

RITOS Y CAMBIOS SOCIALES

ROBERTO GONZÁLEZ - QUEVEDO

Los cambios que dende hai unos años afeutaren a la sociedá asturiana tuvieren, comu ye lóxicu esperar, una profunda repercusión nos comportamientos rituales.

Trátase nesti estudiu d'analizar cómo nos últimos años fueron cambiando los vezos rellacionaos colos ritos que marquen el pasu del tiempu. Fairá falta afondar na esplicación de cuállos son los factores qu'orientaren les tresformaciones nestos rituales y trataráse de ver cuál u ye'l nuevu modelu a que lleva la dinámica de cambiu nos rituales. Pa finir estudiaremos les aportaciones que los casos estudiaos puen dar a la comprensión de la función de los procesos rituales nes situaciones de cambiu social y de los conflictos que nelles surden.

1. CAMBIOS NOS PASOS VITALES

Comu ye usual en distintos ámbitos culturales, los tramos de la vida lléndense tradicionalmente n'Asturies con celebraciones rituales. Munchos d'estos fenómenos son los propios de tola Europa cristiana, pero en dellos casos mécese comportamientos rituales más específicos. En tou casu ye interesante observar cómo dellos procesos rituales tán desaniciándose o desaniciárense yá hai unos años, mientres otros, pola cueta, caltiénense vivos, anque en dellos casos con significatives adautaciones a los fondos cambios sociales de los últimos años.

Los ritos desencadenaos pol nacimientu d'un miem-

bru de la comunidá ye la primera ocasión pa dellos comportamientos rituales. Caltiénense en xeneral los vezos d'hai años. En naciendo un neñu o una neña ye obligao pa los familiares y los vecinos y conocíos allegase a casa con dalgún regalu. Sigue faciéndose esto comu en tiempos pasaos, anque ye verdá que tamién atopamos delles modificaciones. Mientres que'l regalu yera tradicionalmente dalguna cosa de consumu o d'ayuda alimenticia direuta, nos últimos tiempos suel ser daqué superfluo (adornu, xuguete, etc.). Regalos perbién vistos n'ocasiones pasaes comu, por exemplu, fariña o fabes, agora podíen tenese, en dellos ambientes, por insultantes, pues significaríen que se considera a la familia del recién nacíu comu xente que vive en condiciones económicques abondo precaries.

¿Sigue siendo'l regalu un regalu? Aparentemente, teóricamente, el regalu ye daqué que se da voluntariamente. Pero namás aparentemente, porque en realidá los regalos del tipu de los que tamos mentando equí son regalos obligaos. Mauss tien fecho perinteresantes reflexiones sol fondu problema de la fuerzia de la obligación nos regalos¹. Los regalos que se-y apurrien a la familia del recién nacíu yeren regalos obligaos. Los regalos d'agora ¿sonlo, tamién? Sí, nun hai dulda de que los munchos cambios sociales sufríos nun desanicieren la fonda obligación que s'escuende nos regalos d'esta clas. Les nueves ideas anti-formalistas de que presumen los nuevos valores culturales nun traxeren la pérdida de la obligatoriedá del regalu.

El ritu cristianu del bautismu sigue fayéndose en cuasi toles families, al marxe de les creencies personales, y hai mui bien pocos de casos nos qu'haiga una renuncia explícita. En tou casu, nun dexa de notase dalgún puxu de les ideas antiformalistes o antiritualistes yá mentaes n'ámbitos dixebraos. Por exemplu, rexístrense casos de cures que nun aceuten bautizar a los neños ensin qu'haiga un compromisu más que verbal por parte de los pas. Dalgún cura tien tenío problemes serios na so parroquia porque, evidentemente, la xente nun entiende les disquisiciones escontra la visión formalista de la relixón.

Convién afondar nesti asuntu poles munches y gran-

des consecuencias que tienen los comportamientos simbólicos en general. Efectivamente, los nuevos curas durante los últimos años suelen tener una actitud religiosa que choca con la propia de la gente, especialmente en los ámbitos rurales. Como consecuencia de las entrevistas con curas y con los sacerdotes feligreses atestiguamos la sorprendente incapacidad de muchos curas para entender la religiosidad de la gente que tienen al su cargo religioso. Muchos de estos curas piensan que las prácticas tradicionales (encargos de misas, cultos a santos determinados) son comportamientos que nada tienen de la fe o la «superstición». En algunas ocasiones, desde estas ideas presuntamente más evolucionadas dice que tales comportamientos son vacíos y reprochase ya no valen como actos auténticamente religiosos. Hasta puede sentirse que la actitud tradicional es «falsa» o «farisaica», cosa que significa no entender unos valores culturales sin los que es difícil un trabajo eficaz de dirigir las prácticas religiosas. Sería excesivo decir que esta incompreensión de los nuevos curas de los sentimientos religiosos tradicionales es la causa del declive en la práctica religiosa. Pero sí es verdad que en estos tiempos de profundos cambios en la sociedad asturiana a la actividad de los curas, especialmente en las áreas no urbanas, falta una mejor comprensión de la importancia de los símbolos y los rituales tradicionales en la práctica religiosa.

Es evidente que la presión de las ideas antiritualistas afectaron a las prácticas religiosas, aunque es cierto que pueden verse muchas diferencias entre unas zonas y otras. Pero hay que pensar que este movimiento en contra del ritual no sirvió más que para desaniciar muchos rituales concretos. Hay que pensar en otros fenómenos paralelos, entre los que está, por ejemplo, la propia baja en prestigio de los representantes de la Iglesia en general. La influencia que tiene el cura en la vida de la parroquia es insignificante en comparación con lo que permanecía cuando era el depositario de grandes poderes rituales. El nuevo puesto que pretenden los curas de ser más directores éticos y morales que rituales no es posible, pues ahora atópense otros personajes que recogen el prestigio de la orientación ética: maestros, activistas políticos, etc.

El día del bautizu celébrense dos procesos rituales: ún na ilesia y otru en casa. Na ilesia celébrase'l ritu cristianu, col cura comu principal autoridá ritual. En casa faíase frecuentemente una xinta especial o banquete.

Son mui poques les families que renuncien a bautizar a los neños. Poro, puede dicise que'l ritual de la ilesia caltiénese, anque con dellos cambios significativos. Asina, mientres qu'hai unos años a los neños bautizábase los al poco de nacer, agora tiéndese a dexar pa más alantre la ceremonia. Tamién hai que destacar que tán perdiendo protagonismu nel ritual los padrinos, de forma que son los pas los responsables auténticos en ritual.

Estos dos fechos, el retrasu en tiempu del bautismu y la creciente importancia ritual de los pas, tienen que ver colos tabús qu'afeuten a la muyer recién parida. En munchos llugares d'Asturies los cuarenta díes dempués del partu teníen, ente otres torgues, les de nun poder entrar na ilesia.

Efeutivamente, nos últimos años desanicíárense munchos de los vezos restrictivos propios del puerperiu. Güei afonden con fuercia nueves téuniques del partu que reclamen una vida dafechu normal pa la muyer acabante parir. Esfáense ansina munchos comportamientos rituales femeninos iguaos a entrambos llaos del momentu'l nacimientu.

La muyer embarazada había cuidase faer dellos movimientos que se pensaba yeren peligrosos pal fetu. Contábase tradicionalmente que'l remu (cordón umbilical) podía, en enrollándose-y, afogar al neñu. Escontra esi peligrosu la embarazada tien qu'evitar el contactu con cuerdes o con coses en xeneral asemeyaes al remu. Por exemplu, ye peligrosu pasar per embaxu cordeles, andar con sogues o duviellar, tamién ver cómo'l cura usa'l cíngulu. Tamién cruzar les piernes pue significar l'afogamientu del fetu. Les manches na piel del recién nacíu débense a que quedaren ensin satisfacer dellos deseos o antoxos de la embarazada.

Dempués del partu la muyer permanez impura pela

cuarentena y xeneralmente con dietes alimenticies severes. Y si ye verdá que dende hai unos años hai un procesu creciente de desanicu de les restricciones rituales a la muyer tanto n'embarazu comu nel puerperiu, sería un error pensar qu'esti desanicu ye total. Non. Entovía, aunque de forma progresivamente fragmentaria, munches muyeres n'Asturies siguen los tabús maternos.

Agora lo normal ye que la muyer asista al bautizu del so fiu na ilesia y con un importante papel. La figura ritual del padrín y la madrina arruinarén muncho. Yá mentamos cómo los cures antiritualistes busquen más el compromisu de los pas que'l de los padrinos. Pues, comu bien podíamos sospechar, los cures antiritualistes en realidá nun busquen acabar con tolos ritos: más bien lo que busquen son ritos nuevos. El faer estos ritos nuevos nun sería un comportamientu ritual al tener un sen que se conoz, comparte y tresmite; lo ritual quedaría pa los vieyos rituales, colos que se rompió la rellación simbólica.

Ye curioso que nesti procesu de formación de nuevos rituales con preponderancia paterna y materna y amenorando la importancia los padrinos queden sorprendentemente vivos dellos comportamientos propios de vezos anteriores. Concretamente, si amiramos pa la rellación que s'establez ente padrín y madrina y afiáu o afiada vemos la gran fuercia qu'entovía tien la institución del bollu. Cómo dende hai muncho tiempu, en gran parte d'Asturies los afiaos y afiaes lléven-y un ramu o palma a la madrina el Domingu de Ramos. Y el Domingu de Pascua l'afiáu o afiada reciben d'entrambos padrinos (madrina y padrín) un bollu o regalú. Esta rellación ritual añal ente afiaos y padrinos sigue perviva. Con delles tresformaciones, que nun faen más que resaltar l'adautación a los cambios sociales y económicos de los últimos tiempos. Asina, aunque en munchos sitios entovía se-y llama al regalú de los padrinos «el bollu», ye evidente que yá nun ye un bollu lo que se regala, más bien ye oxetu que pue variar según les edaes del afiáu o tamién pue ser dineru, en metálicu.

Ye interesante tamién la permanencia del lleva-y a la

madrina'l ramu o palma de Pascua. Ye ésti un vezu yá perfeutamente inxeríu en mundu del comerciú y por eso nun ye raro atopar nos díes enantes del Domingu de Ramos palmes asgaya nos grandes almacenes.

Pero'l ritual del bautizu nun termina na ilesia, cuanto, según ye costume en dellos llugares, los padrinos y pas reparten confites ente los que presencien el cortexu del bautizu hasta la casa. Ye na propia casa de los pas del neñu onde culmina la celebración del bautismu, o, meyor, onde culminaba, porque güei la tendencia xeneralizada ye dir a un restaurante y faer un banquete al qu'asisten amás de los pas, el neñu y los padrinos y dellos familiares o vecinos según el casu.

Ye interesante observar cómo'l ritu cristianu de la «primera comunión» funciona en dellos llugares d'Asturies comu un ritu de pasu paradigmáticu. Enséñase-yos a los neños aspeutos de la doctrina cristiana iguando un grupu d'escolinos que, estremaos de los otros, tolos díes a van escuchar les charles coles que'l cura los inicia. Dempués del ritual na ilesia faise'l ritual públicu, que munches vegaes yera una gran comida o merienda na que taben comu protagonistas tolos neños acabantes d'iniciarse formando un grupu y los familiares alreodor.

Anque, quiciabes, más tapecú, caltiénse'l vezu de la enseñanza que los cures faen a los neños, que van recibir la «primera comunión». Pero güei ye mui raro que'l ritual de la comida posterior se faiga en comuña colos otros miembros del grupu d'iniciaos. La xinta ritual, lloñe de desaniciaese, afitóse, pero con un sen diferente. Efectivamente, tanto nos llugares onde la comida yera común comu nos llugares onde cada casa iguaba una gran comilona, la tendencia actual ye dir a la comida nun restaurante o establecimientu al que se-y paga una cantidá de dineru por ufiertar el llugar, los alimentos y los trabayos y servicios propios de la ceremonia. Ye curioso qu'esti vezu ta reforzándose nos últimos tiempos y escúchense voces que se quexen del ritmu disparatáu de los gastos crecientes nes celebraciones de «primera comunión».

Dempués de la «primera comunión» empieza otro tramu vital que termina formando la mocedá. Faise asina la incorporación a un grupu d'edá importante por demás, o meyor, a ún de los dos grupos de edá qu'igüen la mocedá: los mozos y les moces. Si'l cambiu social actual afeuta a tolos aspectos culturales en xeneral, la verdá ye que ye particularmente llamativu no que cinca a estos grupos d'edá de los mozos y les moces. Podemos dicir que güei yá nun atopamos la entidá de los mozos o les moces. Nun significa esto que yá nun haiga xente nuevo n'Asturies. Lo que se quier dicir ye que tol enxame de roles qu'arrodia'ba'l mundu de los mozos ta abondo perdíu. La xente mozo qu'agora hai n'Asturies forma otres categoríes d'edá que tán lloñe de la mocedá tradicional.

En primer llugar, les formes de dixebrá simbólica en cuantes al xéneru (masculín-femenín) cambiaren enforma. Y los rituales anteriores de rellación ente moces y mozos perdieren muncha vixencia. La ritualización d'estes rellaciones nos filandones o nes esfoyaces yá nun ye posible al nun realizase tales actividaes. El baille tradicional nun s'atopa yá nin siquiera nos díes de fiesta añal. Y la doble vida de contautu ente moces y mozos nos ámbitos de braña ta en claru desanicíu.

Podemos dicir que'l rasgu fundamental de los cambios nos rituales de mocedá ye'l siguiente: *hai una tendencia a la disolución del grupu d'edá y una acentuación del individu.* Una prueba d'esti fenómenu vese con muncha claridá nel fechu siguiente. Cuandu hai situaciones nes que s'espera la rempuesta del grupu de mozos, yá nun se da esta rempuesta y en casu de dase, provoca efeutos disfuncionales. Por exemplu, la reaición del grupu de mozos escontra'l matrimoniu atípicu (ver más abaxu'l tema de la *cencerrada*) vese cada día con peores güeyos y la opinión xeneral ye crecientemente a la escontra d'esa rempuesta ritual de los mozos, a los que nun se reconoz como grupu con drechos frente a los vieyos. Esto significa que yá nun se piensa en términos de *mozos/non mozos* sinón en términos d'individuos. Lo mesmo pasa coles aiciones de mozos los díes de *trastaes*, y en xeneral coles

prerrogativas de la mocedá en dellos momentos y aspeutos de la vida diaria. Ye interesante la idea de ver los rituales d'aguilandu comu formes de ritu de pasu (Fernández Conde, 1988).

Tamién van desanicándose munches aiciones rituales propies de mocés. Por exemplu, ye evidente que ta perdiendo puxu la igua de *ramos*, anque en dellos llugares puen caltenese con vitalidá a primera vista, pero abonda folclorización.

Los ritos de boda son los que llenden el final del tramu vital mozos/mocés. Tres les manifestaciones públiques de noviazgu, la serie ritual de boda entama col alcuertu ente les dos families. Representantes de los dos grupos de parentescu entrevístense en ca la novia, a la que *pide* la familia del noviu. Suel ser ésta la ocasión p'axustar los términos de lo que ca familia-yos apurre a los casaos. Ye esti momentu'l que con gran plasticidá nos describen los versos de J. M.^a Flórez cuando fala de «las vistachas»:

*«Ella ta bien pur sou padre
yo, de miou, nun tou discalza,
qu'aunda inguanu afurréi
pa un xatu ya dous tinralas.
¿Ya tú que-y das, Culasín?»
«De reciella, cuatro cabras,
doce ouvechas, un andoscu,
ya un castrón; una cuitala...»²*

En llegando a un alcuertu, si ye que se llega, la familia de la novia ofrez alimentos, entamándose asina tolos preparativos de la boda. En munchos llugares d' Asturias la familia de la novia paga la gran parte de los gastos rituales. El gastu más importante ye la igua del banquete de celebración, dempués del ritu na ilesia.

El banquete de boda sigue la mesma dinámica de cambiu que los otros banquetes rituales (bautismu, primera comunión). Ye yá mui raro atopar bodes nes que se faiga una llacuada pergrande en ca la novia. Lo más común ye la comida en restaurante, xeneralmente pagando

a medies les dos families, o, los dos novios, los gastos propios del banquete.

Tanto'l desanicu del ritual de *pedir la novia* comu la menor intervención de les families na preparación del banquete (faelu en restaurante, nun ser responsabilidad de la familia materna) son les dos manifestaciones d'un mesmu procesu: el matrimoniu ta convirtiéndose en cosa de dos individuos, dos persones xunies per un sentimientu d'amor, polo menos idealmente. Pero'l sen básicu del matrimoniu yera más bien el pautu de dos grupos de parentescu diferentes con vistes a la igua d'una unidá de producción económica (una nueva familia comu unidá de producción agrícola y ganadera) y de reproducción biolóxica. El matrimoniu comu pautu de dos families ye la xustificación de tol complexu ritual tradicional. (V. González-Quevedo, 1987, pp. 129-130). Pero pal nuevu sen a que tiende'l matrimoniu tres el cambiu social resulten abondo vacíos munchos ritos (comu la petición de la novia) o dellos aspectos rituales (la contribución familiar y de la familia de la novia en particular). Nesta mesma dinámica de cambiu alcontramos otros vezos comu'l dote o los munchos actos ceremoniales que folcloristes asturianos recueyen comu empobinaos a algamar la fertilidá.

Del matrimoniu viñen nuevos protagonistas de la vida social y con ellos entama otra vuelta l'eternu ciclu de la demarcación temporal. Del matrimoniu surden, entós, sucesivos ciclos vitales. El pasu a la vida de vieyu-xubiláu nun suel tar marcáu ritualmente, pero ye interesante observar que'l pesu demográficu creciente de los vieyos fai surdir dellos actos o celebraciones que refuercen la identidá del grupu: viaxes organizaos, xintes coleutives y festives, actos culturales, etc. (Françoise Zonabend, 1986, atestiga esti fenómenu en Francia).

Ye la muerte l'últimu llendón y, tanto na cultura asturiana comu n'otres cultures, ta enllenu de procesos rituales. En produciéndose la muerte desencadenense munchos comportamientos que destaquen y que-y dan relevancia social al fenómenu físicu-biolóxicu del fallecimientu. El toque de campanes fai nuncia del fechu. Infinidá de

vezos rellacionaos col momentu de la muerte tan recoyíos dende hai tiempu: zarrar los güeyos pa que nun se tresmita la muerte, ayudar al alma a salir del cuartu, el pan de la caridá, etc. (V. Cabal, 1983, pp. 60-71; Acevedo, 1983, pp. 45-60; De Llano, 1977, pp. 186-206; Fernández Pérez, 1989, pp. 165-172).

La institución del *pésame* y les formes de veloriu que s'alcuentren n'Asturies son paecies a les qu'atopamos n'otres zones, pero ye interesante destacar la variedá y riqueza que podemos entovía güei percibir nos diferentes conceyos y llugares asturianos. Sí paez que ta desaniciada la costume de les llorones y del banquete mortuoriu, aunque entovía agora queden rituales de alimentación que, ensin dulda, lu recuerden.

Pero si los procesos prelliminares de los rituales funerarios tán siendo rellativamente afeutaos pol cambi social (con importantes esceiciones en munches zones rurales), ye sorprendente cómo se caltién la fuerza del ritu lliminar del enterramientu. En sitios onde amenorgaren tolos vezos prelliminares sigue siendo l'actu del entierru abondo multitudinariu. Entovía güei pal campesinu l'entierru tien un aquel festivu. Suelen ser, precisamente, el día del mercáu semanal y los días d'entierru los escoyíos pa ponese una ropa diferente: salse entós de la monótona vida diaria y aprovéchase pa falar con otros campesinos, fayendo comentarios xenerales y mui bien de vegaes pa informase de los precios del ganáu o de la lleche. (Otros ritos asociaos al actu del entierru, comu por exemplu la ufierta alimenticia, tan mui perdíos).

Ye curiosu'l fechu de qu'en munchísimos cases de campesinos asturianos hai tarxetes de visita. Tán feches quasi cola única misión d'ayudar a l'asistencia ritual. Porque cuando muere un vecín de la propia parroquia o de parroquies cercanes, hai una obligación de dir al entierru. Pue haber una obligación comu individuos. Pero lo que nos interesa equí ye la obligación que surde comu miembros d'una casa o familia. Hai que *cumplir* cola obligación ritual de la casa. Por eso fai falta que dalguén de la familia o casa vaya al entierru en persona y que se

dexe ver, *pa que la familia del muertu perciba la solidaridá ritual*. La tarxeta atestiga y refuerza esta presencia.

Yá se tien fecho alusión (González-Quevedo, 1988, p. 96) a que la lóxica propia d'esti intercambiu d'asistencies rituales ye la mesma qu'atopamos na vida económica-campesina en xeneral: la reciprocidá que s'equilibra o compensa (V. Sahlins, 1965). Ayúdase al vecín na siega y esa inversión garantiza que, el día que faiga falta, esi vecín ayudarános en compensación, equilibrando asina'l gastu fechu cola ayuda anterior. Yendo ún de la casa al entierru d'otra casa ta fayendo una inversión ritual: si vamos a munchos entierros de les otres cases, entós, cuando na nuesa haiga una muerte, seremos a contar tamién con muncha xente que venga al nuesu entierru (V. González-Quevedo, 1987 b, p. 138-9).

Xeneralmente n'Asturies hai un periodu postlliminar que dura un añu. Esti tiempu termina col *caudañu*, que ye una especie de segundu entierru y que comu tal reproduz munchos de los aspeutos del ritu anterior (afluencia de xente, ceremonial alimenticiu, etc.). El caudañu ye la frontera final, anque, en realidá, non del too. L'espíritu del muertu (ánima) seguirá presente d'alguna manera; puntu de referencia pal bien y pal mal, razón xustificativa de fechos posteriores y, tamién, momentu d'espiaición de los malos comportamientos de la vida anterior.

En tol procesu de cambiu social y de les repercusiones del mesmu nes práutiques rituales hai munchos factores a tener en cuenta y que más alantre comentaremos. Pero convién falar agora de la importancia que tuvo la Ilesia nesti procesu, al dase paralelamente munchos de los ritos estipulaos pola autoridá eclesiástica con ritos que dende'l puntu de vista de los cures yeren «superstición» o «paganismu». Ye mui interesante la observación fecha por de Llano so esti problema. N'añu 1921 confesó-y a esti autor el cura de Santuyanú (Conceyu de Tinéu) que los feligreses resistiense a dexar de faer el ritual de la ufierta alimenticia; una muyer llevaba una cesta de comida tapada per una servilleta, pero siempre dexando asomar el rau del gochu (V. de Llano, 1977, p.

190-1). El cura entovía nun pudiera per aquellos tiempos acabar con «una de las manifestaciones más grandes de paganismo contemporáneo», en pallabres de de Llano (Ibid., p. 190).

· La realidá de que'l ritual del enterramientu consérvase n'Asturies con muncha vitalidá nun tien que nos faer escaecer que yá hai dellos signos que demuestren la presencia de principios de desaniciu. Munches families quieren faer la ceremonia namás pa los familiares y consideran que'l ceremonial nun ye deseable. Comu ye d'esperar, esto provoca conflictos y delles vegaes consecuciones poco prestoses nes rellaciones de convivencia. Pues munchos vecinos piensen que la intimidá nel entierro ye una falta de respetu, en primer llugar, pal muertu y tamién pa los que-y querrien cola so presencia apurrir la so contribución ritual. Too ello ye síntoma de que'l ritual ta empezando a vese comu absurdu. Y si ye verdá que se trata d'una postura minoritaria nun hai que s'escaecer de que ye posible qu'acabe a llargu plazu imponiéndose, porque delles condiciones van a favor d'esti desaniciu ritual.

Sicasí, yá veremos que'l fechu de que se caltenga con tantu puxu la participación de la xente, más allá de la familia, en procesu ritual mortuoriu, paez necesitar la esplicación de que más qu'una reliquia del pasáu ye un vezu que tien el so aquél funcional na sociedá d'anguaño.

2. CAMBIOS EN CICLU AÑAL

Del mesmu xeitu que la vida humana pasa per delles llendes y dellos tramos, l'año pasa tamién per etapes que retornen cíclicamente. Los ritos que llenden el pasu d'unes etapes a otres suelen tar munches vegaes asociaos a práu-tiques relixoses, pues el calendariu ritual católicu oriéntase tamién nel sen del ciclu añal. Ye'l casu, por exemplu, de los ritos del solsticiu d'iviernu y l'entamu del año nuevu, comunes n'Asturies a los propios de tol mundu cristianu.

Al contrario que n'otres zones d'Europa nes que la proximidad de la Navidá y del Añu Nuevu ta enllena de fenómenos máxicos, n'Asturies nun atopamos per eses feches la riqueza ritual que sí alcontramos en solsticiu de branu. La Nueche de San Xuan n'Asturies, anque similar en celebraciones a les feches n'otros llugares, tien mui bien d'aspeutos propios en cuantes al mundu ritual. Pero la tendencia actual en cambiu social ye la de dir desanicando munchos d'esos aspeutos al mesmu tiempu que s'afita con fuercia la igua de la foguera y los elementos que la arrodien. Ye fácil ver güei cómo, mientras van perdiéndose munches de les otres costumes rituales, hai un procesu d'institucionalización en dellos conceyos asturianos del ritual de la foguera, tanto en mundu rural comu en conceyos predominantemente urbanos.

Daqué paeció pasa coles fiestes que tolos años hai siempre en llugar o nes parroquies. Añalmente celébrase polo menos un día una fiesta propia, xeneralmente asociada a una figura del santoral. Hai tresformaciones asgaya en ritual de la fiesta o fiestes añales. Respeutu a esto hai que facer delles observaciones.

En primer llugar, la tendencia xeneralizada ye la de dir perdiéndose munchos de los vezos entovía pervivos hai poco, anque cualquier observador dase cuenta de que son munchos los llugares nos que siguen fayéndose los ramos y otres práutiques desaniciaes n'otros llaos. Nesti sen hai que dicir que dalgunes viles o pueblos tuvieron gran ésitu afitándose nes nueves posibilidaes qu'ofrecen los medios de comunicación pa da-yos un puxu enantes desconocíu. Rituales festivos qu'hai tiempu namás tenien un campu d'aición reducíu, disfruten agora una repercusión muncho más grande, delles vegaes en toa Asturias y hasta fuera de les llendes del territoriu. Resulta asina la situación paradóxica de que delles práutiques piérdense en muchos llugares mientras que, de la que va pasando esto, afítense n'otros. Por eso a nivel de prensa y medios de comunicación mantíense'l calendariu festivu con munchu puxu. Y dellos rituales festivos

tienen agora una afluencia más grande de xente qu'en tiempos pasaos.

Pero estos rituales que siguen calteniéndose y delles vegaes afitándose más entovía ¿siguen funcionando del mesmu xeitu que funcionaben hai tiempu? Non, ciertamente. Siendo munches vegaes los mesmos ritos *yá nun son los mesmos ritos*, porque'l sen de la so práutica ye otru, perdixebrau del anterior. Podemos entós dicir que munchos de los ritos festivos que se caltienen o que, más entovía, se refuercen *o siguen viviendo namás de forma folclórica ensin sen pa los actores o tienen una función y un significáu abondo diferente*.

Esta ye la esplicación d'un fenómenu que podríamos llamar de «contaminación». Refierse esto al fechu de qu'en dalgunes fiestes añales asturianas inxiriérense elementos absolutamente ajenos a la tradición astur, elementos importaos d'otres árees mui alloñaes culturalmente. Ye, por exemplu, el casu de les «vaquillas», ente otros. Estos fechos son mui ilustradores de cómo'l procesu d'aculturación afeuta al mundu simbólicu y ritual. Bien ye verdá que de llau d'estes tendencias contaminadores pue vese tamién un ciertu espíritu de purismu. Por esto hai tamién mui bien de casos onde se ve un gran interés por caltener diversos aspectos del auténticu ritual tradicional. Pero veremos que'l purismu xeneralmente atopa'l problema de quedase con unes práutiques de la que yá nun queda daqué de sen.

Lo acabante dicise tien valir tamién pa otru conxuntu de ritos que se dan tamién pel antroxu o antroidu, aunque ye verdá que l'antroxu, d'ensexamar munchos interesantes y variaos rituales en cuasi tolos llugares pequeños y grandes d'Asturies, pasó a tar en xeneral peredesaniáu en llugares pequeños. Hai años en mui bien de pueblos d'Asturies neños y mozos actuaben ritualmente de forma espontánea pal observador. Güei l'antroxu consérvase gracies fundamentalmente a la so institucionalización comu fiesta local. Al marxe de factores de calter políticu que nesti sieglu tuvieron muncha importancia, nun hai qu'escaecer que yá nun se dan les condiciones socioeconómi-

ques que xustificaben les práutiques de tou tipu propies del antroxu. Yá nun ye posible da-yos a les llacuaes del antroxar el sen propiu d'una vida enllena de dificultaes alimenticies, na que'l comer ensin medida (polo menos unos díes) marcaba'l dir saliendo d'un iviernu mui poco favoratible pa la esistencia afamiada. Al dir disolviéndose los grupos d'edá (neños, mozos) y perder fuercia la familia estensa mientres surden comu nueves referencies fundamentales l'individu y la familia estrictamente nuclear, los rituales propios del antroxu van iguándose con nueves formes, nuevos significaos y nueves funciones. La dificultá de restaurar anguañu l'auténticu antroxu tradicional conviértese nun llabor perdifícil, pues queda lloñe de los actores el marcu social nel que s'inxeríen los procesos rituales. La interesante esperiencia fecha hai pocos años nun conceyu asturianu de revitalizar l'antroxu tradicional³ punxo bien a les clares les dificultaes pa que la xente participase comu protagonistas y actores; más bien la xente ve l'antroxu revitalizáu comu un espectáculu arcaicu. Non lloñe d'ellí taba antroxándose ensin les pautes tradicionales, pero con más participación activa de la xente, que ritualizaba la so esistencia social.

Los llabores del ciclu añal col ganáu y col trabayu agrícola tan asociaes a munchísimes práutiques rituales que van marcando'l pasu del tiempu. Quiciabes mereza la pena destacase la ritualización del samartín o sacrificiu de los gochos. Tien destacáose que «toda la operación de la matanza tiene un evidente aspecto *ritual* y, sin duda festivo» (González-Quevedo, 1987, p. 182). Y, efeutivamente, esa ye la primera impresión que se tien en cuantes que se presencia, por supuesto güei entavía, los samartinos. Pero nun hai dulda de que son muchos los factores que tán amenazando seriamente la cría de los gochos (V. *Ibid.*, p. 183-4) y, pa con ello, los aspectos rituales del samartín.

3. CAMBIOS SOCIALES Y CAMBIU RITUAL

Si amiramos conxuntamente los procesos rituales y la so dinámica de tresformaciones alcontramos munches

rellaciones ente estes variaciones en ritual y los cambios que, na última parte d'esti sieglu, afeutaron a les estructures económiques y sociales n'Asturies, asina comu a les ideas y les formes d'entender y ver les coses.

1. Fai falta mentar en primer llugar la importancia d'un principiu que rixía toles actividaes ganaderes y agrícolas del ciclu añal antes del cambiu a que faemos referencia. Yá fiximos alusión a esti principiu col nome de reciprocidá compensada o equilibrada. Una familia ayuda a otra en samartín, na siega, na esfoyaza. A cambiu nun se-y da una cantidá de dineru, nun hai contrapartida salarial. Pero siempre hai contrapartida, pues esa familia ayudada tien la obligación en futuru de faer una ayuda similar a la que a ella se-y fixo.

Esti principiu de reciprocidá nun yera l'únicu, evidentemente, pero sí de gran importancia. Ensin él nun ye posible la mayoría de les instituciones nes que s'articulaba la producción económica. Una familia *sola* nun yera pa sostener una bona reciella en condiciones razonables⁴. Nun podía afrontar munches de les xeres lladrales de la ganadería en xeneral nin yera a cumplir los grandes llabores estacionales de la agricultura.

Ūn de los aspectos nos que más se nota'l cambiu en cursu ye la pérdida de munchos d'estos llazos de reciprocidá. Güei, en gran parte de les caseríes asturianas nun se cuenta con esa ayuda recíproca. Si a una familia-y fai falta una contribución en trabayu tien que la retribuir con un salariu o xornal. Les unidaes de producción, les families, funcionen agora comu entidaes aisllaes dafechu, aunque'l procesu nun llegó entovía a les sos últimes consecuencias y atópense comportamientos, cada día más fragmentarios, en contradicción cola inesorabilidá de la tendencia. Lóxicamente hai que tener en cuenta que'l procesu de cambiu nun ta al mesmu nivel en tolos territorios; mientras qu'en dellos conceyos el cambiu ta consumiéndose dafechu, n'otros, los menos, ta entamando entovía.

En perdiéndose esti principiu de reciprocidá ye abon-

do difícil ser pa faelu alitar otra vuelta. Munches vegaes obsérvase que delles xeres que podríen ser mui rentables económicamente yá nun puen faese porque nun ye posible poner d'alcuertu a la xente del llugar comu en tiempos pasaos.

El sistema d'ayudes recíproques igua delles celebraciones coles que terminen o entamen los trabayos en común. Estes celebraciones, xeneralmente pequeños banquetes rituales, son les primeres en desaparecer. Pero lo más interesante ye ver cómo a la tendencia de pérdida de la compensación d'ayudes correspuende la tendencia a esfaer los rituales coleutivos, los rituales que sirven de llazu ente les unidaes de producción. Al aisllamientu de la familia comu axente productor correspuende l'aisllamientu de la familia dende'l puntu de vista del comportamientu ritual.

Esto percíbese especialmente nun momentu fundamental de los procesos rituales comu ye'l banquete. Vióse yá cómo los banquetes de celebración de pasos comu'l bautismu y la primera comunión tán afitándose. Pero afítense dende una perspectiva más restrinxida a la familia y a la xente que tien llazos xeneralmente non basaos na vecindá. Igualmente nos banquetes de boda hai una tendencia a que los que celebren el banquete seyan los miembros de la familia o los amigos *personales* de los novios. Aunque bien ye verdá que, especialmente nos ambientes rurales, atópase entavía'l vezu d'invitar a tolos vecinos del llugar. Pero ye un vezu en declive.

Tamién cola familia aisllada en llabores económicos ye congruente que los banquetes rituales fechos a lo llargo del añu seyan cada día más de calter estrictamente familiar. Les celebraciones de les fiestes añales del llugar, asina comu de los pasos del ciclu de les estaciones tienden a ser muncho más íntimes que nes épocas anteriores al cambiú, cuando yera abondo xeneralizao axuntase nuna casa varies families a festexar el día.

2. Otru factor a tener en cuenta n'estudiu del desanicu de munchos rituales ye'l procesu tresformaciones que

nos últimos años tien sufrío la economía doméstica n' Asturias en cuantes a la orientación productiva. La casería asturiana comu unidá de producción ganadera y agrícola ye güei abondo diferente de lo que foi hai un tiempu. De ser una unidá productiva con actividaes agrícolas y ganaderes mui diversificaes y cuasi fuera de los circuitos del mercáu, ta pasando a una situación na que *les caseríes especialícense na producción intensiva de lleche o carne* destinaes a les industries lláctees pa la so tresformación y distribución. De tar cuasi dafechu al marxe del mercáu, les actividaes campesines asturianas pasaren en pocu tiempu a tar meties totalmente en mercáu de la Comuñidá Europea. Esti procesu empobina la realización de rituales fuera de la casa, a establecimientos especializaos n'ufiertar les condiciones pa una bona celebración ensin tener entós que violentar los llabores cotidianos de la casa.

En definitiva, la familia campesina asturiana ye cañu que pasa más una empresa dedicada a la producción lláctea o de carne. Esto significa que munches d'estes families abandonaren ya'l ganáu non vacuno y muchos de los llabores agrícolas. Y agora la preocupación fundamental ye tener un bon ganáu pa vender en mercáu de carne o unes vaques que dean mui bien de lleche y de calidá, o les dos coses al empar. Anque en dalgunes zones d' Asturias entavía tien muncha importancia, la verdá ye que n'otres cuasi nun se críen nin se maten yá los gochos. Y lo mesmo pue dicise coles oveyes y les cabres, qu'onde se mantienen suel ser pol mesmu principiu d'especialización: delles families danse cuenta de que pue ser rentable dedicase a esta reciella intensamente con vistes al mercáu.

Les families campesines tienen cuasi toes entavía actividaes agrícolas. Pero mucho menos qu'enantés del actual procesu de cambiu y ca día con menos convicción. Y ye que n'empezando a esbarrumbase aspeutos clave de la estructura económica ésta tien que se reestructurar dafechu. Intensificar la producción nun aspeutu significa abandonar los otros: inxerir la producción intensiva propia en mercáu significa inxerise a sí mesmos en mercáu

p'algamar los otros productos necesarios. Especializase nun productu determináu (lleche o carne) significa recurrir a sitios especializaos pa cumplir les obligaciones rituales. Queden yá mui lloñe (son perescasos los casos actuales) los tiempos de la casería que amasaba'l pan en fornu caseru, nun comía otra carne que la del ganáu propiu y cosechaba productos agrícolas asgaya que nun-y faíen necesario mercalos fuera.

Esto significa que la casería de güei nun pue afrontar la igua d'un banquete ceremonial pa celebrar la boda d'un fíu o un bautizu o una primera comunión. Tampoco tán preparaes agora les caseríes pa los grandes banquetes que se faen comu rituales a lo llargo del añu. Mientres qu'antes siempre había un *fondu ritual* al que recurrir pa los compromisos rituales, agora nun lu hai. Meyor dicho, el fondu ritual suel tar en bancu, dispuestu a mercar los servicios y productos d'un restaurante.

La renuncia de les caseríes especializaes a faer elles mesmes les celebraciones rituales con banquetes esplica-se, amás de por esti fenómenu d'especialización, pola falta del principiu de reciprocidá mentáu en primer llugar. Cuandu una casa faía un banquete de boda tenía que recurrir a munches ayudes de xente del pueblu, especialmente muyeres, pues yeren necesaries munches manes pa iguar un festín con cuasi tolos vecinos invitaos y con comida a farta. El recursu a los llugares especializaos en servir banquetes de celebración ye congruente colos dos fenómenos hasta agora comentaos: non posibilidá d'ayudes recíproques y la casería especializada. Pero tamién tienen importancia nesti sen los factores qu'analizamos n'apartáu siguiente.

Tanto l'aisllamientu de la unidá de producción comu la especialización productiva de la mesma son les dos cares d'un mesmu procesu; la introducción de la economía campesina na lóxica del mercáu. En introduciéndose nes rellaciones de mercáu, el principiu de reciprocidá entama a ser daqué disfuncional y tamién resulten disfuncionales les actividaes que nun van puramente a una maximización de beneficios cola meyor oferta posible del productu

que se pon en mercáu, cosa que nun pue faese si nun ye con una casería especializada dafechu. Pero munchos de los rituales cíclicos campesinos n'Asturies taben perxuníos a la familia comu empresa productiva al marxe del mercáu. (V. González-Quevedo, 1987 b).

3. Otros factores a tener en cuenta en desaniciu del ritual son los cambios, mui fondos, que se producen na estructura de los roles sexuales nos últimos años. Estos cambios son abondo diferentes según les zones d'Asturies qu'estudiemus: zona con creciente siguimientu de pautes urbanes, zones mineres, zones de pescadores, zones industrializaes, zones estrictamente ganaderes. Sería perllargu un análisis mui en detalle d'estos diferentes procesos. Pero en xeneral pue dicise que, seya cual seya'l sen de los cambios en xéneru, seya en direición a un protagonismu más grande del home o lo contrario, tea la muyer más recluida na casa o más inxería en campos más allá de les llendes caseres, el papel femeninu difícilmente ye compatible güei col papel que tradicionalmente xugaba la muyer nos aspeutos rituales, por exemplu, nos casos yá mentaos de la igua de los banquetes.

Nun atopamos namás relevantes los cambios en conteníu de los diferentes papeles sexuales. Tamién ye importante'l cambiu na profundidá de la separtación de los roles según el xéneru. Por exemplu, los rituales propios de mozos y moces, nos que quedaben permarcaes les diferencies ente los dos mundos, el masculín y el femenín, son propios d'una sociedá abondo distante de la que güei va perfilando'l cambiu social. Pues del cambiu social nun surden namás llinies más sonces de demarcación de roles sexuales, sinón que tampoco son les mesmes les formes de rrellación ente los dos xéneros. Tamién ye interesante analizar el procesu abondo paecíu que se da na socialización de neños y neñes, con, en xeneral, menos patrones fixos de comportamientu asignaos a entrambos sexos. Plantéásenos asina'l tema de la división horizontal de la sociedá, ente los grupos d'edá.

4. El cambiu en repartu de roles según los tramos que culturalmente s'estremen en procesu vital ye mui im-

portante pa entender los fenómenos de cambiu en ritual en munchos y pervariaos aspectos. Nun hai dulda de que los grupos d'edá van perdiendo'l so perfil al tener munchu menos claro l'esquema de roles diferenciador. La serie neñu / mozu / adultu tiende a ser menos discontinua. Asina, por exemplu, los mozos son cada día menos *mozos* y más *xóvenes*.

La pérdida d'un sistema de roles propia de caún de los grupos d'edá lleva al desanicu d'estos últimos comu entidaes de la estructura social y termina fayendo inútiles y ensin sentíu los ritos de pasu. Especialmente afeuta esto a los ritos que marquen el pasu de la moceda al tramu vital siguiente.

Viérense yá (más arriba) los munchos cambios que la serie de ritos propios del procesu de casamientu tienen sufrío en cambiu social. Encamentóse especialmente considerar la pérdida d'importancia de los grupos de parentescu nel entamu d'una nueva familia y de les ceremonies que lu acompañen. El protagonismu ye más fuerte agora per parte de los novios, que son tamién el centru del conxuntu d'ideas que fundamenten nel sentimientu amorosu'l matrimoniu.

Ye mui interesante ver la rellación ente los fenómenos qu'inflúin paralelamente nos cambios en ritual del matrimoniu. D'un llau, la creciente desintegración de los grupos tradicionales d'edá y parentescu (col consiguiente puxu del individualismu) y d'otru llau l'afitamientu del sentimientu amorosu comu cimientu de la rellación matrimonial.

El conceutu que güei domina dafechu la rellación matrimonial tien comu base fundamental l'amor ente los esposos. Pero ésta ye una visión que nun se correspunde cola qu'hasta hai dellos años funcionaba nos ámbitos rurales asturianos. Por supuestu considerábase que'l respetu y l'amor yeren factores positivos pal funcionamientu de la familia, pero la boda yera más bien un alcuerdu ente families. Dos families acordaben que dos miembros de los sos grupos de mozos xunieren les sos vides pa la reproducción económica, cultural y biolóxica.

El ser el matrimoniu más una cosa de grupos sociales que d'individuos nun ye, por supuesto, esclusivo d'Asturies, pues atópense situaciones asgaya perasemeyaes a éstos n'otres zones d'Europa. Vemos meyor esto analizando los procesos rituales que llevaben al matrimoniu. Y, efeutivamente, nun resulten afeutaos namás pol matrimoniu los respetivos grupos de parentescu, sinón tamién los grupos d'edá. Precisamente'l grupu d'edá de los mozos aprovecha los entamos de les bodes pa da-y más vida a la so identidá. Al casase ún de los mozos hai una obligación de faer la invitación a un ceremonial de despedida. Y en munchos llugares tamién les moces proporcionen una despedida a la futura novia. Estes celebraciones de despedíes tienen dos aspeutos:

—D'un llau los miembros del grupu d'edá celebren la pérdida d'un compañeru, que cruza una frontera que va ponelu n'otru llugar social, con otros deberes y otros drechos. Yá nu podrán tratalu comu enantes pues, socialmente, ye otru.

—D'otru llau, les moces y los mozos faen una reconocencia ritual de qu'ellos pierden un —o una— posible candidatu a formar matrimoniu con ellos. El mozu que va casase róba-yos una posible novia. La moza que va casase róba-yos un posible noviu.

Munches de les canciones o bromes que se faen nos momentos prelliminares o postlliminares del casamientu fítense nestes consideraciones: nueves obligaciones pa ún, menos posibilidaes pa los otros, tanto n'homes comu en muyeres.

Ye claro que cada día ye más difícil atopar llugares onde los mozos funcionen entovía comu un grupu d'edá con un sistema propiu y dixebráu de roles en procesos rituales. Y onde sigue siendo asina surden significativos problemes que demuestren la so decadencia. Por exemplu, la serie de trastaes que los mozos faen en Pascua o en solsticiu de branu hai entovía bien pocos años tenía puxu abondo. Pero güei yá cuasi nun funciona o cuando funciona surden problemes. Si los mozos garren un carru y lu engaramen, pongamos por casu, na torre la ilesia, considé-

rasede que ye una cosa propia de los mozos, ye un comportamientu ritual en que los mozos faen conocer a la demás xente que, efeutivamente, hai mozos, comu grupu social dixebrau. Pero nos últimos años los paisanos de los pueblos nun suelen aceutar estes trastaes, qu'empiecen a comentar que son simples gamberraes que nun tienen ellos por qué les aguantar. Esto ye una ruptura col esquema de comportamientu ritual de los mozos en momentos comu la nueche de San Xuan. Agora hai casos nos que los paisanos, si los mozos-yos estracamundien daqué, son capaces a denuncialos y a entamar xuiciu. Esto yera impensable dafechu hai unos años n'Asturies.

Les llamaes *cencerraes* son procesos rituales onde se confirma lo dicho enantes. Si la boda val p'afirmar la identidá del grupu d'edá, la cencerrada ye tamién una afirmación d'esa identidá escontra l'agresión que se padez por una boda anómala, o seya, que nun corresponde col esquema cultural. Partimos de la nuesa hipótesis de que la cencerrada ye un ritual en que se-yos devuelve la burla y la ridiculización a los qu'enantes se burllaren y ridiculizaren daqué tan importante comu la boda, que ye patrimoni u de mozos y mozes capaces d'entamar una familia. Si la boda impropia (vieyos, viudos) ye un asusar y un llaceriar daqué tan serio comu la boda, ritual de xuntura pa iguar la reproducción física (tener fíos) y económica (una nueva unidá de producción económica). serán los mozos los que tengan qu'intervenir. La so intervención será un contra-ritual de burla col que se trata de tornar les coses al so sitiu. Y son ellos, los mozos, comu grupu de edá, los encargaos de faer esti contra-ritual porque son ellos los auténticos destinaos a la boda. Cola cencerrada ritual munches vegaes cruel y siempre denigrante y enllena burles, los mozos busquen:

a) Poner les coses en sitiu. Usóse impropriamente'l ritual de poner fin a la mochedá, por tanto restablézse l'orden cultural y la función social de la boda censurando a los que la usaron impropriamente.

b) Afirmase comu grupu con entidá na estructura social. Si la boda impropia y ensin sentíu social foi una

agresión escontra los mozos comu categoría, fairá falta faer una demostración de la presencia d'esti grupu d'edá. Y les demostraciones son, siempre, rituales.

Si a lo yá dicho respetu al nuevu sen del matrimoniu axúntase agora lo que dicimos de que los mozos tán dexando de funcionar comu grupu social, comprenderáse con muncha facilidá que la cencerrada nun tien dengún sentíu y vese más cada día comu una pura gamberrada, comu una agresión gratuita. El cambiu social acaba convirtiendo un ritual obligáu nuna agresión incomprensible y censurable. Por eso danse yá casos de denuncies y pleitos xudiciales escontra los mozos que, siguiendo los patrones culturales precedentes, entamen una venganza y un avisu ritual.

El que yá nun s'aceute la cencerrada ye un síntoma claru del cambiu mui fondu qu'atopamos na institución del matrimoniu. Ésti, el matrimoniu, yá nun ye competencia de los grupos de parentescu nin de los grupos d'edá; agora'l matrimoniu afítase nel sentimientu d'amor, o seya, nel individu. Si ye cosa d'amor, ye dicir, d'individuos, ¿qué sentíu tien la cencerrada? ¿Ye qu'un vieyu nun ye tamién una persona, un individu más? ¿Nun tendrá, entós, el mesmu drechu qu'un mozu a casase? Sí, colos valores culturales dominantes anguañu. Pero na sociedá y na cultura anteriores al cambiu'l matrimoniu del vieyu ye un matrimoniu anómalu, o seya, negativu y agresivu pa col sistema. Por eso se-y igua, ritualmente, una gran griesca cola cencerrada.

5. Comu suel ocurrir en tou procesu de cambiu, ye imprescindible tener presentes la importancia de delles ideas o formes de ver les cosas a la hora de desplicar el surdimientu de nuevos comportamientos y el desaniciu d'otros. El cambiu social en xeneral y los cambios en ritual a que faemos referencia débense en parte a les ideas y valoraciones ayenes a la cultura autóctona y que terminen por ser corresponsables de les nueves formes que surden del cambiu. Son infinidá de valores y, amás, valores de xacer perestremáu. Afitaos na eficacia de los nuevos medios de comunicación, súmense per tolos poros del

cuerpu social y desanicien ca día con más puxu los valores y los vezos anteriores al cambiu social.

Paralelamente a los cambios na estructura económica, na estructura de roles sexuales y roles d'edá nos últimos años lleguen a los ambientes rurales con munchu puxu valores comu'l prestixu del antiritualismu, la idea de que faer les cosas con intención tien valor, pero nun lo tien el faelo por costume. Vióse yá cómu delles vegaes ye'l propiu especialista ritual el que quier desanicar de la xente los vezos rituales tradicionales, buscando afuxir de les fórmules y llegar a un imposible «actu puru» ensin ritual ⁵.

Congruentes colos nuevos comportamientos económicos propios de la lóxica del mercáu y cola disolución de los grupos d'edá, les idees individualistes reclamen pal individu'l protagonismu, la capacidá de decisión y, tamién, la responsabilidá. Esto afeutará seriamente a los rituales, que namás sobrevivirán desplazando l'acentu d'unos actores a otros del ritual.

4. RITOS VIEYOS Y RITOS NUEVOS: CAMBIU Y CONFLICTU

L'estudiu de los procesos rituales ye especialmente interesante cuando hai que los rellacionar col cambiu social. Respeutu a les rellaciones ente ritos y cambios sociales un tema previu y perimportante ye'l conceutu que se tenga del ritual, sol qu'hai visiones abondo estremaes. Tiense vistu'l ritual comu daqué que respunde a determinaos estaos emocionales (Scheff, 1977), desencadenando l'efeutu catárticu de descargar la tensión. Tiense estudiao tamién el ritu dende'l puntu de vista del sicoanálisis (Róheim, 1943; Bettelheim, 1954). La obra de Lévi-Strauss, más preocupáu poles estructures del mitu, tamién tien fecho viñar estudios interesantes siguiendo'l métodu estructuralista de les oposiciones binaries (Izard, 1979; Smith, 1979; Cartry, 1979).

Pero ye la tradición funcionalista la que más se tien

averao à esti problema. Fueren fundamentales los trabayos de Durkheim p'afitar l'interés pola función social del ritu, interés qu'atopamos dempués nes obres de Radcliffe-Brown, Fortes o Evans-Pritchard, con un puntu de vista abondo diferente del funcionalismu de xacer sicoloxista de Malinowski. (Por cierto que Durkheim y la escuela sociolóxica francesa nun fueron pa valorar axeitu la obra de Van Gennep, qu'entavía güei sigue siendo valoratible en munchos aspeutos). Según la postura funcionalista los rituales contribúin a caltener la estructura social. Pero alcuentren ensin dulda munches dificultaes pa esplicar el fenómenu del ritu en cambiu social. Ye precisamente nos procesos de cambiu onde a la teoría funcionalista más-y cuesta caro afondar nos problemes de los fechos culturales.

N'estudiu qu'equí faemos del ritual y del procesu de cambiu n'Asturies nos años caberos, observamos munches diferencies ente los nuevos y vieyos ritos de pasu na vida de la xente y nel ciclu añal. Estremamos dellos factores de cambiu, tantu de xacer económicu (evolución de la casería, principios de solidaridá en trabayu) comu rellativos a la estructura social (roles sexuales, grupos d'edá) y a la presión de nuevos valores culturales que lleguen dende fuera (individualismu, antiritualismu, etc.). Si toos estos factores afeuten a los procesos rituales, a los vieyos ritos nun-yos queda otru camín que desanicíase dafechu o sufrir delles tresformaciones que-yos permitan recuperar la so funcionalidá. Y esto ye lo qu'observamos nos últimos tiempos n'Asturies, si amiramos pa lo dicho nes páxines anteriores.

Asina, caltiénse la xinta comu actu integrante de los procesos de ritos de pasu en ciclu vital o añal. Pero yá vimos cómo la vieya comilona fecha na casa del afeutáu pol ritual nun ye posible poles nueves condiciones económiques de la unidá familiar (entrada en circuitu de mercáu cola consiguiente especialización productiva y pérdida de los llazos tradicionales de solidaridá recíproca) y el nuevu repartu de roles na mesma familia. Resulta, entós, que pa sobrevivir la comida ritual tien que se reconvertir a la nueva situación, treslladándola fuera del recin-

tu caseru y fayéndola nun local especializáu. Y esto nun val namás pa bautismu, primera comunión o bodes: empiecen a dase casos, entovía raros, de familias que feste-xen les fiestes añales con una xinta familiar en restau-rante.

Ye de destacar tamién el fechu de que mientres que toles comilones de pasos rituales suelen, en cambiando, tener continuidá, ye precisamente la xinta funeraria la que primero entamó a desanicíase, de forma qu'anguañu yá nun somos p'atopala más qu'en dellos llugares y xe-neralmente en forma fragmentaria. Ye de suponer que fuera la presión de la Ilesia la primera en faese abandera-da del desaniiciu de la xinta ritual. Ye esplicable que n'entamándose la pérdida del sentíu del ritual fuera a es-coyese la comilona comu daqué contradictorio col dolor interiorizáu.

Otru aspeutu a tener en cuenta ye que les xintes van arrexunándose na familia. Y la farturona o enchentada na que participaba tola xente del llugar va camín de sustitui-se pola qu'ensama a los familiares, amistaes perso-nales o los vecinos más cercanos, pues ye precisamente la pérdida d'integración económica y social del pueblu o llugar lo que fai innecesaria la integración ritual. La fuerte convivencia festiva nes xintes rituales de les fies-tes añales en xeneral (antroxu, fiestes del llugar) susti-túinse pola celebración na xinta familiar.

Los procesos rituales continúen tamién nos tiempos de cambiu fayendo desplazamientos de protagonismu. A la familia que funciona comu entidá muncho más aislla-da que l'anterior correspuende la pérdida de papel ritual de los padrinos de neños bautizaos y de bodes. El prota-gonismu piérdelu mesmamente'l sacerdote o especialista ritual. Y pasen a tener más pesu específicu los propios no-vios. El cura pasa ca día más desapercibíu y tien que dir deteniendo'l ritual pa que los fotógrafos faigan el repor-tax en que'l futuru matrimoniu guarda la so actuación estelar el día en que se celebró'l ritu de pasu. Los pro-tagonistes del bautismu son, muncho más que n'otros tiempos, los pas, y dellos cures lleguen a querer que'l

bautizu se faiga cuando'l neñu seya grande pa decidir, pa faer la eleición llibre so lo que quier ser. Esto yá ye'l cuelmu de la desvalorización del ritual más tradicional y muestra mui a les clares la fondura de les tendencias a poner nel centru del actu ceremonial al iniciáu.

Pero ye curioso comprobar que nel casu del bautismu al mesmu tiempu que los padrinos pierden protagonismu nel actu relixosu conserven con gran vitalidá'l protagonismu del ceremonial del bollu. Yá fiximos mención a cómo pela primavera renuévase'l llazu ritual del afiáu pa col padrín (éste da-y el bollu) y pa cola madrina (ésta da-y el bollu y l'afiáu apúrre-y la palma). Asina comu sigue, con dellos cambios, la costume de la xinta ritual, siguen tamién los vezos d'intercambiu de regalos, non namás ente afiaos y padrinos, sinón ente familiares o vecinos y casa del recién nacíu y ente familiares o vecinos y casa de los novios que van casase. Muncho más perdió ta, aunque entavía se fai, l'intercambiu de regalos ente vecinos y casa del recién muertu. En tou casu ye interesante equí entrugase pol cambiu fechu na entidá del regalu; yá vimos cómo los regalos n'especie van reconvirtiéndose en regalos en dineru o n'oxetos superfluos. Esta modificación del regalu ye congruente colos yá mentaos factores d'introducción de la unidá familiar en circuitu de mercáu y los nuevos protagonismos en ritual.

El fechu de que les xintes funeraries tean perdiéndose en munches zones podría danos la impresión de que significa que los rituales de muerte tan desanicándose. Pero yá vimos que non y que precisamente ye de destacar la tremenda vitalidá qu'entavía tienen güei n'Asturies. ¿Por qué Asturias conserva asina les costumes funeraries? ¿Ye simplemente la inercia d'un ritual vieyu? En primer llugar hai que dicir que ye constatable la pervivencia especial de los ritos funerarios n'Europa. Asina lo atestiga, por exemplu, Pierre Centlivres (1986, p. 195) que nos diz que na Suiza francófona ye'l ritu del entierro l'únicu que sigue teniendo un caráuter d'integración social. Lo mesmo vemos n'Asturies, onde mientres otres celebraciones tán yá restrinxies al ámbitu familiar o van camín de talo dafechu, l'asistencia al entierro sigue te-

niendo un caráuter masivu d'integración social. Anque yá vimos que pue dase tamién, mui minoritariamente, l'arrequexamientu de los rituales funerarios a la familia íntima y anque nun podamos descartar qu'esto que ye minoritario termine teniendo puxu abundu, la verdá ye qu'hemos pensar que la continuidá de l'asistencia masiva a los entierros desempeña anguañu fondes funciones pal sistema social. Ye evidente la crisis del sistema de reciprocidá equilibrada nes rellaciones n'ámbitu rural, pero tamién ye verdá que l'asistencia de los paisanos a los entierros, anque paeza disfuncional porque pue quitar hores importantes de trabayu, tien el so aquél d'efeutividá positiva por permitir l'intercambiu d'informaciones sol mercáu y so otros aspeutos importantes pal sofitu de la economía familiar. Viviendo dientru les cases l'observador dase cuenta de que, anque'l paisanu se quexe de tener que dir a tal llugar al entierru, al mesmu tiempu embúrrialu a dir non namás la obligación intercial, sinón tamién l'interés por informase y falar colos otros paisanos, de los que les nueves condiciones tiénelu mui estremáu a lo llargo del añu.

Viérense yá cómu resultaren afeutaos los rituales de mocedá y de rellaciones ente mozos y mozes col procesu de cambiu. Munches d'estes rellaciones ritualizaes perdieren tou sentíu y yá cuasi nun s'atopen. Güei hai otros vezos de noviazgu, menos formalizaos qu'en tiempos pasaos. Diversos factores yá mentaos tresformaren los rituales del casamientu y del compromisu; agora son más congruentes cola nueva idea del matrimoniu comu xuntura de dos individuos pel sentimientu amorosu.

Munches práutiques rituales desanicíárense, ensin posibilidá de seguir alitando con posibles tresformaciones. Nes zones onde dellos llabores del ciclu anual yá nun se faen (la yerba, matar el gochu, coyer frutos y productos, etc.) desaparecieron, lóxicamente, los rituales a ellos asociaos. Por supuestu yá nun s'atopen celebraciones que yeren siempre puestas comu exemplu de fenómenos culturales asturianos; en perdiéndose los llabores nos que surdían pasen a ser namás una alcordanza folclórica. Yá

vimos la cuasi desaparición de las trastras y las cencerraes, polos conflictos que causen al ser disfuncionales colos nuevos valores ideolóxicos, la separación más sonce ente los grupos d'edá y el nuevu sen del afitamientu de la institución matrimonial nel amor. Yá nun s'alcuentren tampocu les ritualizaciones de les rellaciones ente moços y mozos; nun tien sitiú nuna sociedá onde los grupos d'edá perdieren munchu relieve y onde cambió la llinia de separación ente los roles sexuales.

Tamién munches de les celebraciones rituales propies de les fiestes añales terminaren desanicándose. Les fiestes de los pueblos redúcense en munchos casos a la celebración familiar, perdiéndose munchos vezos de tiempos, pasaos y cayendo otres vegaes en penoses importaciones d'actividaes estrañes. Pero equí fai falta faer mención a un fenómenu que confirma'l sen del procesu que tamos estudiando. Cuandu los qu'entamen les fiestes son a da-yos un aquél que seya congruente colos nuevos valores y les nueves rellaciones sociales, entós estes fiestes cuayen y acaben hasta teniendo un puxu mui fuerte y hasta más resonancia que n'otros tiempos, comu yá vimos. Daqué similar atópase en fiestes estacionales comu les del antroxu. Comu yá se vió más arriba, ye imposible reconstruir el vieyu antroxu, pues pertenez a unes rellaciones económicques y sociales que yá nun se dan; fuerte integración suprafamiliar, protagonismu de grupos d'edá, recursos económicos mui llimitaos. Agora tien munchu ésitu l'antroxu, pero ye otru antroxu; nun s'afita nos mozos o moços, nos neños o neñes, sino nel individu; nun consiste nuna farturona na que se calma la fame del añu. Ye una fiesta urbana, que ta perllloñe de los antroxos tradicionales asturianos. Por eso sigue anguañu antroxándose, anque n'otru sen. Agora si falamos del «antroxar» vese con muncha más dificultá la rellación d'esa pallabra col so otru significáu de fartucase dafechu.

Tal comu esti trabayu nos demuestra, cuandu los cambios na estructura económica, social y de valores y creencies faen disfuncional un ritual, ésti desaparez, a nun ser que dellos cambios-y faigan posible la so continuidá. Pero esto complicase cuandu por mor del procesu de cam-

biu ruerpe la homoxeneidá dientru del grupu, porque entós apaecen xeneralmente conflictos.

Ye, efeutivamente, frecuente que nos procesos de cambiu en xeneral haiga situaciones de conflictu. ¿Cuál ye'l papel de los procesos rituales respeutu a los conflictos?

Sostién Gluckman que los rituales de xacer agresivu escontra'l poder y en xeneral les conductes d'inversión efímera cumplen la función de manifestar les contradicciones y tensiones presentes na sociedá ente gobernantes y gobernaos, ente sexos, etc. Pero amás de manifestar eses contradicciones los rituales ayuden a caltener l'orden, el «statu quo». Les rebeliones rituales tán empobinaes, precisamente, a nun dexar qu'haiga rebeliones de verdá, a que nun s'estracamundien les estructures sociales y polítiques qu'encadarmen el sistema.

Pero los conflictos que nel presente estudiu nos interesen son aquéllos nos que les propies realizaciones rituales son conflictives, iguándose asina una situación d'enfrentamientu que pue ser, en dellos casos, abondo difícil. Ya falaremos de que se produz delles vegaes una situación d'enfrentamientu ente los nuevos cures pretendidamente antiritualistes y la xente que sigue'l vezu tradicional y nun ve la necesidá de desplazar la responsabilidá de la eficacia ritual a la intención de los iniciaos o los sos pas. Un casu que tien repetíose en más d'una ocasión ye qu'un cura nun quier bautizar a un neñu porque piensa que, en siendo imposible que'l neñu se responsabilice, los pas tampocu ofrecen garantías de vida cristiana posterior. Y eso los pas nun suelen ser pa lo entender; pa ellos la eficacia del ritual ye que'l cura faiga tolos procesos correutamente, porque ye él el que tien el poder máxicu. Dellos conflictos plantéense tamién por mor de que'l cura pon dellos reparos a ciertos bodes, mesmamente a dellos entierros, porque s'esixe otru ritual; más allá de los «buecos formalismos».

Y son frecuentes anguañu los conflictos intrafamiliares. La xente nuevo de la casa pue poner pegues a asistir a dellos rituales qu'ellos ven ensin sentíu pero que pa los vieyos tan enllenos significáu. Pue haber presiones de los

güelos, por exemplu, a los pas mozos pa qu'antinen a bautizar a los fíos, ye fácil qu'haiga discusiones ente pas y novios so les formes y ceremonies de la boda (pela Ilesia o non, tipu de xinta, llugar) o ye posible qu'un fíu mozu ponga pegues a dir a un entieru que los vieyos de la casa consideren inescusable. Y mentárense yá tamién los conflictos interfamiliares cuando una familia nun dexa que los vecinos o amigos del muertu-y den los cumplíos rituales.

Son conflictos propios del cambiu social; col cambiu ruémpese la homoxeneidá en comportamientu cultural y mientres los vieyos siguen les vieyes pautes rituales, la xente nuevo nun les aceuta, o acéuticos namás con sonces o fondes modificaciones. Esta xente nuevo seguirá estos rituales modificaos o los nuevos que surdan d'alcuerdu cola dinámica social.

Yá mencionamos dellos rasgos del sen d'estes modificaciones en ritual p'adautase al cambiu social: desplazamientu de protagonismos, acentuación de la intencionalidá, más importancia de la eleición personal, arrexamamientu na familia, pérdida de confianza nos poderes rituales del especialista. Tamién podemos ver otros rasgos de la direición que lleven estes tresformaciones en ritual: coses que taben enllenes de caráuter emblemáticu y de simbolismu perdiérenlu dafechu, tratamientos y ceremonies de distancia xerárquica vense mui mal güei escaecimientu de llendes y creencies asociaes al ritual, etc.

Unos ritos caltiénense, otros tresfórmense, otros desaniciénse. Pero siempre hai comportamientu ritual. Los nuevos valores antiritualistes acaben afitando otros ritos. Y ye que si dellos ritos marchen, otros nuevos lleguen. Falóse yá de certes celebraciones de xente xubilao, celebraciones (comiés, escursiones, etc.) acordies cola nueva realidá demográfica. Y si amiramos pa la realidá d'anguañu vemos que nos últimos tiempos surdieren nuevos ritos y ceremonies asgaya que marquen el dir de viaxe turísticu, el dir al trabayu, el dir al tren a esperar un invitáu, el garrar l'avión, l'entamu de rellaciones ente sexos, etc.; la nuesa vida cotidiana ta enllena de vezos rituales.

En cambiando la sociedad cambien los ritos. Fúndense los viejos, tresfórmense muchos, íguense otros nuevos. Pero hasta los que parecen caltenses son ya otros ritos; tienen otro significáu, corresponden a otra estructura social, clasifiquen y estremen otras entidades culturales. «Ces rites sont comme les noms propres, ils ont perdu le sens que la société autrefois leur assignait... ils ont acquis d'autres significations» (Zonabend, 1986, p. 180). Y el procesu de cambiu resulta que ye tan irreversible como lentu; mientras la xente nueva vive ya n'otru mundu ritual, los viejos compórtense según les pautes surdies cuantayá. El conflictu resulta, entós, inevitable hasta atopar un nuevu equilibriu.

N O T E S

- (1) Marcel Mauss, 1979, «*Ensayo sobre los dones*».
- (2) J. M.^a Flórez, 1989 (1923), p. 32.
- (3) Referencies so estes esperiencias perinteresantes en V. Rodríguez Hevia, 1987 y 1990.
- (4) Pa un estudiu so la importancia d'esti principiu en desanicu de delles actividaes económiques, R. González-Quevedo, 1987 a.
- (5) Sol tema del antiritualismu o antiformalismu, M. Douglas, 1970.

B I B L I O G R A F Í A

- ACEVEDO Y HUELVES, B., 1985 (1893). «*Los vaqueiros de alzada*». Xixón. Ediciones GH.
- ADLER, A., 1979. «*Le dédoublement rituel de la personne du roi*». En M. Izard y P. Smith, eds. «*La fonction symbolique*». París. Gallimard.
- BANTON, M., ed. 1965. «*Anthropological approaches to the study of religion*». Londres, 1965.
- BERGER, B. M., 1981. «*The survival of a counterculture: ideological work and everyday life among rural communards*». Berkeley. University of California Press.
- BERGER, B. M., 1981. «*The survival of a countercultures ideological work and everyday life among rural communards*». Berkeley. University of California Press.
- BETTELHEIM, B., 1954. «*Symbolic wounds, puberty rites and the envious male*». Nueva York. Free Press of Glencoe.
- CABAL, C., 1983. «*La mitología asturiana*». Uviéu. IDEA.

- CARTRY, M., 1979. «*Du village a la brousse ou le retour de la question*». En M. Izard y P. Smith, eds. «*La fonction symbolique*». Paris. Gallimard.
- CENTLIVRES, P., 1986. «*Rites de passage: changement, opposition et contra culture*». En P. Centlivres y J. Hainard, eds. «*Les rites de passage aujourd'hui*». Lausanne. Ed. L'Age d'Homme.
- DE LLANO, A., 1977. «*Del folklore asturiano*». Uviéu. IDEA.
- DOUGLAS, M., 1970. «*Natural Symbols*». Harmondsworth. Penguin.
- DOUGLAS, M., 1975. «*Inplicit meanings*». Londres. Routledge & Kegan
- DURKHEIM, E., 1912. «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*». Paris. Alcan.
- FERNÁNDEZ CONDE, J. y SANTOS, M., 1988. «*El aguinaldo como rito de paso. Análisis fenomenológico*». Uviéu. Lletres Asturianas, 30.
- FERNÁNDEZ PÉREZ, A., 1989. «*La persistencia de comportamientos tradicionales ante la muerte; la caridad de los difuntos, un ejemplo localizado en Matalavilla*». Uviéu. Lletres Asturianas, 31.
- FLÓREZ Y GONZÁLEZ, J. M.^a, 1989 (1923). «*Composiciones en dialecto vaqueiro*». Cangas del Narcea. Arbás Ediciones.
- FIRTH, R., 1967. «*Tikopia ritual and belief*». Londres. Allen & Unwin.
- FIRTH, R., 1970. «*Rank and religion in Tikopia*». Londres. Allen & Unwin.
- GEERTZ, C., 1988. «*La interpretación de las culturas*». Barcelona. Ed. Gedisa.
- GIUCKMAN, M., 1954. «*Rituals of rebellion in south-east Africa*». Manchester. Manchester University Press.
- GLUCKMAN, M., ed., 1962. «*Essays on the ritual of social relations*». Manchester. Manchester University Press.
- GLUCKMAN, M., 1963. «*Order and rebellion in tribal Africa*». Londres. Cohen & West.
- GONZÁLEZ - QUEVEDO, R., 1987 a. «*Desaniciu cultural ya decision making*». Uviéu. Lletres Asturianas, 26.
- GONZÁLEZ - QUEVEDO, R., 1987 b. «*Agricultura y ganadería en Asturias*». Xixón. Silverio Cañada, ed. Enciclopedia Temática de Asturias, 8, pp. 127-190.
- GONZÁLEZ - QUEVEDO, R., 1988. «*Mitos y creencias*». Xixón. Silverio Cañada, ed. Enciclopedia Temática de Asturias, 9, pp. 65-100.
- HOMANS, G., 1941. «*Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*». American Anthropologist, XLIII.
- IZARD, M. y SMITH, P., eds. 1979. «*La fonction symbolique*». Paris. Gallimard.
- LA FONTAINE, J., ed. 1972. «*The interpretation of ritual*». Londres. Tavistock.
- LEACH, E., 1971. «*Replanteamiento de la antropología*». Barcelona. Seix Barral.
- LEACH, E., 1978. «*Cultura y comunicación*». Madrid. Siglo XXI.
- LÉVI - STRAUSS, C., «*Antropología estructural*». Barcelona. Paidós.
- LÉVI - STRAUSS, C., 1964. «*El pensamiento salvaje*». México. F. C. E.
- LÉVI - STRAUSS, C., 1981. «*El hombre desnudo*». México. Siglo XXI.
- MALINOWSKI, B., 1977. «*El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*». Barcelona. Labor.

- MAUSS, M., 1910. «*Les rites de passage (compte-rendue critique)*». L'Année Sociologique, 11.
- MAUSS, M., 1979. «*Sociología y Antropología*». Madrid. Tecnos.
- MIDDLETON, J., 1960. «*Lugbara Religion*». Londres. Oxford University Press.
- MIDDLETON, J., ed. 1967. «*Gods and Rituals*». Nueva York. The Natural History Press.
- RADCLIFFE - BROWN, A. R., 1952. «*Structure and function in primitive society*». Londres. Cohen & West.
- RAPPAPORT, R., 1968. «*Pigs for the ancestors*». New Haven. Yale University Press.
- RODRÍGUEZ HEVIA, V., 1987. «*L'antroxu na parroquia Cocañín*». Uviéu. Lletres Asturianas, 26.
- RODRÍGUEZ HEVA, V., 1990. «*Carnaval y teatro popular*». En «*Iniciativas educativas para el final de una década*». Madrid. Premios F. Giner de los Ríos, Fundación Banco Exterior.
- RÓHEIM, G., 1949. «*The origin and function of culture*». Nueva York. Nervous and mental disease monographs, 69.
- ROSALDO, M. y ATKINSON, J., 1975. «*Man the hunter and woman: metaphors for the sexes in Ilongot magical spells*». En R. Willis, ed. «*The interpretation of symbolism*». Londres. Malaby Press.
- SCHEFF, T., 1977. «*The distancing of emotion in ritual*». Current Anthropology, XVIII, 3.
- SMITH, W. J., 1969. «*Aspects de l'organisation des rites*». En M. Izard y P. Smith, eds. «*La fonction symbolique*». París. Gallimard.
- SOUTHALL, A., 1972. «*Twinship and symbolic structure*». En J. La Fontaine, ed. «*The interpretation of ritual*». Londres. Tavistock.
- TURNER, V., 1980. «*La selva de los símbolos*». Madrid. Siglo XXI.
- TURNER, V., 1988. «*El proceso ritual*». Madrid. Taurus.
- VAN GENNEP, A., 1943. «*Manuel de folklore français contemporain*». 1. París. A. Picard.
- VAN GENNEP, A., 1986. «*Los ritos de paso*». Madrid. Taurus.
- ZONABEND, F., 1986. «*Rites et vie quotidienne*». En P. Centlivres y J. Hainard, eds. «*Les rites de passage aujourd'hui*». Lausanne. Ed. L'Age d'Homme.

* * *