

El rito

(Le rite: Piège à pensée, ou piège pour la pensée)

POR
JEAN CUISENIER

Al comenzar un análisis del rito no puede evitarse la pregunta de si debe distinguirse entre el rito y la ceremonia, tal como estas palabras sugieren. Así, el término rito serviría para denotar los usos más o menos codificados relativos al culto en el campo de la práctica religiosa; el término ceremonia designaría los usos, también más o menos codificados, que prevalecen en otros campos de las prácticas sociales y, en general, de la comunicación social¹. La distinción es frágil, pues bien se advierte que hay ritos cívicos, como por ejemplo los que se han desarrollado en la Unión Soviética², sin connotaciones religiosas manifiestas y que, al revés, las ceremonias religiosas merecen su nombre y difícilmente pueden reducirse a actos de comunicación social. La tradición sociológica francesa, de Durkheim a Lévi-Strauss pasando por Van Gennep, no insiste en la dualidad de estas palabras. Su atención se concentra más bien, cuando es cuestión de ritos, en el análisis de prácticas prescritas o prohibidas, unidas a creencias, ceremonias y fiestas indistintamente religiosas o profanas. Pero la tradición sociológica no es la única, en Francia, que ofrece una reflexión para interpretar el rito. La psicología social, el psicoanálisis, la etnología, cada una según su objeto específico, desarrollan maneras distintas de comprender los fenómenos rituales³. En la medida en que las dos primeras se proponen investigar el sentido de vivencias o conductas individuales, es posible referirse a sus resultados centrandó la investigación sobre la lógica social de las prácticas rituales. En cuanto a la etología, que extiende al comportamiento de los animales un concepto elaborado ordinariamente para entender las conductas humanas⁴, por razones de método apartaré cualquier interpretación del rito que pretendiera hacer a éste inteligible reduciéndolo a modelos de comportamiento prehumanos. Así, según la tradición inaugurada por Durkheim y Mauss, proseguida por Van Gennep e ilustrada por Lévi-Strauss, voy a preguntarme en qué medida el pensamiento sumido en las actividades rituales se deja prender en la trampa que le han tendido, o bien cae en

otra trampa más temible todavía, si se trata al rito como un engaño al pensamiento.

A tal efecto, tomaré la cuestión del rito en el estado en que la deja Lévi-Strauss, en su comentario final de *El hombre desnudo*. Confrontaré la interpretación que sugiere a base de sus datos amerindianos, con otra serie de datos europeos recogidos por mí en Rumania. Una pregunta sobre los límites de validez de teorías del rito como la de Lévi-Strauss será objeto de mi primera indagación.

Para continuar, detallaré en parte la interpretación de los atributos, de las actividades y de las tareas efectivas de un actor central para la ejecución del rito del casamiento en ciertas regiones de Rumania, el *rinduitor* o regulador. Esta será mi segunda explicación.

Habiendo reunido los elementos pertinentes puede llevarse adelante el análisis del rito, tal como lo desempeña dicho regulador. ¿Sería este actor social un mercader de ilusión? ¿Sería víctima de un engaño, como los otros actores del rito? En materia de ritos, ¿hay ilusión o engaño? El rito, en suma, ¿no sirve a más finalidades que al pensamiento? Tal será la última pregunta a la que intentaré responder en conclusión.

* * *

Sabemos que todas las creencias religiosas, según Durkheim, se fundan en la separación de lo profano y de lo sagrado. Consisten «en representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que aquéllas sostienen entre sí y con las cosas profanas... los ritos son las reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas»⁵. Pero bajo esta función manifiesta de regulación de los comportamientos, que tiende a unir los fieles a su dios, los ritos cumplen también una función latente: estrechan los lazos que unen los individuos a la sociedad, de la cual la divinidad es la expresión figurada. La tecnología religiosa con todas sus manipulaciones, toda su materialidad, en el fondo no es más que una especie de mecánica mística, cuyas operaciones disimulan otras tantas acciones que tienden a disciplinar las conciencias. Ahí vemos introducida, por Durkheim mismo, la idea de un disimulo, por el rito, de las operaciones del pensamiento. Así queda definida para la sociología de Durkheim la tarea de un análisis del rito: denunciar estas simulaciones, restituir el pensamiento a sus pasos originales.

Lévi-Strauss en esto todavía llega más lejos. Pues si Durkheim sostiene que las operaciones rituales son fundamentalmente operaciones mentales, es para añadir en seguida que estas operaciones tienen por efecto confortar los sentimientos, suscitar las emociones, o sea, en ciertas circunstancias de la vida de las sociedades, provocar una efervescencia regeneradora. En el camino abierto por Durkheim, Lévi-Strauss pretende ir más lejos. «Me ocupo en discernir (escribe al final del *Hombre desnudo*) tras las manifestaciones de la vida afectiva, el

efecto indirecto de alteraciones sobrevenidas en el curso normal de operaciones del intelecto, más que de reconocer fenómenos secundarios en relación con la afectividad en las operaciones del intelecto»⁶. Los sentimientos y las emociones que se adueñan de los actores de una secuencia ritual tienen que comprenderse por lo que seguramente son. Pero eso no impide que al considerar el ritual en sí y por sí mismo sea preciso decir que «consiste en palabras proferidas, gestos realizados, objetos manipulados»⁷. De hecho, en todas las operaciones relativas a esas palabras, a esos gestos y a esos objetos, «el ritual recurre constantemente a dos procedimientos, por una parte el troceado, por otra parte, la repetición»⁸.

Los análisis de Lévi-Strauss en las *Mitológicas* son demasiado conocidos para que haya necesidad de recordarlos. Baste aquí sacar la conclusión sobre el rito, no sin subrayar los juicios de valor depreciativos que aquélla expresa tan vigorosamente. «Al dividir en operaciones que detallan al infinito y repite sin cansarse, el ritual experimenta un remiendo minucioso, tapa intersticios y alimenta así la ilusión de que es posible progresar contra el sentido del mito, rehacer lo continuo a partir de lo discontinuo. Su preocupación maniaca de verificar por la división y de multiplicar por la repetición, las más pequeñas unidades constitutivas de lo vivido, traduce una necesidad apremiante de garantía contra todo corte o interrupción eventual que comprometería el desarrollo del relato... En suma, la oposición entre el rito y el mito es la del vivir y del pensar, y el ritual representa una degeneración del pensamiento consentida a expensas de la vida»⁹. Se comprende, tras un análisis y juicios semejantes, que algunos, como Pierre Smith, hayan creído poder ir todavía más lejos y sostener que «el pensamiento sumido en las actividades rituales se deje prender así en la red que le tienden y que no es finalmente más que su propia red»¹⁰. ¿Cuál es esta trampa? Hay que decirlo, y Pierre Smith lo dice en efecto: es el *ilusionismo* y la *simulación*¹¹.

Esta manera de denunciar la ilusión ritual se apoya tradicionalmente sobre datos etnográficos procedentes de sociedades como las amerindias, caso de Lévi-Strauss. Pero los datos etnográficos procedentes de sociedades complejas con gran desarrollo histórico, tal como las sociedades indias o chinas y como las sociedades europeas, ¿convalidan una teoría semejante del rito? Al denunciar tan vigorosamente la desorientación del pensamiento por el rito, es decir, las trampas que acechan al pensamiento por adhesión al rito, ¿no se da pretexto a la crítica para ligar tales formulaciones al proyecto existencial del etnólogo, que preferiría operar sobre sociedades exóticas para tomar mayor distancia en relación con su propia sociedad, antes que operar en su propia sociedad para hacer el funcionamiento más inteligible y, en caso necesario, intervenir en el curso de su historia? Como sugieren los textos de Lévi-Strauss¹² y Michel Leiris¹³, ¿quedaría entonces la tarea reducida a tomar la teoría del rito según se formula en *Las formas elementales de la vida religiosa*, al final de *El hombre desnudo*, como

«una tentativa perdida, siempre encaminada al fracaso, para restablecer la continuidad de un vivir desmantelado por efecto del esquematismo que ha sustituido a la especulación mítica»?¹⁴. ¿Los ritos practicados en las sociedades europeas se prestan a semejantes análisis? ¿Estos análisis descubren verdaderamente su esencia? De tratarlo así, ¿no cae el antropólogo en otro engaño, el de rechazar la connivencia, sin la cual la adhesión no puede darse, aunque parezca entonces ilusión y simulación?

Los datos que voy a reflejar para poner a prueba la teoría del rito de Strauss no tienen nada de excepcional. No se trata ni de ritos de investiduras reales, como entre los Ndembu de Zambia estudiados por Turner¹⁵, ni de rituales religiosos tan extraordinarios como los pintados en las *Visiones secretas del quinto Dalai Lama* recién publicados¹⁶, ni siquiera de rituales harto conocidos, pero raramente practicados hoy día con toda la pompa de antes, como los de la fundación de iglesias¹⁷. Voy a elegir a propósito unos rituales «ordinarios», entendiéndolo por tales los que se practican corrientemente como saben los actores y los principales participantes, susceptibles de transformaciones, comentarios o conciertos. Así podrían ser los rituales de ceremonias cívicas, con sus cortejos, sus slogans y sus alocuciones; así los de manifestaciones deportivas con su preparación, su celebración, su efervescencia; los de ceremonias religiosas, con su forma canónica, sus variaciones, sus expresiones carismáticas, y las inmensas semejanzas a que dan lugar. En todos estos casos, la actividad ritual no es ni *popular*, en el sentido de que su contenido y sus formas procedieran de fuentes distintas de los modelos eruditos que rigen a veces tales manifestaciones¹⁸, ni *elitista*, en el sentido de quedar reservados a un pequeño número de privilegiados por la fortuna, por el nacimiento o por pertenecer a un partido político¹⁹. Dicha actividad es *ordinaria*, porque concierne a la mayoría de los miembros de una sociedad y guarda cierta forma canónica a través de la variedad de sus manifestaciones, según sean los grupos, las clases o las circunstancias donde se ejerce.

Los ritos de transición están en este caso y responden al objetivo que me he propuesto alcanzar aquí. Entre ellos el casamiento da motivo a amplios desarrollos. No falta la documentación histórica para apreciar la evolución de sus formas²⁰, abundan las apuntaciones folklorísticas, aunque su utilización requiera muchas precauciones²¹, las investigaciones etnográficas son más raras, pero las mejores logran referir la actividad ritual propiamente dicha al funcionamiento de la alianza y de la filiación²². ¿Qué sucede, pues, con los ritos de casamiento si se pretende analizarlos como sugiere Lévi-Strauss, cuando se toma por campo de observaciones etnográficas algún pueblo de Europa Central, en un país socialista, donde hay probabilidad de encontrar una actividad ritual tradicional todavía llena de vida, sujeta a los mayores cambios, expuesta a las mayores contradicciones? Una actividad ritual que implica poco a poco a toda una población que obliga a cada uno de sus

miembros a tomar postura, a dar o rechazar su adhesión, una actividad ritual, en suma, muy *ordinaria*.

Voy a referirme a los datos etnográficos que he recogido en Sucevitsa, en Moldavia rumana, en Dobritsa, en Oltenia, y en Sirbi, en el Maramurés, con los consejos de Mihai Pop²³ a los que me remito, no sin resumirlos rigurosamente, pues un libro entero no bastaría para presentar los datos de un solo casamiento y hacer su análisis. He tenido ocasión de utilizar parte de estos datos para interpretar los rituales de la muerte en Rumania²⁴ y los del nacimiento en Oltenia²⁵, tan rica es la sustancia que ofrecen a la interpretación.

Rumania, país socialista, ha colectivizado la mayoría de las tierras, un 95 %, y el poder actual de Ceacescu supone la *sistematización* agraria, la destrucción de millares de pueblos y de iglesias, para reorganizar todavía más radicalmente el funcionamiento del sistema económico²⁶. Cuando hice mis investigaciones subsistía la vida tradicional en Sirbi, en el Maramurés, alrededor de la iglesia y de la plaza donde los domingos se baila la Hora: los campesinos como particulares vivían del pastoreo del cordero, de pequeños cultivos y del trabajo en los bosques comunales. En Dobritsa, en Oltenia, donde predomina la viticultura, coexisten y se completan dos regímenes de producción, el cooperativo, para la mayoría de los viñedos, y el privado, para pequeñas parcelas, aparte del apreciable complemento que obtienen los campesinos por el pastoreo en el monte. En Sucevitsa, en Moldavia-Bukovina, la colectivización de tierras deja poco margen a una actividad agrícola privada, a no ser los recursos del bosque y del pastoreo. Pero la diferencia más pertinente para mi objeto es que de los tres pueblos, los dos primeros, Sirbi y Dobritsa, tienen una iglesia parroquial ordinaria con oficios muy frecuentados, con un pope que reside en el mismo centro (Dobritsa) o en sus cercanías (Sirbi), mientras que la tercera, Sucevitsa, tiene también su iglesia parroquial y su pope, pero sobre todo es la sede de un monasterio que ha desempeñado un papel importante en la historia de los principados rumanos, y que aún hoy permanece activo y poderoso. En consecuencia, puede preguntarse en qué medida la desigual empresa de la iglesia oficial, de sus instituciones y su liturgia, determinan o no diferencias en la práctica, los ritos y las creencias asociadas al casamiento, o si estas diferencias están relacionadas con variaciones regionales que habría que interpretar de otro modo. ¿Cuál era, pues, esta ritualidad ordinaria, tal como se ofrecía recientemente a la interpretación?

Como en el resto de Europa, los ritos del casamiento en Rumania se componen de secuencias que, siguiendo a Van Gennep, se pueden calificar con exactitud de preliminares y otras de postliminares²⁷, en torno a un núcleo central que en verdad requiere la mayor atención. Así, las prácticas y los sentimientos que se desarrollan para la elección del conjunto, los primeros encuentros y los juegos amorosos que se insinúan entre posibles candidatos, las tácticas que se elaboran en las familias para garantizar o reformar los acuerdos previos a las capitu-

laciones mismas, que van a formalizar el resultado y que abren paso al gran ritual de las bodas propiamente dichas, todos estos usos, estas prácticas, estos sentimientos y estos cálculos, todos esos pequeños dramas y ese gran teatro, tal como lo he examinado en otro lugar²⁸, todo eso puede dejarse, por razones de método, fuera del campo que se analiza, como algo ciertamente preliminar. Lo mismo es aplicable a los usos y costumbres que siguen a las secuencias centrales de la boda propiamente dicha, como la visita que la madre de la recién casada debe hacer ritualmente a su hija, siempre después de la boda, y las visitas que los recién casados deben hacer ritualmente a sus familias una semana después. Estas prácticas son verdaderamente postliminarias y aunque estén llenas de significación por los mensajes intercambiados de una y otra parte, se puede también suspender su análisis por razones de método. Esto se justifica, además, por la misma práctica social, que identifica tales secuencias, las descompone y da un nombre, pero, sobre todo, porque atribuye a agentes especializados los papeles eminentes en las secuencias del grupo central. El pope en la iglesia y el regulador en todo lo demás.

En Sucevitsa, como en Dobritsa y en Sirbi, la ceremonia religiosa sigue una forma canónica, la de la iglesia ortodoxa rumana, cuyo rito admite pocas variantes. Mientras que en el siglo IV la Iglesia romana cristianizaba el rito antiguo de la *velatio* de la esposa, la imposición del velo, mediante la intervención del cura *inter missarum solemnias*, en medio de las solemnidades de las misas, las Iglesias de Oriente adoptaban como rito específico del matrimonio la antigua costumbre de la coronación de los esposos. «Lo mismo que *nubere*, velar, en latín ya significaba casar, el verbo coronar ha tomado en griego una significación idéntica, y el ritual bizantino del casamiento lleva el título de *ακολουθια του στεφασιοπατος*»²⁹. Y, de hecho, el pope de Sucevitsa se conforma escrupulosamente al rito, como he podido comprobar yo mismo. A ejemplo de sus predecesores desde hace mil años, celebra el mismo día la liturgia de los esponsales y la del casamiento; cambio de consentimientos y bendición de anillos para la primera, coronación de los esposos para la segunda, seguida de una ronda solemne. El formulario admite a las iglesias de Oriente mayor variación que a la Iglesia romana: hay lecturas, salmos, oraciones de súplica y las de bendición. Se añade una homilía más libre de forma, ocasión para que el pope exhorte a los esposos a la práctica de las virtudes³⁰.

La ceremonia apenas dura una hora. Todos, el cura, los novios, padres, padrinos de boda, parientes y amigos conocen la forma y propósitos, realizan los gestos prescritos y pronuncian las palabras precisas, cantan y responden según el uso ancestral. Ahí están los libros, antiguos manuscritos, impresos y reimpresos a lo largo de cuatro siglos, que fijan el ritual, es decir, el orden de las operaciones a ejecutar, y el formulario, el texto de las palabras que han de pronunciarse. Uno y otro tienen una estabilidad garantizada por la autoridad superior que los ha concebido, que vela por su respetabilidad y que sólo

procede a arreglos ligeros en forma solemne. ¿Cómo descifran los mensajes intercambiados los participantes? ¿De qué código disponen a tal efecto? Los recién casados y sus amigos de edades parecidas, ¿dan a los gestos que ejecutan, a las palabras que pronuncian, a esta imposición de corona y a esta danza realizada, les dan el mismo sentido que sus padres y sus padrinos más viejos, de los cuales algunos participaron en la guerra nacional contra los alemanes, otros apoyaban el régimen actual y otros lo discuten y aún lo rechazan? Las lecturas hablan del hombre y de la mujer, pero también de Abraham y de Moisés y de un Dios Todo Poderoso que escucha las oraciones y que reparte la abundancia. El aparato de la Iglesia apenas influye en la Rumania de hoy, y sus príncipes carecen de poderes; pero, ¿qué sucede con el aparato del Partido, con su Secretario General, el Presidente? ¿No es acaso un Señor Todo Poderoso, con facultades suficientes, al menos, para hacer desaparecer de esos millares de pueblos, en nombre de su religión, la *sistematización*? Esto todo el mundo lo sabe allí. ¿Qué es lo que viene a significarse para quienes entiendan esas palabras del formulario, pronunciadas hoy en Sucevitsa, en la pequeña iglesia parroquial, en la ceremonia de la boda? En las inmediaciones de este poderoso monasterio construido gracias a las munificencias del príncipe Movila, cuya efigie preside en la plaza, ¿cómo la imagen del Dios Pantocrator brilla también en su lugar según un programa iconográfico inmutable? ³¹.

Eso no es todo. El formulario tiene precisiones que no engañan. Desde la liturgia de los esposables, que forma la secuencia liminar de la ceremonia religiosa del casamiento, recordémoslo, el cura repite el versículo de la Biblia «Creced y multiplicaos y dominad en la tierra»; es una injunción. El texto prosigue y se refiere a la acción divina «Tú, al abrir el seno de Sara, has bendecido a tu servidor Abraham y le has hecho padre de una multitud de naciones, has concedido Isaac a Rebeca y has bendecido su maternidad; has unido a José y Aseneth y les has dado por hijos a Efrén y Manasé, etc...». He ahí el procedimiento de la repetición que señala Lévi-Strauss, no sin dar a su frase una intención peyorativa, ni sin dejar en la sombra la calidad poética del texto, que en parte se refuerza precisamente por la repetición, sin perder nada en claridad. Poco después, siguiendo la liturgia del casamiento, el formulario es igualmente directo: «Esposo, que seas magnificado como Abraham, bendecido como Isaac, y multiplícate como Jacob, etc... Y tú, esposa que seas magnificada como Sara, alborozada como Rebeca, multiplícate como Raquel, etc...» Los jóvenes Mihail y Aspasia, cuya boda pude presenciar y registrar, ¿cómo descifrabán esas frases, en los tiempos rumanos de obligado control de los nacimientos y descenso colectivo de la demografía? Seguramente no les hacía falta código para traducir semejante lenguaje y comprender la prescripción, mientras con la corona en la cabeza y entre vapores del incienso escuchan el mensaje milenario que recita el cura revestido de oros. Los hijos, si vienen al mundo un día, ¿serán para ellos esta

bendición que el cura les anuncia? ¿Cómo podría entenderse el sentido de las palabras pronunciadas en este lugar y en esta circunstancia si los jóvenes no las situaran en un universo del discurso, a pesar de su forma canónica, en la proximidad de las conversaciones con sus padres, sus hermanos y hermanas casados y los amigos a su alrededor, entre los cuales se sabe hay quien rechaza toda descendencia, mientras que otros se han propuesto limitar su progenitura a un hijo, máximo a dos? Con todo ello, ¿qué eficacia han de atribuir a la inyunción que escuchan?

El análisis de un ritual tan común como el del casamiento, apenas progresa sin colocar la ceremonia religiosa en el conjunto de las secuencias ceremoniales a las que pertenece, ocupando la posición central. Ahora bien, en Sucevitsa y en los pueblos del contorno, a diferencia de lo que ocurre en otras regiones de Rumania, como Maramurés u Oltenia, este conjunto de secuencias en todo comparable a los conjuntos vecinos, queda articulado con minucioso cuidado gracias a una institución específica, la institución del *rinduitor* o regulador. Pasemos ahora a describir brevemente esa institución.

* * *

El *rinduitor* no interviene ni en los ritos preliminares ni en los ritos postliminares. Contribuye a fijar así la parte central del ritual, para las tareas que se le han confiado, y a distinguirla de las partes anexas. Hasta fecha reciente, anterior a los cambios de que hablaré más adelante, este ritual se componía canónicamente de una decena de secuencias bien identificadas. Hélas aquí resumidas muy brevemente, con indicación de las operaciones que realiza el *rinduitor* actualmente. Más adelante indicaré las variantes útiles para facilitar la interpretación.

1. El *rinduitor* va a la casa de los padres del novio, agrupa a los *vatajei*, los amigos del novio (alguno de los cuales pudo ser pretendiente a la mano de la novia), los mismos que el día precedente cumplieron la misión ceremonial de anunciar el casamiento y convidar a los invitados. Reúne a los músicos y manda instalar a todo elemento masculino, en *faietoani* (faetones, antes en tartanas) para ir a casa de los padres de la novia, en busca de la *zestra* o dote.

2. El cortejo se presenta en el portal de la casa de los que entregan la mujer, limitado por un círculo de maderos y *buhás*, pinos adornados. Dirigidos por el *rinduitor*, los jóvenes cantan: «Vamos de caza/Perseguimos una pieza/Y esta pieza se esconde en vuestra casa/Somos cazadores/Venimos de lejos con nuestros fusiles/Dadnos el hada del bosque/Que se ha escondido en esta casa». Los que entregan abren entonces el portal, aparece la novia, besa al novio y se invita a entrar a los cazadores.

3. El *rinduitor* hace los preparativos para uno de los dos actos principales de su oficio. Sitúa a todos en un cuadrado, coloca una alfombra, pone a la novia de rodillas, el novio de pie, apoyando su

mano en el hombro, ambos frente al sol naciente; los padres sentados en sillas ante sus hijos. Luego recita el *iertaciune* de la *zestra*, el perdón de la dote, extenso texto en verso, mediante el que pide en nombre de la novia, el perdón de los padres. Texto cosmológico en verdad que evoca la creación del mundo y la sucesión de las generaciones. Después habla en nombre de la novia: «Mi corazón solloza/Madre querida, porque te dejo/Me has cuidado como una flor...». La novia se levanta llorando cuando él pronuncia estas palabras: «La novia se levantará/La mano de padre y madre, de los parientes, de los amigos besará/El novio hará lo mismo/Y la música tocará una canción de *iale* (pena)». El *rinduitor* habla y las cosas se van haciendo.

4. La secuencia siguiente no está menos dramatizada. Una vez pedido el perdón, los *vatajei*, los jóvenes del bando de los cazadores, se precipitan sobre el baúl de la novia, que contiene su dote, mientras que unos *flacai*, hermanos menores de la novia o muchachos del bando de los que entregan, hacen ademanes de oponerse, hasta que el *rinduitor* pone fin a la escena haciendo que los *vatajei* paguen una cantidad convenida. Estos se apoderan del baúl entonces, lo muestran en triunfo y entregan a las *druste*, las jóvenes del bando que da y a las mujeres de la casa, los almohadones y las alfombras que habían traído con tal objeto. Estas últimas se alinean junto a los regalos rituales, mientras que el cortejo nupcial se agita con todo el mobiliario y el ganado que forma la dote, «para que se vea». Los novios suben juntos en un faetón, sosteniendo cada uno un icono en la mano, seguidos por un carro con el baúl de la dote, mientras lloran las jóvenes y las mujeres de la familia. Pero el cortejo no va lejos. Una vez franqueado el portal queda detenido por la juventud masculina del pueblo que interpone *hulpi*, vallas de maderas adornadas con un *buhas*, pino pequeño adornado que indica con frecuencia la señal de un espacio de ceremonialidad. Ante la parada, el *rinduitor* se adelanta y pregunta: «¿Qué pasa, muchachos?», a lo que responden: «Un poco de *holerca*, aguardiente, por esta joven que os lleváis. Es de nuestra casa, le hemos enseñado a bailar». La negociación se concluye al fijar la cantidad de aguardiente. Cuanto más elevado es el precio, más numerosas son las barreras, mayor el homenaje para la novia. «La *hulpe* es el honor». El cortejo penetra en la casa de los padres del novio o bien en la casa nueva preparada para los casados.

5. De allí se ha de ir al Ayuntamiento, donde se procede al matrimonio civil, sin pompa, y se vuelve a casa. Se come y cada uno va a dormir por separado, la novia en la habitación de su suegra, a menos que la proximidad permitiera a ella y su escolta volver con la familia. Y también cuando se prefiera formalizar el matrimonio civil el domingo por la mañana, antes de la ceremonia religiosa.

6. El domingo por la mañana se dedica a los preparativos en la casa del esposo. Los jóvenes por la parte receptora, las muchachas de la parte que entrega, van llegando hacia el mediodía. Es hora de que el *rinduitor* y la música comparezcan con los *nun mare*, los padrinos de

boda por ambas partes, a quienes fueron a buscar con gran pompa a sus respectivos domicilios. El *rinduitor* organiza de nuevo la *iertaciune*, la secuencia del perdón de la novia. Toma las mismas disposiciones, pronuncia el mismo texto. Después se forma el cortejo para la ceremonia religiosa en la iglesia, el novio y los que reciben, por separado, la novia y los que entregan.

7. En la iglesia, el *rinduitor* sólo interviene a la entrada para situar a los asistentes; a la salida, para velar por la buena disposición de la colación que sirven allí mismo, con la bendición del preste.

8. En seguida, conduce a todo el mundo a la plaza cercana, para abrir la *hora*, la danza. El casado baila con la casada, los padrinos de boda con sus mujeres, los *vatajei* con sus parejas. Todo el mundo baila, excepto los padres del casado que preparan la gran comida nupcial. El *rinduitor* hace continuar el baile el tiempo que considera conveniente: «Bailad, tenemos tiempo sobrado». Después hace parar la música para que se toquen marchas y formar el cortejo que ha de trasladarse a la casa del esposo.

9. En el portal, los parientes de éste entregan el *colac*, pan ritual en forma de anillo, y el *busuioe* como signo de invitación al banquete. Los *vatajei* anuncian la llegada de los recién casados, de los padrinos de la boda y de los principales invitados. El *rinduitor* recibe a unos y otros y los sitúa en su lugar para el banquete. Ha llegado el momento de celebrar *A lega*, la ceremonia de enlace. La casada sale de la habitación de los padres de su marido y ofrece regalos rituales que ella va atando a sus hermanos y hermanas, sus cuñados y cuñadas, sus padrinos y madrinas de boda, sus parientes más lejanos, los vecinos que han ayudado: se trata de paños bordados o de chales, que en principio pueden anudarse.

10. Acabada la ceremonia de anudar, el *rinduitor* ordena el traslado de los músicos que se instalan en una habitación contigua para tocar otras piezas, antes de que empiece la comida. Su tarea consiste ahora en vigilar la distribución del *rachiu*, el vino, hasta la secuencia principal que anuncia el asado. Mientras vienen las carnes asadas, el *rinduitor* se prepara para la secuencia liminar del lavado de manos. Hace venir a la casada con un cántaro de agua y una jofaina, y manda traer dos palmatorias y dos velas, es decir, dos candelabros y dos cirios. Los coloca ante los dos padrinos de boda, los que juntan sus manos por encima de la palangana y la esposa vierte el agua sobre sus manos. Sacan entonces una moneda para la casada, que ésta guarda bajo su camisa. Luego los padrinos, con las manos tan ceremoniosamente lavadas y mojadas, salpican a la casada y los presentes. Entonces les ofrecen una toalla bordada para secarse, la que guardan como regalo. Terminada esta secuencia, el *rinduitor* se dispone a recoger *pahar* dulce, los vasos de vino dulce. Acompañado de un *vatajei* y de la esposa, toma una bandeja, una botella de vino dulce y dos vasos. Se presenta sucesivamente a los padrinos de boda, a los padres y a los invitados para servirles un vaso de vino dulce, cantando: «¿Quién

quiere un vaso de vino dulce? ¿Quién quiere dar la primera piedra para empezar la casa de estos jóvenes, etc.?» Sucesivamente, el padrino, el pariente, el invitado se levanta, recita una fórmula de adhesión, toma un vaso, bebe y deja en la bandeja algún dinero. El *rinduitor* lo recoge, lo cuenta, declara en voz alta el total, para que todos se enteren, y se lo entrega a la casada. Hecho el recorrido completo, los padrinos de boda recuentan el importe de las entregas y el *rinduitor* proclama el resultado, con aplausos de todos. La comida puede terminarse.

11. La casada se retira. Para ella, las mujeres y muchachas, sin que intervenga el *rinduitor*, empieza la secuencia del *imbrodit*, el cambio de indumentaria. Ya ha dejado el traje de soltera, ahora su vestido ceremonial de casada y de reina, para ponerse el de mujer casada. Hay variaciones de una boda a otra, pues la escenografía insiste a veces en lo dramático, otras en lo lírico, pero la música en apoyo de los cantos es siempre una música de *jale*, de nostalgia, de pena. El formulario es de una riqueza sin igual; no es cuestión de buscar lo simbólico, puesto que el *rinduitor* no interviene.

12. La ceremonia puede concluir: El *rinduitor* ordena a los músicos que toquen los acordes de marcha, después las piezas habituales que indican el comienzo del baile, la gran danza colectiva como la de los domingos en la plaza, la *hora* donde se dan vueltas como en el reloj, en el sentido de la trayectoria del sol.

Tales son, pues, las grandes secuencias del rito, en la medida en que interviene el *rinduitor*. Ciertas secuencias, llenas de sentido en relación con el conjunto, no son pertinentes para una interpretación del personaje, tales son los casos de la ceremonia del casamiento civil, la del casamiento religioso o la del cambio de peinado y vestido. Otras secuencias donde interviene poco merecerían mayor desarrollo para explicar el dispositivo simbólico que las informa. Quisiera ahora concentrar la atención sobre el papel social del *rinduitor*.

* * *

La interpretación de los ritos del casamiento a la luz del papel de este personaje nos pone efectivamente en condiciones de contestar a la pregunta que formulé al comienzo: ¿El ritual, en su articulación central, lugar que expresa el sentido, se considera tan sólo como mera trampa o engaño al pensamiento?

Una investigación metódica de la función del *rinduitor* nos conduciría a matizar y perfilar semejante concepción del rito.

1. *El nombre*.—Ya el nombre del personaje está lleno de enseñanzas. El nombre *rinduitor* es raro. No lo encontramos ni en la bibliografía etnográfica, ni en las obras clásicas o las obras literarias sobre bodas en Rumania. A base de mis investigaciones bastante extensas, no parece empleado más que en esta región de Moldavia-Bokovina; convendrá recordar esta rareza un poco más adelante. Su etimología está lejos de carecer de interés. El verbo *a rindui* y el

sustantivo *rinduiala* son más frecuentes. Uno y otro vienen de la raíz *rind* que significa rango, fila, alineado. La expresión *la rind* quiere decir «en fila, en orden». *A rindui* es, pues, «alinear, arreglar, poner en orden», o también «alinear en una sucesión regular», o bien «disponer de cierta manera, poner orden en cierto dominio de actividad», o, en fin, «disponer, fijar, establecer, nombrar a alguno para una función».

Los lingüistas rumanos no han fijado de un modo cierto las relaciones que existen entre el rumano *rind* y el alemán *rang*, que viene de la antigua palabra germánica *renc*, línea de guerreros relacionada con el círculo de los francos *hring*, anillo, y en francés *rang*. No han establecido tampoco relación cierta entre la palabra *rind* y el latín *rega*, primitivo de *regula*, regla o línea recta. La escritura antigua del rumano *rind* era, hasta 1980, *ránd* que los fonéticos hacen derivado de *rega* a través de la secuencia *raenga*, *raeng*, *raend* y, en fin, *ránd*.

Sea lo que quiera de estas etimologías, tanto si se refiere a la raíz *rind*, al germánico *renc* o al latín *regula*, quedan dos ideas cercanas transmitidas por la palabra: el orden por el anillo o el orden por línea recta. *A rindui* es hoy todavía «poner orden según el uso, según la regla». En cuanto al sustantivo *rinduiala*, que está formado del verbo *a rindui* y del sufijo *-eala*, significa un resultado, como las palabras compuestas de la misma forma, así el resultado de poner en orden, según la regla, o el efecto de la orden que ha sido prescrita. La célebre *Descriptio Moldaviae*, de Dimitri Cantenir, emplea precisamente la palabra *rinduiala* para caracterizar el cortejo nupcial al entrar y salir de la iglesia.

Se comprende ahora qué campo semántico queda etiquetado por la palabra *rinduitor*. El personaje a quien se designa es ciertamente un *ordenador*, uno que *face rinduiala*, que pone orden, alguien que debe ordenar, dar órdenes al efecto. Pero además y sobre todo alguien que conoce la *rinduiala*, la regla, la costumbre fija, un experto en derecho consuetudinario.

2. *El oficio, según el oficiante.*—La secuencia esencial del oficio según el oficiante, es la *iertaciune*, la secuencia del perdón. Lo que define al oficiante, aquello en que consiste su competencia, es su capacidad para recitar de una tirada el texto del perdón, sin omitir nada, como debe hacerse según la verdadera costumbre. Y con esta característica de los sistemas rituales, el *rinduitor* en activo de Sucevitsa se complace en decir: «Sé de memoria la *iertaciune*, si no la supiera no sería el *rinduitor*». A causa de esto, porque conoce la fórmula del perdón mejor que cualquier otro, porque sabe recitarla como es debido, ha sido elegido por la población entre todos para ese oficio.

Para el oficiante, las tareas pragmáticas son menos nobles, pero no pueden separarse del oficio. Conciernen a tres dominios de actividad principales: ordenar la música y la marcha de los cortejos; distribuir el vino y vigilar la distribución, recoger el dinero y proclamar el importe

de las entregas. En otros términos, regular los comportamientos estimulados por tres clases de excitación: excitación por el movimiento, por el alcohol, por el dinero.

3. *Elección del oficiante.*—¿Quién elige al oficiante, cómo se hace la elección, cómo llega uno a ser oficiante? Escuchemos al *rinduitor* de Sucevitsa:

«Fue hace algunos años. Había una boda, era ya de noche, llovía y nevaba. Veníamos de la iglesia. Yo iba con mis caballos a la boda, era joven entonces. Y, de repente, el *rinduitor* se sintió enfermo, a causa del agua-nieve y de esta lluvia. Y la boda sin *rinduitor*. El padre de la casada se dijo: “Estoy perdido, ¿qué vamos a hacer?”. El *rinduitor* enfermo dijo: “Tú, quédate, Trajano” (es el nombre del *rinduitor* actual que habla). Me conocía bien, soy espabilado. “Tú, quédate en mi puesto”. “¿Cómo voy a quedarme, cómo sabré lo que tengo que hacer aquí?”. “Bueno, haces esto, de este modo, dispones la mesa, recoges el dinero, todo”. Pues, amigos, allí me quedé, quedé atontado como macho en la pradera. Y pese a la timidez, conseguí salir adelante. A partir de aquel día, todos venían a mí. “Ven también a mi casa”, “ven también a mi casa”. Desde aquel día soy el *rinduitor*.»

Dicho de otro modo: designación por el predecesor, puesta a prueba forzada, demostración pública, competencia reconocida, reputación sostenida por sesiones sucesivas.

4. *Margen de libertad del oficiante.*—El oficiante es experto en derecho consuetudinario, sigue la regla y ordena aplicarla. Sin embargo, ha de tener en cuenta las circunstancias y tomar la iniciativa de ciertas adaptaciones.

Así es cómo el *rinduitor* de Sucevitsa ha cambiado deliberadamente el modelo de una secuencia, según sus propias palabras. Evoca la secuencia del *paharul dulce*, la copa de vino dulce. Antes, dice, el *rinduitor* pasaba con la copa y recogía el dinero, volviendo a la mesa del uno al otro. Después ponía el dinero ante el *nun*, el padrino de la boda, en un plato. El *nun* tenía dos platos, uno sobre otro, que destapaba para meter el dinero. Asistí un día a una boda (todavía no era *rinduitor*) y en tal momento vi que se hacían cosas no del todo conformes a la regla, cosas que no me gustaban. Al hacerme *rinduitor* me he dicho: Así no, vamos a cambiar de modelo (sic). La casada será la que tome y guarde el dinero mientras se recoge. Yo he cambiado la costumbre: que sea ahora la casada quien lo toma y a quien se da».

5. *Cambios en el oficio.*—En su estado actual, el oficio de *rinduitor* resulta de transformaciones de las que todos los que intervienen tienen mayor o menor conocimiento. El tema de cambios en la dramaturgia de las bodas se encuentra constantemente en las conversaciones, tanto de los recién casados, como de sus padres, del *rinduitor* en activo o de sus dos predecesores. Es difícil apreciar la cronología de las modificaciones introducidas en la dramaturgia y en el oficio, pues la única oposición pertinente entre dos estados del ritual,

para la población afectada, no es más que la oposición entre «lo que ahora se hace» y «lo que se hacía antes». Pero no por eso la dirección según la cual han variado los actos y las palabras es menos clara: el *rinduitor* se encarga cada vez más completamente de la ordenación de la ceremonia y el oficio de la palabra, mientras que los demás llamados a intervenir van cediendo sus papeles activos y dejan de pronunciar las fórmulas que debían proclamar o cantar.

Podría multiplicar los ejemplos, pero sólo citaré tres. La secuencia de la *hulpe*, la barrera, muy conocida en el folklore de los países europeos, antes se desempeñaba directamente por los actores. La palabra *hulp*, en rumano normal, *vulpe*, significa en latín *vulpis*, zorro. Pero la palabra *goupil*, masculino en francés, es de género femenino en lengua rumana. El conjunto de las connotaciones que se siguen al recitar las fórmulas es, por tanto, diferente en francés y en rumano. La identificación entre la que va a casarse y una zorra se facilita y los textos se valen del doble sentido. La negociación ceremonial entre los receptores de la mujer y los donadores se hacían sin intervención de oficiante especializado. Cada parte mantenía sus peticiones y derechos y llegaba ritualmente al acuerdo.

La secuencia central de la *iertaciune*, la petición de perdón, debiera analizarse desde muy cerca en esta perspectiva. Antes, eran los futuros esposos, marido y mujer, quienes pedían perdón a sus padres, según una fórmula sencilla en verso. Ahora la petición de perdón la recita el *rinduitor* en nombre de los recién casados, según texto largo y complejo, tan largo como un texto mitológico de la antigüedad, si cabe hacer una comparación semejante, o como un texto litúrgico de la iglesia ortodoxa, si nos conformamos con una comparación simple. Todo pasa como si el *rinduitor* hubiera tomado la palabra en beneficio de su oficio, reduciendo al silencio a los principales actores. Salvo que haya ocurrido lo contrario: éstos habrían renunciado a su papel en escenario tan complejo como el de las bodas, y a aprenderse de memoria las fórmulas fijadas por un ceremonial tan exigente. Es probable que ambos movimientos hayan contribuido y que las mismas razones sociales hayan motivado el cambio.

Pero el tercer ejemplo todavía es más característico. El *rinduitor* no solamente ha monopolizado el oficio de la palabra por la posesión de las fórmulas, sino que ha desposeído a los receptores y los donadores de dos poderes principales: el mando sobre el consumo de alcohol y lo relativo a la circulación del dinero. En efecto, es él quien ahora distribuye el *rachiu* y custodia la provisión. Es él quien hace que el dinero pase directamente al bolso de la casada y no al de los padrinos que lo recibirían en su nombre. Es un cambio deliberado y lleno de sentido, según quedó apuntado, que puede interpretarse también como un abandono, por parte de los actores en la ceremonia, de aquellos poderes que la evolución de las costumbres ya no les permitía ejercer, pues el consumo de alcohol es una práctica peligrosa, y el manejo de dinero tiene sus riesgos en una economía monetaria.

6. *Hacia la especialización.*—Los cambios en el oficio del *rinduitor* van todos en la misma dirección: una extensión mayor del campo de competencias, una responsabilidad en aumento a causa del ejercicio de esas competencias. De ahí resulta un oficio más especializado, que se aproxima, para la parte profana de la ceremonia, al oficio del cura en la parte religiosa. El formulario se convierte en verdadero ministerio de la palabra y el ceremonial se asemeja a un ritual eclesiástico.

¿Ha de verse en esta especialización el efecto de empuje que ejerce la liturgia religiosa y la ejemplaridad del modelo monacal? El formulario empleado en la ceremonia profana, ¿deriva del formulario que se usa en la ceremonia religiosa? O bien, ¿proceden uno y otro de las mismas fuentes lejanas, con la sola diferencia de que uno, el profano, no ha dejado trazas de su historia por escrito, mientras que el otro, el sagrado, ha depositado la sucesión de sus estados en estratos múltiples? Los eruditos y folkloristas rumanos no dejan de subrayar el parentesco de estos rituales con los de la antigua Grecia, sin que hasta ahora hayan producido pruebas convincentes.

Por mi parte, observo que la misma especialización se ha producido en Sucevitsa para otro gran ritual, el de los entierros, con la manifestación de lloronas cuya función presenta las mismas características formales que la del *rinduitor*, la misma preeminencia dada al ministerio de la palabra. En eso veo más bien un fenómeno relativamente reciente, pero cuyas razones profundas todavía están por dilucidar.

* * *

Ya están reunidos todos los elementos para que podamos concluir. Un ritual como el de las bodas de Sucevitsa, ¿es una trampa o un engaño?, ¿fracasaría la idea cediendo a las servidumbres de la vida, precisamente donde el mito lograría imponerse inspirado por las delicias de la especulación?

Tal vez no sea ilegítimo relacionar el formulario de la ceremonia religiosa con el mito en el sentido que da Strauss a la palabra, pero no estoy seguro de ello. Por el contrario, el formulario de la ceremonia profana comporta elementos míticos transmitidos por la forma poética, y da paso a mensajes perfectamente claros, que cuantos intervienen en el rito descifran inmediatamente porque todos poseen en común el código sencillo que permite descriparlos. No hay lugar, pues, a tomar por disimulo lo que es apenas una traducción. Y no hay lugar tampoco a rebuscar intención de engaño o trapacería, donde domina el escenario y la representación.

La escenografía es lo que da una forma a la pragmática. Seguro que el rito no consiste sólo en palabras proferidas, lo que he designado como fórmulas de un formulario; consiste también en gestos realizados y objetos manipulados, lo que bien podría llamarse una dramaturgia. La misma trama narrativa atraviesa la ceremonia entera, articula las secuencias y orienta su curso; unos autores anónimos suministran los

textos de los actores, dándoles una capacidad de expresión mejor que aquella a la que se verían reducidos sin el apoyo de esta forma. ¿Poetas o campesinos de cercanías?, ¿monjes o curas venidos del monasterio vecino? ¿Partes antiguas que llegan del fondo de los tiempos? Todo son conjeturas verosímiles, pero en nada se altera el fondo del problema.

En efecto, sin formulario la ceremonia se reduciría a un mimo. Sin operación y sin acción, se reduciría a un texto. Una puesta en forma única se aplica al mismo mensaje por tres medios: el texto, el gesto y el objeto. Si ahí vemos un engaño, se habrá caído en la trampa.

Porque esta puesta en forma tiene su nombre, se llama poesía.

NOTAS

¹ Cf. Heuschl, de. «Introduction à une ritologie générale», in E. Morin, *Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Point/Seuil.

² Binns, C. A., «The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system», *Man*, vol. 14, n.º 4, déc. 1979, pp. 586-605 et vol. 15, n.º 1, jan 1980, pp. 171-187.

³ Maisonneuve, J., *Les rituels*. Paris, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 6-18.

⁴ Huxley, J., *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Paris, Gallimard, 1971.

⁵ Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

⁶ Lévi-Strauss, C., «Mythologiques», IV, *L'homme nu*. Paris, Plon, 1971, p. 596.

⁷ *Ibidem.*, p. 600.

⁸ *Ibidem.*, p. 601.

⁹ *Ibidem.*, p. 603.

¹⁰ Smith, P., «Aspects de l'organisation des rites», in Michel Izard et Pierre Smith, *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard, 1979.

¹¹ *Ibidem.*, pp. 162-169.

¹² Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques*. Paris, Plon, 19.

¹³ Leiris, M., *Cinq études d'ethnologies*. Paris, Gallimard, 1988.

¹⁴ Lévi-Strauss, C., *Mythologiques, l'Homme nu.*, op. cit., p. 603.

¹⁵ Turner, R., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*, Cornell University Press, New-York, 1967.

¹⁶ Karmay, Samten, *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*. Serindia Publications, London, 1988.

¹⁷ Le Vavasseur, R. P., *Cérémonial de la consécration des églises et des autels*. Paris, Y. Lecoffre, 1897.

¹⁸ Cuisenier, J., *L'art populaire en France*. Paris, Arthaud, 1986.

¹⁹ Bourdieu, P., *La distinction*. Paris, Ed. de Minuit.

²⁰ Burguière, A.; Klapisch-Zuber, C.; Segalen, M.; Zonabend, F. (Dir.), *Histoire de la famille*. Paris, A. Colin, 1986, 2 vol.

²¹ Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*.

²² Goody, J., *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, A. Colin, 1985.

²³ Pop, M., *Obiceiuri traditionale romanesti*. Bucarest, 1976. Je remercie particulièrement M. Pop, Directeur honoraire de l'Institut d'Ethnographie de Bucarest, qui fut mon initiateur.

²⁴ Cuisenier, J., «Lamentations et rituels de deuil en Roumanie», in Pierre Centlivres et Jacques Hainard, *Les rites de passage aujourd'hui*. Lausanne, l'Age d'Homme, 1986, pp. 20-52.

²⁵ Cuisenier, J., «Sur un conte, du mythe et un rituel: les ursitoare de Roumanie», in H. Parret et H. G. Ruprecht, *Exigences et perspectives de la sémiotique*, recueil d'hommage pour A. J. Greimas, John Benjamins. P., Amsterdam. Philadelphia, 1985, pp. 906-926.

²⁶ *Le Monde*, 4 oct. 1988.

²⁷ Van Gennep, A., *Les rites de passage*.

²⁸ Cuisenier, J., «La lógica y la simbología de los accertamientos», en *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*, compilado por John Peristiany, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987, pp. 63-78.

²⁹ Jounel, P., «Le mariage», in A. G. Martimort, *l'Eglise en Prière*. Paris, Desclée et Cie, 1965, p. 624.

³⁰ Voir, pour comparaison, Mercenier E. Paris, F., *La prière des Eglises de rite byzantin*, chevetogne, 1948, pp. 389-407.

³¹ Sur le programme iconographique du monastère de Sucevitsa, cf.

