

# Í N D E X

PAG.

---

Presentació 5/11

## LA CULTURA POPULAR A EUROPA

Notas sobre cultura común  
Hacia una política cultural para la estética terrena  
PAUL WILLIS 15/32

Cultura popular y cambio social  
JEAN CUISENIER 33/51

Notas sobre la renovación  
de las celebraciones públicas populares europeas  
JEREMY BOISSEVAIN 53/67

La cultura popular y la ciudad  
ULF HANNERZ 69/86

Folklore, cultura popular y patrimonio:  
sobre viejas y nuevas pasiones identitarias  
JOAN PRAT 87/109

Los estudios sobre la sociabilidad en España: una revisión  
JORDI CANAL 111/132

Los animales míticos que predicen el calendario agrario  
PIERCARLO GRIMALDI 133/145

El culto a san Antonio y su leyenda en Europa  
PHILIPPE WALTER 147/157

Entre cultura popular y nuevos movimientos sociales  
Una lectura teórica  
ANTONIO MÉNDEZ RUBIO 159/171

Una reflexió al voltant de la cultura popular valenciana  
GIL-MANUEL HERNÁNDEZ I MARTÍ 173/181

#### FINESTRA OBERTA

Mentalidades, valores, estilos de vida  
TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN 185/203

Estilos de vida y vida cotidiana  
TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN 205/213

#### LLIBRES

Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.): "Los movimientos sociales.  
Transformaciones políticas y cambio cultural", Madrid,  
Editorial Trotta, 1998.  
por JOSEPA CUCÓ 217/220

Muñoz, Gustau: "Intervencions entre cultura i política", València,  
Tàndem, 1998, 276 pàgs.  
por ERNEST GARCÍA 221/223

Uña Juárez, O.; Bleda García, J. M.; Centelles Bolós, F. (1999):  
"La mujer en Castilla-La Mancha. Un estudio sociológico", Ediciones  
de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 223 págs.  
por FÁTIMA PERELLÓ TOMÁS 224/227

**D**urant els dies 14, 15 i 16 de gener de 1999 va tenir lloc a València un congrés internacional dedicat a l'estudi de la cultura popular. La trobada s'emmarcava dins el programa d'actes commemoratius dels cinc segles de la Universitat de València i va ser patrocinat pel Museu d'Etnologia de la Diputació de València. Aquest número d'Arxius de Sociologia és dedicat, majoritàriament, a publicar-ne les ponències<sup>1</sup> i algunes publicacions.

En la convocatòria *La cultura popular en Europa, presencia del pasado y memoria del futuro*, es va aplegar a la restaurada capella del Centre Cultural de la Beneficència un ampli nombre d'especialistes internacionals, procedents del camp de l'antropologia, la sociologia i la història, que van presentar l'estat de la qüestió des de diverses perspectives i van polemitzar sobre la conveniència de modificar el vocabulari i l'aparell conceptual de les ciències socials en aquest respecte. En les ponències i els debats van aparèixer termes alternatius com ara cultura comuna, cultura quotidiana o cultura ordinària. S'hi van explorar tant les formes de cultura tradicional com aquelles altres que s'insereixen en el mercat i que van prosperar a l'aixopluc dels mitjans de comunicació; les cultures rurals i les urbanes, les formes dominants i les emergents. Així, es responia al desafiament que els organitzadors (Antonio Ariño i Enrique Pérez) havien plantejar al díptic de la convocatòria.

«En la modernitat avançada —deia aquell text— les formes de vida dels grups humans experimenten una profunda transformació. Si la implantació de la societat industrial va comportar la destrucció de las societats rurals, ara assistim a processos encara més radicals de modificació de les pautes de vida i de las identitats locals.

En aquest context, l'interès per l'estudi de la cultura popular s'ha incrementat i diversificat. Si havia partit d'un concepte etnogràfic i folklòric, que tendia a identificar popular amb tradicional i tradicional amb rural preindus-

<sup>1</sup> La ponència presentada per A. Ariño «La tradición en la modernidad avanzada» ha aparegut publicada ja en un volum col·lectiu (vegeu «Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada», p. 167-188, en R. Ramos i F. García Selgas *Globalización, riesgo y reflexividad*, 1999, Madrid, CIS). És per això que hem decidit d'excloure-la d'aquest número monogràfic.

trial, popular ha anat incorporant matisos, girs i connotacions que situen aquest concepte en el camp de tensions propi de l'era de la informació. Parlar d'allò que és popular avui és, per descomptat, ocupar-se del neoruralisme, però també de les cultures urbanes i del consum, de les cultures mediàtiques i transnacionals.

Tot plegat fa que no entenguem allò que és popular de forma restrictiva, ni temporalment ni socialment ni temàticament. Ens interessa el patrimoni viu, les pràctiques actualment vigents, amb les seues arrels enfonsades en el temps llarg, en les estructures profundes de les nostres societats. Ens interessa l'estudi dels moviments de defensa de la tradició en un món que relativitza totes les cultures i excava tots els passats. La cultura popular, però, ens incumbeix també com a lloc de les formes de vida del passat que, negades o oblidades, recorden esperances insatisfetes i obren els horitzons del futur en mostrar la contingència del present. I ens incumbeix molt especialment la cultura popular d'avui, en les seues difamades formes massives o en les seues resistències i emergències.

Per tant, parlarem de la cultura del passat sense mitificar-la, sense concedir-hi cap privilegi d'autenticitat o primordialitat. I parlarem també de la cultura popular en el present (des del rock fins al fulletó televisiu) sense llançar sentències de condemna de bestreta. Parlarem de continuïtats i homogeneïtats, però també de trencaments, de creacions i d'heterodòxies. En resum, d'una cultura popular descrita, explorada, restituïda en la seua crua i polèmica realitat».

Aquest era l'envit. I el resultat no va defraudar els assistents, com podrà comprovar el lector en aquestes pàgines. Hi trobarà tant el recés dedicat pacientment a fer-ne balanç, com la cruïlla agitada i nerviosa de la polèmica audaç. També, però, hi ha la superació de certs assumptes i l'obertura de noves fronteres i territoris per rompre. En les distintes intervencions s'aprecia un clima intel·lectual nou que s'allunya tant dels plantejaments apocalíptics, telefòbics per principi, i d l'apologia de les distincions culturals o dels discursos essencialistes sobre la identitat, com de l'oportunisme indiscriminat envers el mercat, la disneylandialització i la macdonaldització socials.

D'altra banda, aquest número és dedicat com a homenatge a tres persones del nostre Departament de Sociologia i Antropologia Social que han finat recentment: Paloma Muñoz, Torcuato Pérez de Guzmán i Salvador Salcedo. D'un sol colp, la mort ens ha furat la seua amistat, la seua cordialitat i la seua camaraderia. Amb aquestes pàgines i amb la publicació de dos ponències inèdites del professor Torcuato Pérez de Guzmán volem combatre la usura del temps que soterra amb celeritat qualsevol record; volem tenir-los presents

i deixar constància d'aquesta espurna d'humanitat que van ser, per encoratjar entre nosaltres guspires d'una altra humanitat que encara espera. I ens acomiadem/retrobarem amb ells evocant aquelles paraules de Rilke:

On és el nostre lloc? A males penes  
en sabem res. Ens criden reclams certs.  
Les antenes senten les antenes,  
i ens avisen dels espais oberts...  
Tensió pura. Oh música vera!  
Quin sobresalt! Només ens n'allibera  
feinejar, caure en el desfici buit  
...  
I anem sols, i confosos  
uns amb altres per força.  
i no ens coneixem gens.



# P R E S E N T A C I Ó N

**D**urante los días 14, 15 y 16 de enero de 1999 tuvo lugar en Valencia un congreso internacional dedicado al estudio de la cultura popular. El encuentro se enmarcaba dentro del programa de actos conmemorativos de los *Cinc Segles de la Universitat de València* y fue patrocinado por el *Museu d'Etnologia de la Diputació de València*. Este número de *Arxius de Sociologia* está dedicado, en su mayor parte, a publicar las ponencias<sup>1</sup> y algunas de las comunicaciones que se presentaron en dicho congreso.

Bajo la convocatoria *La cultura popular en Europa, presencia del pasado y memoria del futuro*, se dio cita en la restaurada capilla del *Centre Cultural la Beneficència* un amplio número de especialistas internacionales, procedentes del campo de la antropología, la sociología y la historia, que presentaron el estado de la cuestión desde diversas perspectivas y polemizaron sobre la conveniencia de modificar el vocabulario de las ciencias sociales al respecto así como su aparato conceptual. En las ponencias y los debates aparecieron términos alternativos como cultura común, cultura cotidiana o cultura ordinaria. Se exploraron tanto las formas de cultura tradicional como aquellas otras insertas en el mercado y que prosperan al amparo de los *media*; las culturas rurales y las urbanas, las formas dominantes y las emergentes. De esta forma, se respondía al desafío que los organizadores (Antonio Ariño y Enrique Pérez) habían planteado en el díptico de convocatoria.

«En la modernidad avanzada -decía aquel texto- las formas de vida de los grupos humanos experimentan una profunda transformación. Si la implantación de la sociedad industrial conllevó la destrucción de las sociedades rurales, ahora asistimos a procesos todavía más radicales de modificación de las pautas de vida y de las identidades locales.

En este contexto, el interés por el estudio de la cultura popular se ha incrementado y diversificado. Habiendo partido de un concepto etnográfico

<sup>1</sup> La ponencia presentada por A. Ariño, *La tradición en la modernidad avanzada*, ha aparecido publicada ya en un volumen colectivo (véase «Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada», pp.167-188, en Ramos, R. y García Selgas, F. *Globalización, riesgo y reflexividad*, 1999, Madrid, CIS). Por ello, hemos decidido excluirla de este número monográfico.

y folclórico, que tendía a identificar popular con tradicional y tradicional con rural preindustrial, lo popular ha ido incorporando matices, giros y connotaciones que lo sitúan en el campo de tensiones propio de la era de la información. Hablar de lo popular hoy es, por supuesto ocuparse del neoruralismo, pero también de las culturas urbanas y del consumo, de las culturas mediáticas y transnacionales.

En consecuencia, no entenderemos lo popular de forma restrictiva, ni temporal ni social ni temáticamente. Nos interesa el patrimonio vivo, las prácticas actualmente vigentes con sus enraizamientos en el tiempo largo, en las estructuras profundas de nuestras sociedades. Nos interesa el estudio de los movimientos de defensa de la tradición en un mundo que relativiza todas las culturas y excava todos los pasados. Pero la cultura popular nos incumbe también como lugar de las formas de vida del pasado que, negadas u olvidadas, recuerdan esperanzas insatisfechas y abren los horizontes del futuro al mostrar la contingencia del presente. Y nos incumbe muy en especial la cultura popular de hoy, en sus difamadas formas masivas o en sus resistencias y emergencias.

Por tanto, hablaremos de la cultura del pasado sin mitificarla, sin concederle ningún privilegio de autenticidad o primordialidad. Y hablaremos también de la cultura popular en el presente (desde el rock hasta la telenovela) sin lanzar sentencias de condenación por anticipado. Hablaremos de continuidades y homogeneidades, pero también de quiebras, creaciones y heterodoxias. En suma, de una cultura popular descrita, explorada, restituida en su cruda y polémica realidad».

Este era el envite. Y el resultado no defraudó a los asistentes, como podrá comprobar el lector en estas páginas. En ellas encontrará tanto el remanso dedicado pacientemente al balance, como la encrucijada agitada y nerviosa de la polémica audaz. Pero también la superación de ciertos asuntos y la apertura de nuevas fronteras y territorios para roturar.

En las distintas intervenciones se aprecia un clima intelectual nuevo que se aleja tanto de los planteamientos apocalípticos, telefónicos por principio, y de la apología de las distinciones culturales o de los discursos esencialistas sobre la identidad, como del optimismo indiscriminado hacia el mercado, la disneylandización y macdonalización sociales.

Por otra parte, este número está dedicado como homenaje a tres personas de nuestro Departament de Sociologia i Antropologia Social que han fallecido recientemente: Paloma Muñoz, Torcuato Pérez de Guzmán y Salvador Salcedo. De un zarpazo, la muerte nos ha robado su amistad, su cordialidad y camaradería. Con estas páginas y con la publicación de dos ponentes

cias inéditas del profesor Torcuato Pérez de Guzmán queremos combatir la usura del tiempo que borra con celeridad todo recuerdo; queremos tenerles presentes y dejar constancia de ese destello de humanidad que fueron, para alentar entre nosotros chispas de otra humanidad que aún espera. Y nos despediremos/reencontraremos con ellos evocando aquellas palabras de Rilke:

On es el nostre lloc? A males penes  
en sabem res. Ens criden reclams certs.  
Les antenes senten les antenes,  
i ens avisen dels espais oberts...  
Tensió pura. Oh música vera!  
Quin sobresalt! Només ens n'allibera  
feinejar, caure en el defici buit  
.....  
I anem sols, i confosos  
uns amb altres per força,  
i no ens coneixem gens.



E S T U D I S





# NOTAS SOBRE CULTURA COMÚN

HACIA UNA POLÍTICA CULTURAL PARA LA ESTÉTICA TERRENA

PAUL WILLIS  
UNIVERSIDAD DE WOLVERHAMPTON  
REINO UNIDO

## ABSTRACT

EL ARTÍCULO DESCRIBE LAS CARACTERÍSTICAS DE UN «MODELO COMÚN CULTURAL» QUE ESTÁ BASADO EN UNA «ESTÉTICA TERRENA». ESTE ÁMBITO INFORMAL DE CREATIVIDAD, LA CULTURA COMÚN, ES CONTRASTADO CON EL MODELO DE LA ALTA CULTURA. TAMBIÉN SE EXPLORA LA ESPECIFICIDAD DE LAS MERCANCÍAS CULTURALES CONTEMPORÁNEAS, QUE SOBREVIVEN MÁS ALLÁ DEL FETICHISMO DEBIDO A SU NATURALEZA ABIERTA Y SUSCEPTIBLE DE ENCONTRAR NUEVAS ARTICULACIONES DE SIGNIFICADO. FINALMENTE, SE EXTRAEN LAS IMPLICACIONES PARA EL DESARROLLO DE POLÍTICAS PÚBLICAS EN EL CONTEXTO DE LA CULTURA JUVENIL INGLESA.

### *Escenas I*

- Holanda, 1991. Un programa de 'tarjeta cultural', organizado a nivel nacional con financiación que procede mayoritariamente del Estado y del banco ABN, se ha venido expandiendo desde sus orígenes, que consistían en subsidiar el acceso a instituciones de arte tradicional, hacia el abaratamiento del acceso y la compra de los productos y servicios de las industrias culturales, entendidas en un sentido muy amplio: cultura corporal, cultura de la foto, cultura juvenil, cultura del hogar, cultura de la música, y cosas por el estilo.
- Utrecht, junio de 1991. El Music Center está atestado de gente joven tocando música, rapeando, bailando, ejecutando rutinas cómicas, exhibiendo camisetas, mostrando videos. Es la culminación y la 'final' del proyecto Art-Gang organizado a nivel nacional. Fue financiado por el Estado en colaboración con patrocinadores privados y organizado por un comité nacional de celebridades de las artes y de los mundos del entretenimiento. Éstos fueron los conductores de una campaña de alto perfil en los *mass media* con el fin de estimular a la gente joven a participar directamente, sin

mediación institucional, presentando su propio trabajo cultural y sus actividades en 'finales' regionales y nacionales. El evento fue filmado por un programa juvenil de la televisión nacional.

- Norwich, 1985. Un grupo de gente joven –unos desempleados, otros implicados en proyectos y otros todavía estudiando- convocaron un encuentro para discutir sobre la falta de locales musicales disponibles en la zona. Se reunieron en torno a un centenar y, en adelante, se dieron cita todos los lunes por la tarde para hacer reuniones abiertas y planear una campaña local. Se mantuvieron sin apoyo alguno durante cinco años, organizando ensayos benéficos, buzoneando y repartiendo panfletos, presionando a los concejales. The Waterfront -que cuenta con un auditorio principal, áreas más pequeñas para la ejecución y salas de ensayo- abrió sus puertas a fines del año pasado, organizado y gestionado por y para jóvenes. Más de 50.000 personas pasaron por el centro en ese primer medio año, y el movimiento anual llegará a las 600 o 700.000 libras.
- Derry, 1988. Músicos desempleados crean la North West Musicians' Collective (Colectividad de Músicos del Noroeste) con el fin de proporcionar medios y experiencia para la enseñanza, ensayo, grabación, ejecución y producción de música. Su comité gerencial, formado por 14 jóvenes, proviene de todas partes de

la ciudad y de todos lados de la comunidad. En octubre de 1990, la Colectividad se mudó a una antigua fábrica de camisas de tres pisos, en el centro de la ciudad, y se asoció con un grupo local de medios, el Foyle Film Projects, para crear un centro cultural de jóvenes que se propone estimular la creatividad a todo lo largo del espectro de la cultura: desde la música popular y la cultura del cine y el vídeo, hasta el arte pop, el diseño gráfico y la publicidad. El número de miembros de la Colectividad supera ahora los 500.

### *Introducción*

Todo gran asunto político se convierte, en última instancia, en una cuestión teórica. Tal vez esto pueda ser percibido más claramente en el contexto internacional, donde el interminable detalle del debate nacional no puede dominar u ocultar. Con el fin de encontrar un sentido positivo en lo que una vez Paul Gilroy llamó los 'cementeros de elefantes' de los estudios políticos, necesitamos determinar de qué posiciones teóricas, sean cuales sean éstas, son esclavos los elefantes aún vivientes.

Desde mi punto de vista, los principales asuntos teóricos que se encuentran detrás de los dilemas de la política cultural tienen que ver con distintos tipos de respuestas a dos preguntas básicas: *¿qué es la estética?*; *¿dónde está la estética?*. Dos modelos de actividad y dotación cultural –la 'alta cultura' domi-

nante y la 'cultura común' defendida aquí- que difieren a lo largo de líneas de falla que se revelan a partir de las respuestas, implícitas o explícitas, a estas cuestiones. Para el 'modelo de alta cultura' la estética concierne a la belleza intemporalmente hospedada *dentro* de las grandes obras de arte. Para el 'modelo de cultura común' la estética se refiere a la producción de sentido *creativa* de la vida cotidiana. Se han enturbiado mucho las aguas sobre estos asuntos, confusión producida por una alianza impía entre las posturas postmodernas y las de la administración de artes de autoservicio, las cuales, por muy diferentes razones, intelectualmente estratégica en el primer caso, táctica e institucional en el segundo, desarrollan los dos modelos conjuntamente. Pero las estadísticas de consumo desagregadas y los hechos brutos de hacia donde se dirige usualmente el grueso de los subsidios, revelan la persistencia de una división real en estos dominios<sup>1</sup>. Incluso podría resultar que respuestas honestas a mis preguntas señalaran la necesidad de políticas completamente diferentes, denominadas de modo diferente, para el sustento real y el desarrollo de cada una de ellas.

Aunque buscando la claridad y con el propósito de hacer algunas sugerencias, este artículo no se dirige a las dificultades irresolubles de la política de la 'alta cultura' tal como corrientemente está constituida. A pesar de los subsidios estatales y de la educación universal –ventajas no soñadas durante los períodos culminantes de su ascendencia– las

continuas renovaciones de la arquitectura, el argumento y el repertorio en el 'modelo de alta cultura' no pueden salvarlo de una desvinculación fundamental de las experiencias y energías de la mayor parte de la población<sup>2</sup>. Ninguna cantidad de 'accesibilidad', 'democratización' y 'participación', será suficiente para vencer esta brecha, aun cuando las valoraciones honestas a mis preguntas puedan permitir al 'modelo de alta cultura' forjar un rol apropiado y honorable para sus adherentes, para los 'tesoros' que deben custodiar, para el 'acceso sin ambages' de aquellos que puedan desear acercarse a ellas, para sus propios propósitos y desde su propia voluntad.

En este artículo sólo puedo ser esquemático. Más adelante aparece una representación diagramática de las posiciones pertinentes a mis preguntas. Algunos de estos parámetros indican un *continuum* más que polos mutuamente excluyentes, pero las interrelaciones entre niveles en el diagrama pueden verse como 'fijando' los elementos principales de los dos modelos.

### *Cultura común*

Este breve artículo pretende presentar y explorar las implicaciones de las políticas del 'modelo de cultura común'<sup>3</sup>. Forma parte de un esfuerzo destinado a promover una mejor comprensión y apoyo para los aledaños de las 'artes más allá de las Instituciones', para los campos de las actividades imagina-

## ESQUEMA: LA ESTÉTICA

### *Modelo de Alta Cultura*

#### TIPO

Inserta en artefactos y textos; trascendental, no terrenal; 'Arte por el Amor al Arte'; clara demarcación entre el consumo y la producción; normas prescritas de consumo.

#### GRADO DE INNOVACIÓN

Producción de lo radicalmente nuevo en el mundo: escritura creativa, composición musical, etc.

#### GRADO DE COLECTIVIZACIÓN

Producto del talento individual supremo: el poeta, el violinista, el pintor; Keats 'yo estaré entre los poetas'.

#### LOCALIZACIÓN FORMAL

Categorías recibidas de Arte: Música Clásica, Ópera, Arte Fino, etc.

#### LOCALIZACIÓN SOCIAL

De elite y específica, requiere entrenamiento y disposición a la producción y al consumo.

#### GRADO DE MERCANTILIZACIÓN

No comercial, sostenida por la persona, por el Estado, por corporaciones o por voluntarios.

### *Modelo de Cultura Común*

Inserta en la praxis y uso de artefactos y textos; cotidiana y parte del vivir cultural; límites imprecisos entre consumo y producción.

Los usos y recombinaciones de otros productos: *bricolage*, estilo subcultural, baile de clubes, medios interactivos.

Producida e inscrita en lugares colectivos y comunidades de práctica: grupos de rock, fabricantes de vídeo y películas, estilistas subculturales.

Amplias categorías culturales; los usos y formas de la música electrónica, películas, TV, vídeo, moda, etc.

Ordinaria, de la gente; requiere una alfabetización cultural cotidiana.

Engastada en las relaciones comerciales, imperativas y materiales.

tivas, expresivas y decorativas que *son* artísticamente creativas, pero que raramente reciben reconocimiento como tales<sup>4</sup>.

La base teórica y empírica que sostiene la posición a favor de la 'cultura común' fue desarrollada a finales de los ochenta en un proyecto dirigido por mí mismo y generosamente apoyado por la Fundación Gubelkian de Londres. Me basé en un trabajo de campo realizado por un antropólogo, Joyce Canaan, a tiempo completo durante un año en Wolverhampton, Inglaterra, y en quince estudios por encargo sobre actividades informales de los jóvenes que abordaban la música, moda, estilo, comerciales de televisión, cultura de revistas, vídeo y tecnologías de comunicación. Defendí y aporté evidencia a favor de una difundida aunque a menudo invisible creatividad en la vida de los jóvenes, de una 'estética terrena' articulada en su práctica diaria. Los jóvenes no padecen, como siguen suponiendo tantos profesionales y diseñadores de políticas, una vida 'sin cultura' simplemente por el hecho de que no prestan atención a las 'artes instituidas', tradicionales y subsidiadas.

Las siguientes son algunas de las dinámicas en juego que encontramos en la 'estética terrena' cotidiana:

*Actividad.* Los jóvenes son activos en sus respuestas a los materiales de la cultura popular. Incluso la actividad aparentemente más pasiva –ver televisión– frecuentemente es en realidad un proceso altamente interactivo, y la más amplia disponibilidad de videograba-

doras le ha proporcionado a esta interacción un ángulo práctico, permitiendo a los consumidores cronogramar sus propios programas y horarios.

*Habilidad 'lectora'.* Los jóvenes incorporan y decodifican mensajes visuales y musicales a gran velocidad. Los propios productores de televisión entienden cada vez más el rol de la creatividad simbólica en el consumo: obsérvense esos géneros publicitarios, cada vez más habituales, que suponen espectadores y oyentes diestros en el uso de complejos puzzles simbólicos, elementos que han de ser elaborados por el espectador. Las revistas dirigidas a los jóvenes con frecuencia presuponen igualmente un trabajo simbólico activo de parte del lector, a fin de que tenga sentido para ellos.

*Competencia y destreza culturales.* La gente joven es capaz de seleccionar, combinar y recombinar en nuevas totalidades simbólicas los elementos escogidos de entre una gran variedad de material simbólico recibido. Esto es particularmente evidente en la activa explotación por parte de los jóvenes de 40 años de historia de la música popular; en la producción de cintas caseras, que circulan hasta tal punto que han precipitado la crisis de los derechos registrados en la industria discográfica; y en la creatividad de la moda y el estilo populares. En estos sentidos, los jóvenes demuestran la habilidad de recontextualizar materiales dados para expresar sus propios sentimientos personales y frecuentemente profundos.

*Habilidad de 'reenfoque'.* Las mer-

cancías culturales y mensajes de los medios de masas son usados como monedas en nuevos tipos de cambio cultural. Por todos lados, los eslóganes publicitarios, los reclamos de los media y los ganchos musicales son tomados en préstamo y transformados en bromas y comunicación informal. Los estilos musicales y canciones son tomados y reapropiados para elaborar el sentido y la expresión personales... Las imágenes de los medios y las ideas, las contradicciones y alternativas contenidas en ellos, y el trabajo de creación simbólica implicado en su recepción, sugieren que las representaciones pueden ser elaboradas o modificadas para producir mejores y más adecuadas comprensiones.

*Explotación de 'otros usos'.* Tal vez más significativo es el hecho de que los jóvenes han encontrado usos alternativos para el *hardware* del consumo de masas: reflejado en el desarrollo de las grabaciones caseras (particularmente importante para los jóvenes que no pueden pagar CDs), raspando, cortando y mezclando para producir piezas musicales enteramente nuevas reconstituidas a partir de otras anteriores. Los jóvenes usan la tecnología del consumo privado como una forma doméstica de producción, para producir literalmente 'nuevas' formas de comunicación y expresión a partir de las que reciben. Todas estas actividades se vinculan con prácticas de desarrollo simbólico que reflejan vidas reales, experiencia real, y que ayudan a entender las posibilidades sensoriales de las propias vidas de los jóvenes.

Sostengo que estas riberas de la creatividad informal constituyen los dominios de una emergente, genérica 'cultura común': los dominios más básicos y compartidos de la experiencia cultural contemporánea. Ella es el agente activo del modo en que la clase, la raza y el género, las culturas regionales y nacionales están cambiando, y a pesar de que las formas particulares pueden diferir ampliamente, indica una COMUNALIDAD en cómo nosotros podemos entender sus materiales y dinámicas.

Hay una flagrante irreverencia en mi uso de 'cultura común'. Es un término tomado de un discurso crítico asociado con Raymond Williams donde la 'comunalidad' refiere a unos fundamentos de cultura entendidos como co-operativos y recíprocos, *diferentes de, y en desafío* a una cultura comercial manipuladora y explotadora. Me arriesgo deliberadamente al oprobio, en parte para atraer la atención sobre un fallo fundamental y tal vez 'mundialmente histórico' que sufren las múltiples fórmulas y esperanzas puestas en este más viejo empeño de la cultura común a través del mundo. Aunque hay muchos contraejemplos sobre los que discutir en diferentes países y es necesario efectuar muchas matizaciones en cuanto a la determinación de cómo la política estatal puede impulsar o contrarrestar el fenómeno, es necesario reconocer ahora el predominio de facto de las relaciones mercantiles en la provisión de los materiales culturales. Si omitimos hacerlo, no nos es posible avanzar desde una

comprensión adecuada y un trabajo a favor de las nuevas relaciones emergentes. La siguiente sección procura indagar de un modo un poco más profundo y analítico en la forma mercancía, para explorar -por debajo de las sensibles narices de los elitistas de izquierda y de derecha- en qué nuevas agendas *críticas y emancipatorias* puede haberse introducido. Pero aquí mi punto de partida básico es más empírico y prosaico. ¿Por qué los creadores de políticas culturales deben elegir entre perpetuar el estatus de élite de la *'high art'*, a través del subsidio de las instituciones culturales tradicionales, como las salas de ópera y las galerías de arte, y rendirse al dominio de la cultura comercial, cuando para su principal público objetivo, los jóvenes, el dilema es redundante e irrelevante? Estos últimos se niegan a permitir que sus actividades culturales sean dictadas por los proveedores de 'buen gusto' o de 'venta difícil'. En cambio, usan los recursos culturales -música, publicidad, moda, revistas- como un medio para dar expresión y significado a sus experiencias y sentimientos. Bailar disco, escuchar un walkman, arreglarse para una tarde en el pub, alquilar un vídeo para la noche, no son ejemplos de mero consumismo juvenil, sino de las muchas maneras de efectuar elecciones culturales y de forjar identidades culturales.

Desde una perspectiva 'común cultural' amplia y más sociológica, toda actividad humana, asentada o no sobre bases comerciales, que involucre comprensión y significado, tiene un elemen-

to creativo. La creatividad no es un modo de ver o distanciar, sino de *ser en y constituir* el mundo cotidiano. En parte, esto se debe a que en el 'mundo de vida' humano o 'cultura cotidiana', todos los artefactos, acciones y prácticas 'significan'; producen significado. Pero este significado nunca está estrictamente contenido o dado; hay un 'exceso de significado' o significado potencial que debe ser seleccionado, negociado, humanamente *activado* con el fin de producir un significado personal *específico* en el usuario/televidente/receptor. En este sentido, toda comprensión y uso de los 'objetos significantes' a nuestro alrededor es, intrínsecamente, también un acto de creatividad. Por esta razón específica, distingo entre la 'cultura común' y la 'cultura popular'. La última designa las cosas producidas por las industrias culturales; la anterior, la cultura *vivida* que surge, en parte al menos, de sus impredecibles *usos creativos*. La 'cultura común' también incluye las formas contemporáneas y remanentes de las tradiciones orales, de clase y populares, así como hobbies, o las prácticas artísticas que no se reconocen a sí mismas como tales, amateurs e informales.

Indudablemente, muchos jóvenes encuentran un medio relevante de inspiración y de significación especial dentro del 'modelo de alta cultura'. Pero son una minoría. La política para 'el resto' en el 'modelo de alta cultura' se reduce al generalmente vano intento de acercar las Artes al 'no-público', los 'no-asistentes', los que 'no-acceden', que son la mayoría. Pero si a la mayoría le

falta conocimiento sobre las categorías recibidas y las prácticas correlativas de habilidades, ¿cómo se puede esperar que muestren creatividad o interés en relación con ellas? Lo que no existe no puede ser desarrollado. La existencia precede al perfeccionamiento.

En contraste, sin embargo, el 'modelo de cultura común' asume que ya hay -aún si permanece irreconocida- una creatividad en juego en el medio ambiente cultural cotidiano. El problema es, primero, reconocer y ayudar en el propio reconocimiento de estas actividades; segundo apoyar y facilitar su desarrollo. Donde el 'modelo de alta cultura' encuentra simplemente una carencia, el estímulo al auto conocimiento y a la autoestima es vital para aquellas prácticas creativas que, ciertamente, existen en los poros de lo cotidiano, pero también, del mismo modo, pueden desaparecer invisiblemente en sus arenas.

### *Confrontando la mercancía*

Sostengo que un cambio de gran envergadura en las condiciones de la cultura en general, y específicamente de aquellas propias de los estilos de vida y culturas de los jóvenes, se halla en el advenimiento del dominio de las formas mercantil y electrónica en la provisión de significado, información y materiales simbólicos en el ámbito de la actividad no laboral. Como siempre, hay una discusión a plantear sobre las estadísticas. Si se incluyen las visitas que se

hacen una vez en la vida, y se esconde esto en notas al pie de página de tipo metodológico, se pueden derivar tasas de asistencia a Museos y Galerías de más del 30%. Si se mira a la asistencia más regular, las tasas de concurrencia a estos lugares y las visitas no organizadas (escuela, educación superior) al teatro tradicional, sólo alcanzan a alrededor del 5% de la población, menos aún para los menores de 25, menos aún para la clase trabajadora, menos aún para los desempleados. Por contraposición, podemos pasar, en promedio, veinte horas o más viendo la televisión cada semana. El 92% de la gente joven escucha radio regularmente, el 87% discos o cintas y las tres cuartas partes asisten a pubs o clubes con regularidad (estadísticas tomadas de *Common Culture*). Se podría decir que mientras el problema institucional moderno concernía a si la educación estatal era una fuente de emancipación o de reproducción para la clase trabajadora, el posmoderno se pregunta si la mercantilización de la cultura y los medios electrónicos son ahora instrumentos de opresión o nuevas redes que favorecen las posibilidades semióticas de grupos sociales subordinados, especialmente los jóvenes. Este es un campo crucial para la discusión política emergente.

*Common Culture* proporciona un caudal de ejemplos etnográficos de apropiaciones personales y de significados tomados, aparentemente, sin complejo de culpabilidad de diversas fuentes mercantiles y de medios de comunicación. Una joven inglesa habla del

reggae jamaicano como su 'música del alma'; otro joven blanco habla del término 'sufferation'\* de Bob Marley (opresión) como el medio a través del cual él comprendió y pudo poner nombre a sus propias experiencias negativas durante la escolarización. Otra joven habla de que se prueba diferentes tipos de ropa y, si le gusta algo, entonces 'se que yo soy ese tipo de persona'. Estas respuestas nos plantean una pregunta: ¿qué es lo que pasa con las mercancías culturales que hacen emerger estos significados y creatividades allí donde fallan los mensajes educativos, institucionales y aurásicos (aquellos que proceden de la exposición al aura de las grandes obras de Arte)? La causa *contra* la cultura comercial puede ofrecernos, de adentro a afuera y de arriba a abajo, las semillas de una respuesta.

El punto *contra* la cultura comercial es que funciona a través de *mercancías*, y que las *mercancías* son producidas con un fin lucrativo, no para el desarrollo humano o la emancipación. Las referencias *negativas* de las mercancías radican en su forma, que por todas sus dificultades y porque no hay una palabra disponible mejor, tengo que decir en su forma *fetichizada*. Según el planteamiento de Marx, el clásico fetichismo de la mercancía consiste en que la mercancía parece haber cobrado vida por sí misma y haber roto toda conexión o significado precedentes, especialmente las concernientes a las relaciones sociales de producción: cómo y por qué fue hecha, para quién y por quién. La forma mercancía se separa de su propia

historia y de su propia comunicación social intrínseca. Es conocido lo que Marx dice de que la mercancía es un jeroglífico social. Esta visión funciona bastante bien para una mercancía como un balde o un estropajo, pero no hemos explorado cómo las mercancías *culturales* como un CD o una campera de cuero de motociclista pueden ser diferentes. De hecho, en sus distintas formas, éstas últimas dependen, de un modo que no lo hacen las anteriores, de la comunicación y de su propia relación con comunidades de significado explícitas o implícitas: que ciertos sonidos y ruidos puedan ser definidos y entendidos como música; que la ropa pueda ser usada no sólo para cubrirse y abrigarse sino además para hacer afirmaciones de estilo; que la música y la ropa puedan ser usados para mostrar afiliación con o aspiración a pertenecer a determinados grupos sociales con sus correspondientes significados y estilos comunicativos. La idea del consumo de un objeto signifiante -la única razón para hacerlo- es lograr cierta elevación en significatividad, en relación a la porción de significado y de anteriores significados contenidos en algún tipo de código semiótico que es compartido entre productores y consumidores, y consumidores entre sí. La contradicción sobre la que quiero extenderme es que mientras las mercancías culturales son propensas al fetichismo de la mercancía simplemente porque son mercancías, son simultáneamente propensas a la necesidad absoluta de des-fetichizarse a sí mismas, simplemente porque

también son objetos significativos-comunicativos. Para decirlo de otro modo, la forma específica de utilidad, el 'valor de uso' que caracteriza a la mercancía *cultural* es su utilidad de significatividad comunicativa: la habilidad de comunicar significado del objeto al humano, y en última instancia, de humano a humano.

Por supuesto, una tendencia a la comunicación no cancela la otra tendencia al fetichismo como carencia de comunicación. Ambas están en conflicto perpetuo. El fetichismo remanente encubre mucho, si no la mayoría, de lo que no está en el mensaje cultural inmediato sobre por qué, para quién y por quién es producida materialmente la mercancía cultural en primer lugar.

La comunicación mercantil carece del imperativo reithiano de educar tanto como informar y entretener. Hay, sin embargo, un sub-texto de ventaja no percibido por los ojos dominantes que permite el pasaje más libre de nueva información. La restricción del fetichismo y su limitado poder de modelar su 'otra mitad' no fetichizada, desnuda, en algún grado, el bagaje culpable de la connotación histórica del significado comunicativo; lo desnuda de las relaciones sociales previas, limitantes e inductoras de dependencia, incluyendo la especificación de normas dadas, históricamente acrecentadas, de consumo y uso. La 'autoridad' de otros tipos de comunicación realmente supone una deferencia o impotencia en los receptores a los que se asume como subordinados en la relación social que sos-

tiene la comunicación. La comunicación educativo-institucional conlleva un paternalismo obvio: incluso una compulsión implícita. La comunicación aurásica (como en las obras de arte que emiten un aura) es explícitamente autoritaria al localizar todo el significado en el texto y al prescribir rigurosamente normas relevantes para el consumo y la decodificación.

Aún más, la continua e interminable búsqueda de conexión para superar su fetichismo conduce a las mercancías a una exagerada búsqueda de aceptabilidad. Difunden su significado a través de tantos otros usos y categorías, a través de tantas comunidades implicadas o imaginadas como sea posible, a fin de hacer tantos contactos como sea posible, más allá de simplemente informar. El comentarista radiofónico se convierte en un amigo y un guía, el programa en una reunión de vecindario con intereses humanos y notas 'finales' enfatizando una solidaridad imaginaria.

Más ampliamente, un proceso de 'culturalización' busca y encuentra mercados enteramente nuevos, diferentes o más desarrollados para objetos funcionales, sugiriendo significados sociales novedosos, a fin de proporcionar razones distintas de su utilidad inmediata para su compra, induciendo un contenido abstracto en otras formas para incrementar sus perspectivas de utilidad cultural. Tal vez, la totalidad de la industria moderna de la publicidad trate sobre la búsqueda y ulterior 'culturalización' de objetos que posiblemente sólo

tengan funciones limitadas o usos físicos, para asociarlos con otros significados, para convertirlos en algún grado, en expresivos. Bajo condiciones modernas, tal vez no haya objetos 'no-culturalizados', o sea, objetos que sólo significan sus propios y directos usos y satisfacciones. La 'culturalización' de las mercancías es ahora una condición de nuestra cultura, especialmente de la cultura juvenil, y de cómo nos representamos a nosotros mismos y a los otros en ella. Esto se hace claramente por lucro, pero también produce gamas de nuevos productos que piden, desesperadamente, ser completados en su significado cultural mediante el uso.

Para resumir un argumento completo (presentado en forma completa en *Life as Art*), bien puede ser que el fetichismo de las mercancías culturales ayude a quebrar los viejos significados 'común comunitarios', pero la forma mercancía cultural asegura que esto es siempre sólo una 'media fractura', y que se abren u ofrecen nuevas 'mitades' de conexión imaginadas. Deshonestas como son, las mercancías culturales ansían una conexión y completud que sólo puede ser suministrada por sus usuarios humanos y no les importa en qué parte del mundo se haga eso, de manera que así impulsan nuevos significados y materiales alrededor del globo. Los significados de la mercancía que sobreviven más allá del fetichismo están abiertos al máximo para encontrar nuevas articulaciones, nuevos hogares. En esta porfía, la distancia y el lugar quedan abolidos. Los significados se

pueden mover desde lejanas esquinas del planeta tan fácilmente como desde la vuelta de la esquina. El -Rythm and Blues- negro puede hacer de Liverpool su hogar. Los protagonistas de *London's East Enders*\*\* pueden vivir en Manhattan. Las telecomedias brasileñas pueden acompañar a la pasta italiana. Las mercancías culturales ya están previamente cargadas con una expresividad, una viscosidad y una culpabilidad que las orienta seductoramente, incluso indecentemente, a su inclusión en la densa ilocalidad de las formas culturales. Las formas culturales vividas aceptan la invitación, pasada por alto o rechazada por otras, a promover la tendencia interna de des-fetichización de la mercancía cultural en una realidad externa de des-fetichización social, de arte social. Éstas son las prácticas de la 'cultura común'. Localizar aquí la estética cortocircuita el tedioso debate dominante concerniente tanto a su mestizaje o su pálido ensombrecer como a la calidad estética interna (o la falta de ella) de las cosas de la cultura popular. Las formas culturales vividas completan algunas extrañas nuevas comunidades de sentido debajo de las mismas narices de un sistema capitalista que aunque domina, no es capaz de comprender. Puede que no casen con los imaginarios de una 'cultura común' basada en la pertenencia compartida, pero son todo lo que tenemos en el futuro previsible.

### *La realización práctica de la 'cultura Común'*

¿Cómo podemos trabajar con, y no contra, los filamentos y flujos de la 'cultura común'? ¿Dónde podemos encontrar un basamento para sostener la 'cultura común' mientras nos mantenemos críticos en relación a la 'cultura popular'? ¿Cómo podemos reconocer la especificidad de la 'estética terrena' y nutrirla en sus propias líneas de crecimiento? Hay un importante conjunto general de preguntas no encaradas aquí sobre las implicaciones cotidianas políticas y pedagógicas de las 'proto-comunidades' de significado forjadas en el 'otro lado' de la mercantilización (ver mi *Life as Art*), preguntas concernientes a cómo reconocer y desarrollar mecanismos 'común culturales', para evitar, por un lado, que se escapen entre las arenas de lo cotidiano, o que, por otro, sean absorbidas en ulteriores círculos de mercantilización y explotación. Aquí el foco está en relación a la política como alentadora de prácticas culturales reconocibles.

Un punto importante a tener en cuenta aquí es que dentro de la experiencia cultural cotidiana resulta difícil establecer líneas divisorias rápidas y sólidas entre las nociones convencionales de consumo y de producción. En cambio, tenemos las bases de la diferencia entre 'cultura común' y 'cultura popular', de la lucha sobre la 'desfetichización', de la frecuentemente invisible articulación de la 'estética terrena'. De hecho, el paso a la producción tex-

tual concreta se da a través del consumo creativo, y la motivación, confianza y sentido de 'capacidad-para-hacer' creativa surge, en primera instancia, del intento de imitar lo que ha sido disfrutado. Muchos músicos populares comienzan como 'admiradores' y 'crean' copiando sonidos de discos, cassettes y CDs. El consumo activo de los medios culturales lleva a los jóvenes a querer producir sus propios vídeos, películas, programas de cable y fotografías. Hay un extraordinario interés en el baile contemporáneo y en las artes performativas, generado a través de una relación creativa con musicales, vídeos pop, dramas populares y telecomedias. El interés y la práctica informal en el campo de la moda y el diseño frecuentemente comienzan con una participación entusiasta en los rituales de consumo de estilo subcultural, el baile y la interacción social.

El modo de aprendizaje consumidor/aprendiz puede ser considerado como la forma *normal* del 'arte de aprender', ciertamente previo a 'la Academia' y anterior a la escritura, al igual que en todas las sociedades folclóricas y en las artes folclóricas. La distinción rígida y jerárquica entre producción y consumo es la excepción histórica, no la norma. Tal vez estemos entrando en un nuevo tipo de 'era de arte electrónico folk'. En todo caso, un punto de partida importante para estimular la creatividad, bastante simple, consiste en estimular el *consumo* en toda su extensión.

El 'mercado' proporciona la mayor

parte de los materiales para el consumo de la 'cultura común' pero sigue siendo cierto que el desarrollo cultural de muchos jóvenes queda impedido por la falta de acceso a los materiales y medios de su propia cultura, *especialmente en ese punto donde sus actividades pueden 'despegar' en direcciones productivas concretas*, demarcando, de modo absoluto, la línea entre cultura popular y 'cultura Común'.

Una idea concreta para la ampliación focalizada del consumo 'común cultural' y para maximizar las potencialidades para lubricar los senderos, conexiones y 'motores' entre los 'roles de consumidor' y los 'roles de productor', es la creación de nuevos centros o el desarrollo de los ya existentes, para proporcionar Clubes de Cultura para los jóvenes. Usualmente, la música sería central y la llave a la popularidad y al *ethos*, con recursos y espacio para tocar, reunirse y bailar, pero también para ensayos y prácticas, grabación y producción de música. Otras posibilidades incluyen: oportunidades para ver vídeo, cine, fotografía y televisión por cable; facilidades para las artes populares de actuación, la práctica y enseñanza de baile contemporáneo, apoyo para las actividades de moda y diseño; acceso a ordenadores y programas de Internet, interactivos y digitales. La idea fundamental consiste en encontrar un foco insitucional para las amplias actividades culturales que tienen significado y relevancia para el 'no público', para los grupos juveniles 'más allá de la institución', facilitando de manera imaginati-

va sus comunidades de práctica y estimulándolos hacia tipos más formales de producción concreta. Existen modelos en el Reino Unido con rasgos de los que aprender, entre los que se encuentran el Depot en Coventry, el Junction en Cambridge y el Weekend Arts College en Kentish Town.

Una idea todavía sin realizar en relación con esto, que sobrenada en la *Moving Culture*, es la de los Intercambios Culturales que podría formar parte de los Clubes de Cultura. Un Intercambio Cultural podría facilitar el trueque de bienes y servicios culturales, incluyendo discos, CDs y equipamiento técnico de segunda mano, sin la necesidad de un medio monetario estándar. La ausencia de éste enlentece o detiene ahora la circulación cultural y el *uso* de esos elementos. En la actualidad existen los Planes de Comercio y Empleo Local (LETS)\*\*\* para el intercambio de bienes y servicios locales. Los participantes son provistos con moneda LETS, para gastarla o recibirla en intercambio por bienes y servicios que los miembros se suministran entre sí unos a otros. Los Intercambios Culturales podrían iniciar y desarrollar estas prácticas en el campo cultural.

Cualquiera que sea el tipo de aprovisionamiento, y esto se aplica por igual al 'modelo de la alta cultura', se debería prestar la debida atención a las *condiciones* reales -humanas, culturales, sociales- en que es más probable que esas facilidades sean usadas, vistas como informalmente bienvenidas y 'psicológicamente apropiadas', especialmente

por los jóvenes. Esta 'informalización de lo formal' tiene por fin estimular y conformar un terreno fértil de modo que los textos, artefactos y recursos aparezcan como utilizables dentro de, y disponibles para, las prácticas y significados de la cultura y vida cotidianas. Cualquiera que sea la opinión que uno pueda tener sobre sus cualidades intrínsecas, hay aquí algunas lecciones que aprender sobre el abrumador éxito de la *presentación* y *auto-presentación* de las mercancías culturales y la cultura comercial. Incluso los materiales de la alta cultura deben enraizar y deben ser 'naturalizados' en los mundos informales cotidianos, si sus usuarios se han de relacionar con ellos de modos genuinamente creativos. Ciertamente podría servir de ayuda aquí el hecho de que los jóvenes estuvieran adecuadamente representados en los procesos de planificación y gestión, y tal vez estimulados, ellos mismos, a formular solicitudes para la obtención de fondos sobre una base organizativa propia.

También, en parte, es una buena manera de 'formalizar la práctica informal', pedir prestadas ideas y prácticas al 'modelo de la alta cultura'. Todos nosotros dedicamos cuidados a conservar nuestro propio material cultural: desde la decoración de dentro y de fuera de nuestros hogares, hasta la de dentro y fuera de nuestros autos; desde las pinturas, hasta los posters que colgamos; desde Beethoven a los Beatles. ¿Cuáles son los criterios para los cuidados de nuestra vida cotidiana, cuáles son las redes no cons-

cientes de significado que entrelazan nuestras elecciones y preferencias cotidianas en totalidades culturales y modos de vida? ¿Por qué no debería haber galerías y museos de lo cotidiano? ¿Pueden los lenguajes y las prácticas cotidianas de la 'estética terrena' ser movilizados para la conservación de las 'grandes colecciones'?<sup>6</sup> ¿Qué tipo de conservación mixta con grupos no profesionales permitió elegir elementos de repertorios formales e informales?

Comprender al menos parte de la complejidad de las vías del consumo-producción en la 'cultura común', la manera como desafían, ignoran o perturban las vías y definiciones convencionales, podría ayudar a introducir ideas frescas dentro del estancado mundo del vocacionalismo. Hay una necesidad muy grande de *alternativas* adicionales, muy flexibles, tal vez modulares, *rutas vocacionales* que permitan a los individuos moverse a su propio aire y construir sus propias *carreras culturales*, escogiendo, cuando sea necesario, entrenamiento formal o recursos institucionales. Los Clubes de Cultura y las instituciones *catalíticas* y *rodantes* (ver más adelante) pueden actuar como importantes puestos de abastecimiento en esas *rutas* y *carreras*. Esto podría ser de gran importancia para aquellos que poseen fervores y pasiones particulares pero que no desean comprometerse con estudios formales o de tiempo completo.

La perspectiva 'común cultural' tam-

bién ilumina la importancia de la dimensión cultural de otras políticas y prácticas, percibiendo las habilidades creativas en juego, no sólo en las organizaciones artísticas, sino también en toda una variedad de industrias culturales locales y en los aspectos culturales y de diseño de la manufacturación en general. La política cultural podría aspirar a ayudar a la promoción del desarrollo empresarial local, así como a influir en la planificación urbana local y en las iniciativas económicas, desde la perspectiva de la planificación cultural y de la creatividad cultural, p.e. el desarrollo de políticas locales para zonas de entretenimiento y para la 'economía de la vida nocturna'.

Las instituciones culturales son como barcos en el agua. Pesados, desplazando otras actividades y difíciles de mover. La creación, mantenimiento y desarrollo de las instituciones convencionales y de las existentes, podría hacerse de un modo más acertado bajo la luz de las prácticas 'común culturales', pero también es interesante especular sobre la forma de *nuevos tipos* de institución, menos desplazantes y más fáciles de dirigir, llamémoslas *rodantes* y *catalíticas*, que pueden tener más cosas en común con los modos informales e impredecibles en que emerge la producción desde el consumo en el 'modelo de la cultura común'.

Las instituciones *rodantes* deberían estar 'rodando' en el sentido de ser limitadas en el tiempo y no ancladas en un solo edificio; por ejemplo brindando entrenamiento y enseñanza y jorna-

das de clases con especialistas organizadas alrededor de diversos sitios; por ejemplo, organizando 'competencias de talentos' nacionales y festivales con ardor regional; por ejemplo, organizando espacios en los medios de comunicación o eventos o anuncios regulares en los medios regionales y nacionales para iluminar temas culturales y artísticos juveniles y para exhibir 'talento' y festivales próximos, etc. Estas instituciones también serían 'rodantes' en el sentido de aspirar a identificar y conocer las necesidades de diferentes grupos específicos de jóvenes a lo largo del tiempo: satisfaciendo, de un modo abierto y flexible las necesidades de aprendizaje de aquellos que trabajan creativa pero informalmente, en sus propios hogares, con frecuencia sin reconocer sus actividades como artísticas (de 'Arts in Their View' que inspira aquí un interés 'subterráneo' impresionante); aprovisionamiento fuera de las escuelas para estudiantes que han perdido contacto curricular con los temas artísticos y culturales; apoyo ambicioso y más continuo para los grupos alienados, marginalizados y alejados, con quienes el Servicio Británico de la Juventud (British Youth Service), por ejemplo, está logrando un éxito creciente en contactarlos y motivarlos a través de formas de 'arte terapéutico'; Escuelas de Rock y 'Pop 2000', proyectos tipo para la enseñanza y el desarrollo de amplias modalidades de formación musical. Las instituciones *catalíticas* podrían ayudar a lograr propósitos de innovación específica o 'compensatoria' dentro de un mar-

co temporal dado, trabajando ellas mismas al margen de un empleo si tienen éxito: reparando de nuevas maneras las profundas brechas en los servicios de asesoría locales; ayudando a llegar a los Clubes de Cultura fuera del área; formalizando grupos de presión para influir e intervenir en la planificación local económica, cultural y urbana.

Esto se vuelve un poco confuso. Espero que el rumbo resulte claro. Por supuesto, las circunstancias locales, políticas e históricas, condicionan las diferentes posibilidades regionales y nacionales. Al final, exploro las diferentes potencialidades para la apertura de algún nuevo tipo de 'esfera pública', al menos dentro del campo cultural. Esta 'esfera pública' debe estar en armonía con las condiciones emergentes y realmente existentes de la cultura para la mayoría, entendida dialécticamente, reconociendo la ubicuidad de la cultura popular pero discriminando de ella la 'cultura común' especialmente a lo largo de las líneas divisorias de la *actividad vivida* 'estético terrenal'. Las viejas nociones de la 'esfera pública' siempre estuvieron implícitamente ligadas a las actividades de grupos minoritarios y culturalmente distantes, extrañamente arropadas, al menos para sus críticos y sus declaradamente democráticos adherentes, en las retrógradas formas visibles de la estética básicamente aristocrática. Mirar realmente hacia adelante conlleva pisar donde nosotros no hubiésemos elegido estar: atravesando los terrenos de la cultura mercantil.

Conozcamos esta tierra.

## Escenas II

- Brixton, junio de 1991. Dos jóvenes negras entran desde la calle y sin cita previa a Music Works, un centro de recursos para la música 'a nivel de calle', establecido en 1988, con fondos procedentes de las autoridades locales, fundaciones y compañías patrocinadas. Quieren formar una banda sólo de chicas, dos blancas y dos negras. Una de ellas, '13 este año', dice: 'La música es lo más importante en mi vida', pero agrega que no se siente capaz de hablar en su escuela sobre el proyecto de crear el grupo. Las dos muchachas ensayan con un músico de plantilla algunos números tomados de New Kids On The Block, ahí mismo y en ese momento, y le preguntan si él conoce chicas blancas que sepan cantar.
- Wiltshire, 1991. Un grupo de fundaciones locales y asociaciones de arte han reunido dinero para formar un Youth Arts Trust (Consortio de Artes Juveniles), gestionado por jóvenes para proporcionar fondos 'al alcance de la mano', para que una variedad de grupos juveniles locales puedan mantener, en un sentido amplio, sus propias actividades culturales o tal vez, -pero no necesariamente- utilizando las instituciones existentes.
- Tate of the North, Liverpool, 1991. El Programa de Arte Móvil (Mobile Art Programme, MAP) ayuda a crear

modalidades innovadoras y efectivas para comprometer a los jóvenes que normalmente no concurren a las galerías. Reconoce a la música, moda, vídeo, TV, cine, fotografía, comida, los medios, decoración personal y de ambientes como formas cotidianas de arte. 'Giacometti -el artista en su estudio' es una exposición focalizada en el estudio del artista como un lugar de creatividad cultural relacionado con las culturas del 'dormitorio' de los jóvenes.

'Pintores Europeos 1945/68' vincula pinturas del período con el rock'n'roll y otros aspectos de la experiencia cultural juvenil. Las 'Cajas Culturales' también han sido creadas para contener objetos que establecen conexiones con el mundo exterior de la cultura del arte sofisticado. Éstas están destinadas a ser usadas en pequeños talleres como catalizadores para la discusión.

*Traducción: Adriana Marrero*

## Notas

\* Literalmente. Compuesto por 'suffer' (sufrimiento) y 'oppression' (opresión) (n.t.).

\*\* Se refiere a una popular telecomedia inglesa (n.t.).

\*\*\* Sigla por su nombre en inglés: Local employment and Training Schemes (n.t.).

<sup>1</sup> En los Estados Unidos el debate ha avanzado, al menos por un reconocimiento por parte del establishment de esta verdad: 'Es triste decir que muchos ciudadanos americanos no reconocen la relevancia directa del arte en sus vidas'. Tomado de *American Canvas, an Arts Legacy for our communities, National Endowment for the Arts*. 1977. Citado en el *Times*, 24 de octubre de 1997.

<sup>2</sup> Ciertamente existe un argumento en defensa de la comunalidad de la experiencia artístico-cultural en términos, al menos, de origen: que *todo* arte, alto o de otro tipo, en última instancia tiene sus raíces en el día a día. Para mí, sin embargo, esto no sirve tanto al argumento en favor de un continuo entre lo alto y lo bajo, sino más bien a la defensa, dentro de él, de un dominio putativo del 'modelo de la cultura común'. Esto se da de esta manera a través de una 'tradición selectiva' influenciada por los grupos socialmente dominantes y el desarrollo de las convenciones y códigos artísticos especializados e internos, apoyados en vocabularios lingüísticos de crítica especializados y externos; los materiales de la 'cultura común' han sido transformados y depositados *institucionalmente* y más tarde desvinculados de lo social como 'high art'. La posición es más compleja, sin embargo, de lo que esta imagen lineal pueda sugerir, a causa de las determinaciones internas de la institucionalización sobre la forma. El arte moderno, por ejemplo, en sus más variadas formas, tal vez haya respondido crítica e imaginativamente a las meta-historias y meta-códigos de la previamente institucionalizada y selecta 'high art', tanto como a las fuentes de la cultura co-

mún pasadas y presentes, a su manera laudables, pero implicadas, al modo de Frankenstein, en aquello a lo que se oponen, e interrumpiendo su propio intento de ligar, directamente, con la cultura vivida contemporánea.

<sup>3</sup> Presentado académicamente en *Common Culture*, OU Press, Milton Keynes, 1990, reimpresso en 1996; explorado por sus implicaciones de sus políticas en, *Moving Culture*, Gubelkian Foundation, Londres, 1990. Véase también mi *Life as Art*, Polity Press, en prensa. *Moving Culture* era el tema de un proyecto de diseminación iniciado por la Gubelkian Foundation y coordinado por Andrew Worsdale del *National Foundation for Arts and Education* británico. Sus numerosos comentarios de apoyo y desarrollo están reflejados en este artículo.

<sup>4</sup> Este artículo cobró vida como una ponencia para el *Arts Council of England* donde participé en un panel asesorando sobre las líneas básicas de un nuevo fondo de lotería para incluir fondos presupuestarios, por primera vez, para proyectos dirigidos a fomentar la creatividad juvenil. Hasta entonces los fondos para las artes derivados de nuestra Lotería Nacional habían sido restringidos a proyectos capitales. Mis argumentos vigorosos a favor del modelo cultural común ayudaron a producir algún limitado movimiento fuera del lenguaje y las aproximaciones del modelo dominante cuyas definiciones desafortunadamente todavía yacen en la publicación final de dichos lineamientos.

<sup>6</sup> Un proyecto emprendido por la galería *Tate of the North* en Liverpool, Inglaterra, donde un grupo de jóvenes cuidaron de la organización de una exposición, 'Testing the Waters' (septiembre de 1995-marzo de 1996) lanzada desde la Colección *Tate* de Arte Moderno. Contribuí con un artículo en el catálogo adjunto, que estaba basado en conversaciones y entrevistas con los jóvenes involucrados, describiendo sus experiencias y cómo habían tratado de resolver la tarea.

# CULTURA POPULAR Y CAMBIO SOCIAL

JEAN CUISENIER  
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

## ABSTRACT

LOS CAMBIOS SOCIALES DE LOS ÚLTIMOS AÑOS PONEN DE RELIEVE UNA TRANSFORMACIÓN EN LAS PRÁCTICAS SOCIALES. LAS MUTACIONES ESTÁN SIENDO TAN PROFUNDAS QUE ESTAMOS ASISTIENDO AL FIN DE LA CULTURA POPULAR. ÉSTA VENDRÍA A SER SUSTITUIDA POR UNA CULTURA PARA LA MAYORÍA, QUE EL AUTOR DENOMINA CULTURA COTIDIANA. A TRAVÉS DE UN ANÁLISIS DE LA PRÁCTICA DE LOS MUSEOS, Y DE LOS MODELOS CULTURALES FORÁNEOS, SE PUEDE VER EL CAMBIO DE LA CULTURA POPULAR REGIONAL A LA CULTURA COTIDIANA TRANSNACIONAL.

Acudir a una capilla lejana o a un templo en procesión, con pendones y banderas ondeando al viento, en un día de fiesta religiosa en Irlanda o en la India. Reunirse con los padres, vecinos y amigos tras un entierro, consumir los alimentos rituales y festejar en honor del difunto en Rumanía o en Bulgaria. Cantar y bailar al son de un violín o de un acordeón, los domingos, en el Quebec o en Finlandia. Son todas éstas costumbres que pertenecen indudablemente a la cultura popular.

Manifestarse en séquito, pancartas en mano, gritando lemas por las calles de alguna gran ciudad, como Bruselas o Copenhague; animar a voz en grito al equipo de fútbol al que se apoya, arbolear sus colores en la ropa o en fetiches,

llevar flores a la estatua de Lenin después de una boda en ciudades soviéticas como Tallin o Kiev. También éstas son, indudablemente, costumbres pertenecientes a la cultura popular.

¿Pero se puede decir lo mismo de ritos cívicos como colocar la primera piedra? Los reyes, presidentes o alcaldes inauguran así la construcción de los edificios oficiales: cogen la llana y revisten de cemento una piedra destinada a los cimientos. ¿Se podría llamar a esto cultura popular? Los desfiles de *majorettes* que se pasean, con los muslos al aire, al son del tambor y de los saxofones para apoyar a un candidato a la presidencia en Estados Unidos, ¿forman parte también de la cultura popular? ¿O es que estas mu-

chachas se conforman, sin más, con una cultura política que se nutre de espectáculo? ¿Y qué hay de la narración de cuentos, que se renueva con los dibujos animados que se emiten por televisión? ¿Y de preparar la comida en la residencia familiar, cuando la restauración gastronómica ha llegado a entender la cocina regional como un arte? ¿Debe considerarse que estas formas de ser y de hacer representan la cultura popular? ¿O más bien hay que considerarlas prácticas cotidianas que, por no guardar ya relación con las técnicas de elaboración antiguas, se han llevado a la excelencia mediante procesos refinados?

El término “cultura popular” abarca evidentemente campos muy diferentes de la práctica social cotidiana. Son usos, creencias y conocimientos inmemoriales que se han transmitido de generación en generación prácticamente idénticos, según se cree, desde las sociedades antiguas hasta las contemporáneas. Pero son usos, creencias y conocimientos que también representan al “pueblo” o a las clases bajas de la sociedad por oposición a las “elites” o clases altas de las sociedades estratificadas, como la India o China en la antigüedad, o como las sociedades industriales de hoy en día. La pregunta que se plantea ahora es si por “cultura popular” designamos también los usos, creencias y conocimientos análogos corrientes en las sociedades económicamente avanzadas que algunos llaman posmodernas, a pesar de que no esté

muy claro qué puede significar un “después” de la modernidad.

Antes de seguir adelante, conviene definir la noción misma de “cultura popular”, situando a ésta en la historia de las sociedades donde el concepto se elaboró: la sociedad occidental. Una vez definido el concepto, podremos apreciar los diferentes modos en que surgieron estos hechos y actividades, cómo se han conservado y valorizado —mejor o peor— y cómo se perpetúan según los tipos de sociedad: mediante un folklore vivo o, al contrario, un folklore que se mantiene artificialmente con fines políticos o mercantiles.

A continuación, veremos en qué medida se encuentran amenazadas las culturas populares y las prácticas sociales por los cambios y la mutación social, en qué medida las controlan los medios de comunicación y las manipulan para retomarlas, apropiárselas y reanimarlas o, al contrario, para despreciarlas, abandonarlas y rechazarlas bajo las fuerzas del mercado y el poder de las autoridades.

Este análisis desembocará en una tesis. La enunciaré sin más dilación para que se pueda percibir su sentido a lo largo de la exposición: el cambio social es tan profundo hoy en día que toma forma de mutación; y con ella, una cultura popular determinada toca a su fin, y aparece otra forma de cultura para la mayoría. La denominaré “cultura cotidiana”, y a las prácticas sociales que le corresponden, “prácticas sociales cotidianas”.

## 1. ¿Cambio o fin de la cultura popular?

### 1.1. Diagnóstico de un desenlace

El panorama de la cultura popular tradicional en las sociedades europeas es ya tan conocido que es inútil esbozarlo de nuevo. Lo constituyen, entre otros, trabajos eruditos y exposiciones cultas, publicaciones y manifestaciones públicas que no cabe resumir aquí.

Esta cultura popular se halla en fase final desde hace ya bastantes años. Hace ya más de tres décadas que Henri Medras diagnosticó el fin de los campesinos en Francia. Los hechos le han dado la razón, aunque subsistan algunos especímenes tardíos de esta especie en vías de extinción en ciertas regiones, aunque algunos neocampesinos estén perpetuando aquí y allá las utopías que estaban de moda en 1968. Habría que preguntarse además si no deben ambos su supervivencia a medidas especiales de protección. En realidad, se debe plantear la cuestión con mayor amplitud, dado que no se limita a los campesinos. La cultura popular europea cuyo fin trato de diagnosticar pertenecía tanto a artesanos y comerciantes como a pequeño burgueses, tanto a oficinistas como a pescadores de alta mar, tanto a habitantes de ciudades como del campo.

Esta cultura popular tomó una recia final en algún momento; pero darle una fecha exacta no es tan sólo ejercicio de pura especulación. Museos e instituciones patrimoniales desempeñan un papel definitivo a la hora de establecer los criterios según los cuales una

obra o documento pertenecen a la tradición popular, y por ende pasan a formar parte de una colección. Estos criterios varían en función de los géneros que se estén estudiando y de los países implicados. Veamos algunos ejemplos.

Para empezar, tomemos el caso del utillaje agrícola, ya que hablábamos de campesinos. Los arados de madera con reja de hierro han coexistido mucho tiempo con las carretas en los vastos territorios franceses, y no porque ciertas regiones acusen un retraso más o menos pronunciado con respecto a otras. Se debe más bien a la conveniencia que supone el uso de arcos de baja potencia para preparar los suelos en terrenos montañosos y pobres como los de la región de Aubrac o los de Córcega —donde se fabricó este utensilio hasta los años 50—, los de Sicilia o los del Epiro. Se volvió a emplear en Rumanía y Bulgaria, después de que se privatizaran de nuevo las tierras. Arcos de vacas, arados de madera, cultivos en caballón han ido a la par durante años. Desaparecen y reaparecen juntos. Y no supone ningún problema incluir arados en las colecciones de museos de arte y de tradiciones populares desde el punto de vista del género, del “utillaje agrícola”, pero sí en lo referente a la *representatividad* de los especímenes dignos de un museo. ¿Se expondría en un museo un motocultor, un tractor o un arado polisurco? Son sistemas tecnológicos ligados a otros regímenes de producción agrícola, a otros tipos de relación con la tierra y a otras reglas de mercado; y la respuesta elaborada paso a

paso en el seno de las instituciones patrimoniales francesas es negativa, no tanto a causa de las cuestiones materiales por resolver para poder conservar y exponer dichas máquinas como por la diferencia de *géneros*. Existen dos clases de establecimientos: por una parte, aquellos cuya vocación consiste en conservar, estudiar y exponer el utillaje y la documentación que representan una cultura determinada a la que se puede asignar un fin en el tiempo; por otra parte, aquellos cuya vocación es análoga dentro del ámbito de la maquinaria agrícola porque todo instrumento empleado es solidario con una forma de cultura diferente y viva.

Veamos un ejemplo más. No hay nada más significativo que la indumentaria, puesto que en este aspecto, la apariencia está muy codificada. La ropa lo dice todo: edad, sexo, posición en la escala social, conformidad con las exigencias del trabajo o del protocolo. Todo, incluso la pertenencia a una comunidad territorial, aunque sólo hasta una fecha determinada; hace tiempo que las clases populares dejaron de vestir los trajes regionales, y aún más que las clases medias y altas de la sociedad renunciaron a mostrar por la vestimenta la pertenencia a localidades. Fue un proceso largo, complejo e interrumpido, con retrocesos e iniciativas de restauración que no procede resumir aquí. Sin embargo, no cabe duda acerca de su significado: a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el traje regional en Francia deja de ser habitual en los burgos y en los pueblos, y se

generalizan las modas. Al renunciar a afirmar la pertenencia a una comunidad territorial, se admite que el léxico de signos que codifica las diferencias entre lugares ya no abarca la misma amplitud, y la vestimenta empieza a denotar la pertenencia a conjuntos más amplios, no ya a comunidades locales, sino a grandes colectivos como las clases sociales. Así pues, en 1930, la gorra se enfrenta al sombrero como signo distintivo de clase. Pero en 1994, cuando Mauroy, Rocard, Fabius y Hue desfilan codo con codo, cada uno con un modelo diferente de sombrero, se comprende que este complemento ha dejado de implicar la pertenencia a una clase o a una tendencia política. Desaparece una cultura vestimentaria determinada para dar paso a otra completamente distinta, puesto que a partir de entonces hombres, mujeres, jóvenes, ancianos, obreros, empleados y patronos, llevarían la cabeza descubierta excepto en los casos en que protegerse de la intemperie exigiera lo contrario. En tal circunstancia, se llevaba el mismo tipo de gorro en la montaña, de impermeable en el mar y de paraguas en la ciudad. El cambio en este caso no es un mero cambio de moda dentro de un mismo género, sino un cambio en la función significativa de la vestimenta misma, que señala un cambio de escala en las esferas de pertenencia, en adelante transnacionales. Esto resulta muy convincente si se echa un vistazo a la extensión del área cultural en la que se desarrollan los conflictos ligados a la obligación o rechazo de llevar el velo

islámico. La antigua cultura popular indumentaria deja paso a una nueva cultura muy distinta, con una señalética propia.

Pero veamos un tercer ejemplo: la música de tradición oral. En Francia se han tocado, hasta los años 60, piezas instrumentales vocales o corales de tradición oral demostrada, es decir, interpretadas por músicos que se transmiten la melodía, las palabras y las particularidades de expresión de unos a otros, a través de las generaciones y sin pasar por la escritura ni por la notación. Pero es una excepción, porque la tradición de esta música popular, desde el siglo XVIII y tal vez desde mucho antes, estaba sembrada de influencias de la música culta, y el modelo surgió de la corte, de los círculos revolucionarios o de salones burgueses. Para demostrarlo se suele emplear el ejemplo de canciones que alguna anciana dice haber aprendido de su madre o de su abuela y cuyo origen se hallaba en una hoja de venta ambulante, en un manual de escuela primaria o en una recopilación de cánticos. Pero el caso inverso solía plantearse cuando, a la hora de las encuestas, los músicos de orfeones o de fanfarrias tocaban con los ojos fijos en la partitura, cuando ni siquiera sabían leer las notas y tocaban su parte de oído, "de memoria", a fuerza de oírlo y de repetirlo. La música popular de tradición oral se ha extinguido, con el uso de instrumentos como el violón, la zanfónia, la flauta, el tambor de fricción y con los repertorios concebidos para las festividades familiares y celebracio-

nes locales; también ha contribuido la práctica generalizada del baile en lugares públicos, del canto en las peregrinaciones, de las ferias y de los mercados. Se extienden otros usos de la música en el cabaret, en casa o en salas de baile y otros locales, y van acompañados de instrumentos como el saxofón y la guitarra eléctrica, también difundidos mediante los discos, la radio y la televisión. Todo indica que está surgiendo una nueva forma de cultura musical, compartida por la mayoría, y que funciona a escala transnacional. De un país europeo a otro la situación varía: la Bretaña no es el País Vasco, Andalucía no se parece en este sentido a Gales, pero la tendencia colectiva está ahí. Lo he podido comprobar personalmente en países como Rumanía y Bulgaria.

Probablemente no se puede dar una fecha cronológica exacta y única al fin de la música popular tradicional, porque las relaciones entre modelos cultos y fuentes populares no tocan del mismo modo, como lo muestran los instrumentos, prácticas y obras. No se puede fechar el corte con la precisión con que Henri Medras lo hizo para la sociedad global francesa, al proponer el intervalo de 1975 a 1984 como la era de la segunda revolución industrial. Pero el diagnóstico no admite dudas, y en un país como Francia, el sistema de museos lo transmite creando, a partir del Museo Nacional de las Artes y de las Tradiciones Populares, museos como el de la canción o el de las fiestas populares, precisamente para tener en cuenta la especificidad de los géneros, de las

formas de difusión y de las obras de la práctica musical contemporánea cotidiana.

Podría añadir más ejemplos. Todos indican que los cambios que afectan a la cultura popular tradicional marcan su fin. Es conveniente recordar ese fin y prestar atención a lo que ocurre en nuestros días, que es completamente distinto.

### 1.2. *Las culturas populares tienen historia*

Los responsables de los miles de museos de arte y tradiciones populares están cada vez más convencidos de que existe una historia regional y una historia de las técnicas en Europa; y es que la cultura popular cuyos vestigios exponen y conservan estos establecimientos tiene fecha exacta. Estos museos no revelan esencias intemporales, como serían los nombres de regiones (“País Vasco”), como si éstas se hubieran formado en tiempos inmemoriales y se hubieran transmitido desde entonces prácticamente sin cambio, hasta el momento en que los “anticuarios” y los miembros de sociedades intelectuales se hubieran decidido a determinarlas. Cuanto más profundas son las investigaciones que en teoría representan *la* cultura popular de una u otra región, y máxime cuando se trata de *la* cultura popular francesa o rumana, más parece que los documentos y obras que componen estas culturas son característicos de una época y de determinadas

clases sociales. Los conocimientos relativos a estas culturas se *historizan, historializando* así las culturas.

De este modo descubrimos hoy en día, no sin cierto asombro, que las recopilaciones de dibujos de trajes regionales del siglo XIX son contemporáneas no sólo de prestigiosas series dedicadas al inventario de monumentos, como la famosa *Voyages pittoresques et romantiques dans l’ancienne France* (Viajes pintorescos y románticos por la Francia antigua) de Taylor y Nodier (1820-1878), sino también de los primeros catálogos de moda de gran difusión: el *Journal de la Mode* (Diario de la Moda), de 1829 y el *Journal de Tailleurs* (Diario de los Sastres), de 1830. Todo nos empuja a pensar que los trajes que figuran en las selecciones de dibujos como los de Grasset Saint-Sauveur (1808), de La Mésangère (1827) e incluso de Lalaisse (1848) muestran un estado de la práctica indumentaria ya pasado: los trajes se convierten en modelos de dibujo y pintura porque son “pintorescos”, dignos de ser immortalizados por la mano de un artista para uso de aficionados y curiosos; hasta se podría decir que son “exóticos”, para gran parte de la clientela. En aquella época, efectivamente, en la que se multiplican publicaciones como las antedichas, aparecen los primeros grandes almacenes y ponen nuevos medios comerciales a disposición de una producción manufacturera e industrial de amplitud sin precedentes. Los modelos dejan de ser elaborados y repartidos, como en la época de los sastres y de las costureras

e hilanderas, para dejar paso a la era de los catálogos, los grandes almacenes y la venta por correo. Termina una tradición y se ponen en marcha otros procesos. Los famosos trajes regionales aparecen, a la luz de la investigación histórica, por lo que son: productos de la actividad doméstica o de la artesanía local con una duración, cuya aparición, evolución y desaparición se pueden determinar cronológicamente. El ejemplo de Francia que he esbozado se puede aplicar al conjunto de países europeos, *mutatis mutandis*. Con Rumanía, por ejemplo, también vendría al caso esta misma constatación.

No obstante, sigue habiendo controversia acerca de la fecha de corte entre la cultura popular tradicional y las formas contemporáneas de cultura que corresponden a la mayoría. Al parecer, según el ejemplo de la práctica indumentaria, podría haberse dado en Francia entre 1796, fecha en que aparece *L'Art du Tailleur* (El Arte del Sastre), de Garsault, en la famosa *Description des Arts et Métiers* (Descripción de las Artes y Oficios) publicada por la Real Academia de las Ciencias, y 1852, fecha de apertura de la no menos célebre tienda *Au Bon Marché*. Garsault sistematiza y define lo que impuso como modelo obligado de elegancia un siglo de codificación de la indumentaria, desde Luis XIV hasta Luis XVI: para los caballeros, el traje entero de calzón ajustado a la rodilla, jubón y casaca; para las mujeres, corpiño de ballenas y falda ahuecada con aros o miriñaque y enaguas. ¿Cómo se extendió este mo-

delo por toda Europa con el nombre de "traje francés"? ¿Cómo llegó desde la corte a las zonas rurales más apartadas, y mediante qué mecanismos se impuso hasta en las clases sociales más bajas? No debatiremos esta cuestión a fondo; basta constatar que se convirtió en modelo universal, reduciendo así los principios de diferenciación del vestir a particularidades que indicaran el oficio o la clase social. Lo que anuncia *L'Art du Tailleur* se perfila con los primeros catálogos de los grandes almacenes: al proponer sus modelos a todos los países de cultura europea, lo que en realidad hacen los autores es imponerlos. De este modo firman el final inminente de las artes populares y de la indumentaria y de sus adornos. Anuncian el surgimiento de otras prácticas que responden a otros fines, la aparición de otros modelos y de nuevos tipos de variación basada en ellos, destinados a satisfacer otro tipo de demandas, nuevas necesidades de distinción —las mismas, de hecho, a las que responden hoy periódicos, revistas, catálogos y programas televisivos cuyas proposiciones constituyen los puntos de referencia de la cultura indumentaria de la mayoría.

Nuestro conocimiento de las culturas populares europeas se *historiza*, *historializando* así estas culturas.

En el mismo movimiento, este saber historizado toma las culturas populares europeas como patrimonio. Es decir, que en cada sociedad, otorga un valor patrimonial a bienes, servicios y actividades culturales que anteriormente no tenían este valor más que para un nú-

mero reducido de eruditos y de curiosos por una parte, y para pequeños colectivos locales o asociaciones directamente interesadas, por otra parte.

### *1.3. Se descubre el valor patrimonial*

Es un hecho: las obras y los vestigios de la cultura popular antigua han tomado y siguen tomando, en las sociedades europeas, un valor patrimonial seguro.

Las colecciones privadas se multiplican, el mercado se organiza, y esto demuestra que no nos equivocamos. La red de cambalacheros y sus lugares de intercambio, las ferias y los mercados, cede ante una red de anticuarios que comercian en sus boutiques y sus "salones". Desaparecen las subastas de antaño, con sus notarios y sus pregoneros, y dejan paso a las ventas en salas de subastas, con toda la jerarquía de peritos, expertos y representantes. Tanto en el ámbito del arte popular como en el de la pintura o las antigüedades, los precios suben y bajan, la cotización se altera y la especulación se pone en marcha.

Pero la existencia de un mercado de arte popular cada vez mejor organizado no es lo único que demuestra que las obras de la cultura popular se están tratando como las formas más destacadas del arte. Otra serie de hechos lo señala de un modo no menos claro: las numerosas intervenciones más y más pertinentes de asociaciones que pretenden sustraer estas obras a los movimientos del mercado, salvaguardarlas in situ

o en locales de destino colectivo, comentarlas durante sus asambleas, destacarlas mediante presentaciones improvisadas. También lo demuestra el conocido proceso de desarrollo que consiste en pasar del anexo de un ayuntamiento o del local de una asociación a las salas de museo; no hay más que un paso, y cada vez se franquea con más rapidez. Los museos de asociaciones surgieron y surgen a centenares, movilizándose medios no nulos para salvaguardar lo que tratan como un bien común, como un legado de sus ancestros, como su "patrimonio". Y centenares también de dirigentes de instituciones de este tipo recurren a los colectivos locales para pedirles su colaboración, y centenares de ellos recurren a su vez al Estado para obtener subvenciones. La incitación es tan fuerte, la demanda se ha generalizado hasta tal punto y crea tanta presión que, para el público, el debate no tiene ya vuelta de hoja: las obras de la cultura popular forman claramente parte de los bienes que generaciones anteriores han legado a las presentes, junto con el deber de conservarlas y de darles un valor. Pero aún hay más: estas obras son las de un patrimonio que nos es fundamental porque nos lo podemos apropiarnos o reapropiarnos. En cambio, el otro patrimonio, el conjunto de castillos y catedrales del que se ocupa el Estado, nos importa menos; sigue siendo desconocido para la gran mayoría. No podemos imaginar cómo podríamos reapropiárnoslo, porque jamás lo concebimos como algo que pudiéramos apropiarnos.

La entrada de la cultura popular en el campo de los bienes y de los valores patrimoniales suscita pues una paradoja. Emplazando estas obras en museos, se les otorga dignidad. Pero si las elevamos al estatuto de obras que merecen hallarse en museos, nos separamos de ellas, nos distanciamos de ellas en el espacio y en el tiempo. Las salvamos de la destrucción o de la desaparición y las hacemos brillar con un resplandor nuevo en las vitrinas o en la nobleza de los archivos, de ello no cabe duda. Pero así se pierde su objetivo original y, frecuentemente, el conocimiento de su utilidad, de modo que su presencia en el museo viene a justificar su ausencia en los lugares para los cuales se hicieron y a precipitarlas en otra forma de olvido.

De este modo, la entrada masiva de obras y vestigios de la cultura popular a los museos corrobora *de facto* el diagnóstico al que conducía el análisis anterior. Hemos asistido y asistimos al fin no sólo de las culturas regionales tradicionales en el espacio nacional, sino también de las culturas populares en el espacio transnacional contemporáneo.

Para la mayoría de nuestros contemporáneos, este fin vaticinaría el advenimiento de una forma de cultura que rompe con la cultura popular antigua por su carácter transnacional; ¿acaso esa forma de cultura más compartida hoy en día, a la que denomino cultura *cotidiana* ha dejado de tener relación con la cultura *popular*? ¿O es que se trata de una versión suavizada, y a fin de cuentas, construida por nosotros mis-

mos, de una gran cultura extranjera, la cultura americana?

## 2. *Cultura popular, cultura cotidiana, cultura extranjera*

### 2.1. *La noción de cultura cotidiana*

El diagnóstico del fin de la cultura popular en las sociedades europeas no ha hecho más que esbozarse, dados los equívocos que se derivan de la noción misma de cultura popular. A decir verdad, la tesis según la cual las culturas populares europeas se americanizan no carece precisamente de ellos.

Porque ¿cuál es ese “pueblo” sujeto de la cultura en cuestión? Tras un sinfín de identificaciones dudosas a francos, romanos o galos, en el caso de Francia, a dacios o getas en Rumanía, o a tracios y macedonios en el caso de Bulgaria, ya nadie se aventura a dar a los pueblos europeos una determinación étnica simple. ¿Habría que entender por “pueblo” el conjunto de clases bajas de una sociedad nacional establecida, por oposición a las clases altas? O en todo caso, el conjunto de clases conscientes de que forman el “pueblo” de la sociedad en cuestión, por oposición a las clases que compondrían “la elite”. Pero así estaríamos haciendo alusión a una concepción de las clases sociales que los mismos teóricos de los partidos comunistas europeos han abandonado, teóricos que ya no se dirigen al “proletariado” ni a la “clase obrera”, ni tan siquiera a los “trabajadores”, sino a la “gente”, sin importar la posición

social de nadie. También podría aplicarse a las “grandes masas” a las que se llama en los discursos, a las que los dirigentes solían empujar a las calles antiguamente; aunque todo el mundo sabe que, en la Europa actual, las “masas”, grandes o no, se manipulan y que las manifestaciones compaginan en grados variables espontaneidad y organización. Quizás por “cultura popular” se esté designando esa cultura media que las encuestas tratan de caracterizar, y que se ha convertido en el blanco de las agencias de publicidad. Sin embargo, los observatorios e institutos de sondeo saben que las medidas de la práctica cultural varían considerablemente con respecto a los valores centrales según los estratos de población encuestados. No existe, bajo tales circunstancias, un uso operativo de la noción de “cultura popular”, puesto que se trata de sociedades estratificadas y abiertas al exterior como lo están las sociedades europeas contemporáneas.

No basta pues con diagnosticar el fin de la cultura popular tradicional europea. Hay que llegar más lejos. Hay que renunciar deliberadamente a pensar en las culturas europeas contemporáneas como si se pudiera distinguir en su seno una subcultura distinta, la popular, donde se perpetuasen, con relativa autonomía, fines, valores y prácticas derivadas de la tradición, y diferentes de las que prevalecen generalmente hoy en día; una subcultura donde sobreviviesen las costumbres y los usos de otros tiempos; donde subsistiesen, al margen del movimiento general de la

sociedad, competencias y talentos de otro mundo.

Lo que se instaura hoy en día es muy diferente. Es una “cultura cotidiana”, un sistema de costumbres y conocimientos, de aspiraciones y creencias, de formas de hacer, decir y argumentar que la *mayoría* comparte, en sociedades europeas dadas, con *muchos* de sus contemporáneos; pero además de compartirlo, juega con ese sistema para identificarse o distinguirse. Ahora bien, concretemos, porque la noción de cultura cotidiana no implica, evidentemente, que *todos* los franceses o todos los españoles, por ejemplo, compartan los mismos sistemas de prácticas, de valores y de fines, ni que los compartan en *todo*, como si tuvieran una misma “mentalidad”. Geoffrey Lloyd se explicó en la crítica de esta confusa noción de mentalidad que puso de moda la escuela de los *Annales*, y no cabe insistir en ella. En sociedades diferenciadas como las antedichas, lo que prevalece tanto para los individuos como para los grupos es la pluralidad de sistemas de pertenencia y de referencia.

Lo demuestra la experiencia cotidiana. Los hay que se contentan con tomar a diario un “perrito caliente” o una hamburguesa a mediodía, y que, sin embargo, no soportan invitar a sus amigos a comer bocadillos y se empeñan en servir refinados platos regionales. Otros van a trabajar con traje de chaqueta y llevan vaqueros y zapatillas deportivas el fin de semana. En el trabajo, se contentan con las normas de apariencia que pautan los dirigentes de

la empresa, y no tienen elección; en sus casas, se atienen a sus preferencias pero se visten como todo el mundo o casi, pasando así, sin querer, de un uniforme a otro. Podríamos dar infinidad de ejemplos, pero basta con estos para captar la idea. En cada grupo, y para cada individuo, hay una posibilidad de jugar con las propuestas de los modelos corrientes en materia de uso culinario o práctica indumentaria. Innumerables diarios, revistas, libros y programas televisivos multiplican esta oferta y componen así el escenario de la vida cotidiana y festiva que se renueva indefinidamente, mezclando en sus páginas y programas las sugerencias del sueño y las imágenes de la realidad.

Así pues, debemos preguntarnos qué puesto otorgan las culturas cotidianas europeas a los modelos de origen extranjero. ¿Existe alguna diferencia entre la cultura popular y la cultura cotidiana que prevalece en las sociedades europeas actuales en lo que se refiere a combinar modelos autóctonos y foráneos? Y para responder a la pregunta acerca de casos concretos, ¿qué se puede aprender de la práctica de los museos y de las instituciones que se dedican a conservar y valorizar el patrimonio característico de las sociedades europeas?

## 2.2. *Las artes de la práctica social cotidiana*

Un siglo después de la creación de los primeros museos de arte y tradicio-

nes populares, la conjunción entre la calidad plástica y la pertinencia etnográfica de las obras allí expuestas se ha vuelto inalcanzable. Los objetos bellos, que gustaban a los promotores de estos centros, están sacados del uso común. No sólo circulan en el mercado de antigüedades, los mejores han adquirido el estatuto de “tesoros del arte popular”. Las cofias y los chales primorosamente bordados que llevaban antiguamente las campesinas y que tanto deleitaban a los aficionados adinerados, los armarios tallados y la alfarería barnizada que adornaba sus ayuntamientos o sus casas de campo dejan de fabricarse decenios atrás y se convierten en objetos cotizados en el mercado del arte. Las piezas análogas les suceden en el tiempo; muebles y costumbres, utensilios y herramientas se conciben, se fabrican y se ponen en circulación a una escala social infinitamente más amplia. Dejan de contribuir a la señalización de identidades particulares, sociales o territoriales. Asimismo, se atienen a normas de gusto y a cánones estéticos de pretensión universal. Hoy en día, lo que distingue a un francés de un americano o de un inglés no es la ropa de moda, ni la lámpara de diseño francés, ni la Black and Decker, ni el *walkman* Sony, ni el teléfono móvil. Desprovistos de todo valor emblemático, estos objetos poseen una eficacia técnica y una apariencia plástica que los hace deseables a nivel universal, aunque no sean en absoluto destacables en su género. Su sitio o el de sus similares debería hallarse pues en los museos que se supone tienen en

cuenta la cultura cotidiana y los tiempos que corren —que deberíamos llamar “de las artes de la práctica social ordinaria”—, del mismo modo en que los museos de arte y tradiciones populares se ocupaban de la cultura mayoritaria en otros tiempos.

Pero es en este preciso momento cuando surge la dificultad; y es que para cumplir con su vocación de conservatorio y con su función de instrumento de identificación, esta clase de museos ha de buscar para sus colecciones lo que distingue en la actualidad a los grupos sociales y a las sociedades territoriales, los medios que tiene la “gente” para identificarse y para ser reconocida en el marco en que se mueven. Pero los sistemas de objetos que toman un valor distintivo para estos grupos o sociedades completas no suelen ser hoy en día obras de arte, sino más bien productos de consumo de masas: camisetas de futbolistas o cazadoras de cuero, etiquetas de vaqueros o marcas de zapatillas deportivas. Los mecanismos de diferenciación y de identificación se centran en lo cotidiano, en las series de productos fabricados indistintamente en Francia, España, Estados Unidos, Hong-Kong o Japón.

Imaginemos un instante, mediante un simple ejercicio mental, lo que debería ser hoy en día un museo de las artes de la práctica social cotidiana francesa concebido en la línea del Museon Arlaten de Mistral o del Museo bretón de Quimper. Sería un museo donde no habría ya que destacar las diferencias que existen entre las gentes de ambas

regiones. En primer lugar habría que tener en cuenta que en terreno francés conviven comunidades étnicas de origen extranjero: armenios, españoles, italianos, magrebíes, malienses, vietnamitas. Pero estas comunidades se desmarcan las unas de las otras más por su relación con la cultura del país que las ha acogido que por su relación con la cultura de origen. Los objetos que escogen para llevar a cabo su propio proceso de identificación no son obras de arte popular ni proceden de su país de origen ni del de llegada; son objetos que se hallan en circulación en los grandes mercados, en las fábricas de cualquier otro país, destinados a clientelas anónimas. En cuanto a los utensilios que sirven para cocinar platos étnicos y al mobiliario que ocupa sus interiores, su procedencia industrial es muy corriente, y no tienen valor distintivo salvo por un detalle: objetos decorativos que recuerdan costumbres indígenas, una forma particular de componer los espacios, la preferencia de un grafismo o cromatismo singulares.

Imaginemos ahora que estos interiores se trasladan al museo. Que se elige un escalafón de interiores semejantes destinados a mostrar las diferencias culturales pertinentes hoy en día, que no son ya regionales sino que más bien están ligadas a la renta y a la educación. Obtendríamos así una imagen muy completa de la cultura doméstica cotidiana francesa.

Porque el efecto conseguido sería contrario al objetivo que se trata de alcanzar. Para la mayoría de visitantes,

que acuden al museo para encontrar “cosas bonitas” u “objetos conmovedores”, la exposición no sería más que un montón de cosas muy corrientes. Y a falta de belleza, ¿no querrían descubrir el exotismo y lo lejano, o lo valioso y poco corriente? Saldrían decepcionados, porque allí no encontrarían más que cosas vulgares. ¿Y la connivencia de lo conocido, para alimentar la nostalgia de sus raíces? No la encontrarían, precisamente porque las raíces apenas se verían. Al hallarse estos objetos tan cerca del público, los conjuntos presentados disimularían, en vez de revelar, lo que esta clase de museo pretende manifestar: la magnitud de la inversión simbólica que destinaron a estos interiores aquellos que los compusieron. Y de ello se desata la siguiente constatación: las diferencias que marcan las artes de la práctica social cotidiana se despliegan sobre un fondo común cada vez más amplio, un fondo verdaderamente transnacional.

Ahora bien, ¿es este fondo un modelo o una fuente norteamericana?

Es precisamente lo que analizaremos a continuación.

### 3. La recepción de modelos extranjeros

En las artes de la práctica social cotidiana se desarrollan diversos procesos de diferenciación. La construcción de *uno mismo* por oposición a *los demás* conlleva la búsqueda de la distinción. Por ello hay que plantearse si la recepción y posterior adopción de mo-

delos extranjeros indica que éstos son destacados, si no en sí mismos, al menos en sus relaciones con las obras y las prácticas semejantes.

Examinemos el funcionamiento real de los museos en países como Francia o Italia. Si observamos las evaluaciones que enuncian la mayoría de los actores de este sistema con sus votos en consejos y sus sugerencias para presupuestos, comprobaremos el hecho de que las artes de la práctica social cotidiana se extienden a nivel transnacional; lo cual no demuestra en ningún sentido la excelencia de los nuevos modelos en los que se inspiran esas artes, sino todo lo contrario. En lo que se refiere a las decisiones implicadas en este sistema de actores sociales, en un país como Francia, la desaparición de culturas regionales en el seno de la cultura nacional francesa iba a la par con la difusión de la alta cultura en las culturas populares. La americanización de la cultura francesa cotidiana contemporánea señala una pérdida de identidad comparable a la pérdida de identidades regionales de antaño. Pero señala también, y al contrario, una caída en la incultura y la vulgaridad. Para la mayoría de conservadores de museo, una prenda de vestir como un pantalón vaquero o una forma como una botella de *Pepsi* no tienen un lugar en las colecciones nacionales, precisamente porque son objetos corrientes, muy corrientes. Este juicio de exclusión siempre implícito, pues se expresa mediante voto secreto, no apunta al origen del objeto: que sea americano, chino o japonés no tiene

nada que ver con el asunto, no influye en la función significativa de estos objetos para la práctica social corriente, una función incontestable. Este juicio sólo atañe a su estatuto de objetos "cotidianos", en el sentido de perfectamente intercambiables porque son de serie. El objeto que merecería figurar en las colecciones nacionales sería, llegado el caso, el prototipo patentado o uno de los ejemplares de la primera serie porque manifestaría la excelencia en su género bajo dos aspectos: la técnica, ilustrada por su elaboración, y la perfección plástica que demuestra su apariencia. Y sabemos por las perplejidades que suscita el arte contemporáneo cuánto cuesta discernir sin retroceder en el tiempo, dada la abundancia de la producción corriente, qué obras manifiestan mejor estos dos aspectos de la excelencia.

A continuación, unos ejemplos que vienen a ilustrar el caso.

### 3.1. *Práctica, escucha y creación musical*

Si hay un campo en el que los modelos exóticos parezcan estar imponiéndose, es el de las prácticas, la audición y la creación musical. En una sociedad como la francesa, la música popular tradicional tocada, cantada y bailada en las condiciones originales de la actuación, tal y como la etnología y la historia nos permiten restituirlas, ha desaparecido. No quedan de ella más que los vestigios vivientes bajo tres formas: es-

pectáculo folclórico con finalidades turísticas, ejecución nostálgica en el marco de las asociaciones consagradas a la conservación piadosa y restitución erudita con fines musicológicos. La música al aire libre, la de los orfeones, de las fanfarrias, de las verbenas y de las pérgolas de jardín queda desplazada a su vez. Se empiezan a imponer los modelos extranjeros, por lo general, en todas las clases sociales: después del *jazz*, el *rock*, de origen americano, pero también ritmos latinoamericanos o antillanos, desde el *tango* hasta el *rap*.

Habiendo recibido el minuetto, el vals y la polka, ¿estaba la cultura popular tradicional expuesta a los mismos tipos de modelos extranjeros? Ciertamente, pero aquellos modelos eran fuentes cercanas, y todo tipo de mediación habilitaba incansables pasos entre culturas locales y entre clases sociales. No es el caso de los modelos americanos, sudafricanos o antillanos. Su difusión en las sociedades europeas desposee en cierto modo a los usuarios de su música de origen, del mismo modo en que la adopción de una lengua extranjera los desposee de la suya propia.

Por otra parte, ya no hay relación de ningún tipo entre prácticas, usos y creaciones en materia de música cotidiana y usos y creaciones en materia de música culta. Boulez, Xenakis o Dusapin aún hacen hincapié en el divorcio de lo culto y lo popular que Debussy o Satie consumaron, un divorcio que se remonta muy lejos, al Renacimiento por lo menos. El regreso al Barroco, que tanto éxito tiene hoy en día, no signifi-

ca sino que un amplio público se halla a la espera de una música culta cuyas creaciones restablezcan una continuidad con las fuentes europeas antiguas lo bastante tangible como para que la práctica y el uso cotidianos sean posibles. El modelo americano de música cotidiana no puede llegar, como prototipo de excelencia, a los mismos que lo emplean en las sociedades europeas.

### *3.2. Arquitectura vernácula, arquitectura edilicia*

El campo de las prácticas y usos de la arquitectura pone en tela de juicio una problemática parecida. La extremada variedad de los modelos regionales que predominan en Francia hasta principios del siglo XX acaba siendo remplazada por la uniformidad de los modelos transnacionales que varían poco con el reglamento propio de cada país. Y es que nada se parece más a un bloque de viviendas de una ciudad dormitorio francesa que un edificio similar en Rostov o en Nueva York. Podemos interrogarnos continuamente sobre la genealogía de los rascacielos de Chicago, sobre la interpretación de Manhattan que se dio en París o en Londres cuando los poderes públicos franceses se decidieron a edificar barrios como el centro de negocios o la zona portuaria. En este caso, los modelos pasaron de un continente a otro, en los dos sentidos. Es complicado determinar si quien ejerció más influencia sobre la arquitectura vernácula fue Frank Lloyd Whright o Le Corbusier.

Hay un ámbito en Europa, no obstante, donde el modelo americano funciona como signo de excelencia: el de la arquitectura universitaria cotidiana, la de los campus. Las sociedades europeas, enfrentadas a la afluencia de estudiantes, se inspiraron en este modelo. Y de este modo consiguieron construir una cantidad considerable de edificios universitarios lejos de los viejos centros urbanos, una vez asimilada al parecer la cultura arquitectónica cotidiana que predomina en Estados Unidos. Pero fracasaron a la hora de producir soluciones satisfactorias por falta de reflexión acerca de las condiciones de transposición al hábitat europeo de los principios que rigen en América la inscripción de edificios en la inmensidad de los espacios; por falta, ante todo, de coordinación de estos grandes equipamientos con los centros y con la naturaleza que los rodea.

En cuanto a los modelos americanos de arquitectura edilicia y de urbanismo cotidiano, en la cultura arquitectónica europea cotidiana funcionan en sentido inverso: como prototipos de lo que amenazaría a sus ciudades si los ediles abandonaran las ciudades a esos mecanismos. La mayoría de los municipios tienen como objetivo cultural, en este ámbito, rehabilitar los centros urbanos, multiplicar los centros de sociabilidad y estrechar las redes; no dispersarse en el espacio, ni caer en el abandono en las afueras. Lejos de ceder ante el modelo americano, la cultura municipal cotidiana en las sociedades europeas se aleja de él. Y si en algún muni-

cipio excepcional, como París, se da la referencia a este modelo, es para rivalizar con él y para competir por lo más grande, o porque el Estado incita a ello. De ahí el Gran Louvre, que en efecto es el museo más grande de la Grande Arche, que también es la más grande y la Biblioteca, que no está lejos de ser la más grande. De ahí la construcción de la capital en Berlín, de dimensiones idóneas para el tercer milenio. Como la cultura cotidiana de los alcaldes y de los consejeros municipales, la de los altos cargos del Estado no veneran los modelos americanos, ni en materia edilicia, ni ferroviaria, ni nuclear, más que para rivalizar con ellos y aspirar, como ellos o más, a la excelencia potencialmente universal.

Existe en las viejas sociedades europeas una segunda manera de distinguirse de los modelos extranjeros, sin dejar de aspirar a ser universales, y consiste en llevar a cabo un retorno reflexivo a la cultura popular, de proyectarla en los usos corrientes y de elevar así las artes de la práctica social cotidiana al rango de bellas artes.

### 3.3. *Las artes de la práctica social cotidiana, lugares de posible excelencia*

Dos ejemplos ilustrarán el alcance y las limitaciones de la uniformización de la práctica social en las sociedades europeas: las artes del ocio y las artes culinarias.

No hay muchas diferencias entre la práctica de los baños de mar y de los

deportes náuticos, entre los deportes de invierno y los viajes a Estados Unidos, Japón y Europa. Una agencia de viajes y actividades organizadas como Club Méditerranée puede admitir y de hecho admite indistintamente a americanos, japoneses y europeos en su clientela: siguiendo los modelos que propone esta empresa, los clientes no tienen la sensación de estar conformándose con tipos de ocio que les son extranjeros. La diferencia salta a la vista cuando el modelo de ocio es el que ofrecen los parques de atracciones *Disneyworld*. Eurodisney, que logró una acogida como si fuera la excelencia americana en la materia, vive un éxito cuando menos mitigado, y su naturalización en el enclave es incompleta. La clientela europea de clases altas se abstiene, la de clases medias prefiere los deportes o el entretenimiento cultural y la de clases populares gasta lo mínimo posible en atracciones. Además, no son escasos los modelos europeos alternativos: el *Futuroscope*, en Francia, por ejemplo, es un parque de atracciones que aúna ocio y cultura; los museos y monumentos históricos con los que cuenta toda Europa, por otra parte, permiten reapropiarse del pasado a partir de la realidad misma.

Los dos modelos culturales, el americano y el europeo, también son opuestos cuando se trata de museos de pueblo: en América los prefieren escenificados por actores disfrazados, que imitan, como los figurantes del cine o de Disneyland, la vida de antaño; en Europa la historia está tan viva y tan presente

que no existe tal necesidad. Al contrario, se cree que lo que hay que ofrecer al público es la realidad: hay que cuidarse de confundirla con la ficción, disfrazando a los guardias y convirtiéndolos así en actores. El modelo americano de los parques naturales, en cambio, se impone como referencia, sin que sea necesario hacer adaptaciones sustanciales. Las sociedades europeas lo han adoptado, y formará parte para siempre de la cultura cotidiana. Probablemente, se deba a que este modelo no retrata a la humanidad misma, a diferencia de los establecimientos que muestran “reservas” de indios, y que son instituciones de inspiración naturalista, evidentemente inaceptables en la cultura europea cotidiana.

Nada indica pues que las artes del ocio en la cultura ordinaria sean más universales; más bien todo lo contrario. La tendencia es inversa: cada vez hay más europeos convencidos de la excelencia de sus modelos culturales particulares de ocio.

Respecto de las artes culinarias, la universalización de la cultura cotidiana aún es más controvertida. Es evidente que los productos alimenticios y los establecimientos de restauración rápida se difunden y penetran profundamente en la cultura cotidiana de las sociedades europeas. Pero estos avances mismos se deben interpretar en su relación con los cambios que sufren los usos alimentarios. Y bajo ninguna circunstancia, ni siquiera para sus usuarios, pasan por modelos de excelencia en materia culinaria; todo lo contrario: son mode-

los por su rapidez, su comodidad y su simplicidad, valores contrarios a los que franceses, italianos o españoles gustan de cultivar para sus comidas fuera de las exigencias de la vida cotidiana. Un producto como el *ketchup*, omnipresente en las costumbres culinarias americanas, se opone al antiguo sistema de preferencias elaborado por una gastronomía como la francesa, que separa lo salado y lo dulce, lo suave y lo picante, que evita perder el sabor propio de los productos bajo el aderezo uniforme de las salsas. Y es que precisamente, la excelencia consiste en evaluar, en materia de gusto, la separación de los sabores y la diferenciación de los aromas, una costosa y larga conquista. Más largo y vital aún es ese aprendizaje que empieza a edades tempranas, el que los padres transmiten a los hijos, el del valor gustativo y olfativo de los alimentos. De ahí el que la cocina materna sea única, y también su sustituto, la cocina étnica, para la defensa e ilustración de las identidades culturales amenazadas. Las gastronomías europeas emplean también el retorno reflexivo a la cocina regional para manifestar su excelencia.

He tratado de demostrar que deberíamos replantearnos las ideas corrientes acerca de la cultura popular y de los cambios sociales.

En primer lugar, por razones teóricas. De ahora en adelante, las culturas populares europeas pertenecerán cada vez más a la historia, y una nueva forma de cultura las irá remplazando. Es

la que denomino cultura cotidiana. Y lo que debemos preguntarnos es en qué medida esta cultura se uniformiza o no, de qué modelos procede y cómo los hace suyos.

He apoyado este análisis examinando la práctica de los museos, que distingue por un lado las artes y las tradiciones populares y, por otro lado, las artes que llamo de la práctica social cotidiana.

La relación con los modelos foráneos, los de la alta cultura o los extranjeros, difiere, a causa del cambio de escala según la cual funcionan respectivamente dos tipos de cultura muy diferentes desde el punto de vista histórico: la cultura popular tradicional, que es fundamentalmente un sistema de culturas regionales que se extinguen, y la cultura contemporánea cotidiana, que es fundamentalmente un sistema de culturas transnacionales en auge. Como Raymond Aron argumentaba en *Leçons sur la société industrielle* (Lecciones sobre la sociedad industrial), el modelo cultural americano se debe entender como la versión americana de un modelo transnacional, del que existen más versiones, como la japonesa y las europeas. Lejos de estar americanizándose, las culturas cotidianas europeas manipulan las versiones americanas de modelos transnacionales que les propone el poder económico de Estados Unidos. Los adoptan en algunos casos, en otros los transforman, por admiración o por repulsa, por resignación o por competitividad. Y de este modo tienden a mejorar lo cotidiano, a buscar la exce-

lencia por dos vías: la rivalidad, proponiendo modelos potencialmente universales, y la distinción, bebiendo reflexivamente de las fuentes de la tradición.

Estos son los dos principios que fundan la ambición de la alta cultura.

Este artículo se ha apoyado en los siguientes trabajos, que citaré en general para no cargar demasiado las referencias bibliográficas:

J. Cuisenier: *L'art populaire en France*, Fribourg, Office du Libre, 1975, 324 págs. Nueva ed. Paris Artaud, 1987, 360 págs.; traducción al inglés: *French Folk Art*, New York and San Francisco, Kodansha, 1977, 310 págs; *La Maison Rustique, logique sociale et compositions architecturales*, París, Presses Universitaires de France, 1991, 380 págs.; traducción al alemán, *Das Haus auf dem Lande, Lebenswelten und Baustrukturen*, incluye ponencia de Klaus Freckman, "Das Haus auf dem Lande im deutschsprachigen Raum, Theorie und Realität", nueva edición revisada y actualizada para la edición en alemán, Dr. Josef H. Röhl, Dettelbach, 1998, 422 págs.

J. Cuisenier (dir.), catálogos de exposición: *Hier pour demain, artes, traditions et patrimoine*, París, Galeries nationales du Grand Palais, Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1980, 245 págs.; *Costume Coutume*, Galeries nationales du Grand Palais, Editions des Musées Nationaux, 1987, 328 págs.; *Quérir Choisir, Arts et traditions populaires, nouvelles acquisitions*, Musée national des arts et tradi-

tions populaires, Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1987, 224 págs.

J. Cuisenier, *La Tradition Populaire*, París, Presses Universitaires de France, 1995, 126 págs.

Y también en algunos de mis artículos, donde se elabora la noción de artes de la práctica social cotidiana:

“Que faire des arts et traditions populaires?”, *Le Débat* nº 65, Gallimard, París, 1991, págs. 150-164.

“Des musées de l’homme et de la société, oui mais lesquels?”, *Le Débat* nº 70, Gallimard, París, 1992, págs. 178-187.

“La différence française: l’excellence ou l’ordinaire?”, *La Revue Tocqueville*, Toronto, Toronto University Press, 1994, págs. 5-26.

*Traducción: María Ferrer Simó*



# NOTAS SOBRE LA RENOVACIÓN DE LAS CELEBRACIONES POPULARES PÚBLICAS EUROPEAS

JEREMY BOISSEVAIN  
UNIVERSITY OF AMSTERDAM

## ABSTRACT

AL EXAMINAR LA EVOLUCIÓN DE LAS CELEBRACIONES PÚBLICAS EN EUROPA OCCIDENTAL DURANTE LOS ÚLTIMOS CIENTO AÑOS, SURGE UN PATRÓN MUY INTERESANTE. HACIA FINALES DEL SIGLO PASADO, ESPECIALMENTE EN EL NORTE DE EUROPA, EL NÚMERO DE CELEBRACIONES PÚBLICAS COMENZÓ A DECAER. EN LOS AÑOS POSTERIORES A LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL, HUBO UN PEQUEÑO *REVIVAL*, QUE FUE SEGUIDO DE OTRO DECLIVE EN LOS AÑOS 50 Y 60. POSTERIORMENTE, EN LOS AÑOS 70, VOLVIERON A RESURGIR, CONTRADIENDO LAS PREDICCIONES ERUDITAS DE QUE ESTAS CELEBRACIONES DESAPARECERÍAN POR COMPLETO EN UN MUNDO INDUSTRIALIZADO<sup>1</sup>. ESTE ARTÍCULO ABORDA LA INTERPRETACIÓN DE DICHAS FLUCTUACIONES.

### *Declive*

En las décadas posteriores a la primera mitad del siglo XIX, las festividades públicas como el carnaval y las ferias populares (*kermises*) del Norte de Europa comenzaron a decaer. Esta tendencia se hizo más pronunciada a principios de siglo (ver Helsloot). El baile y las canciones en la calle así como las festividades públicas relacionadas con

el carnaval y las ferias fueron controlados más estrictamente. Estas celebraciones públicas, comenzaron a celebrarse por grupos cada vez más pequeños y detrás de puertas cerradas. En parte, las celebraciones públicas aparecen como privatizadas.

Esta represión de las celebraciones públicas más exuberantes formó parte de y fue acompañada por una serie de desarrollos sociales relacionados con los

cambios acaecidos en la balanza del poder en la sociedad. La elite tradicional, cuya posición se había basado tradicionalmente en la posesión de tierras, y las profesiones liberales, estaban siendo obligados a compartir su estatus social exclusivo con una emergente burguesía comercial, mercantil y manufacturera. Junto con el creciente poder centralizador de los nuevos estados nación, este cambio provocó una confrontación de carácter crecientemente clasista. La elite industrial y comercial emergente se enfrentaba cara a cara con una categoría creciente de trabajadores industriales que, especialmente después de 1850, eran más rebeldes y estaban mejor organizados. La nueva elite intentó protegerse de lo que percibía como amenazas por parte de sus trabajadores organizados. La segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por la preocupación y el miedo existente entre la elite emergente a las masas populares a menudo hambrientas, turbulentas e “incivilizadas”, “el populacho”. La nueva elite se había propuesto establecer con claridad quién mandaba y a quién pertenecía el código moral que debía acatarse. La burguesía, la iglesia y, más tarde, las autoridades municipales se pusieron de acuerdo para imponer una etiqueta y un código de comportamiento a las masas populares. Organizaron una campaña contra la embriaguez pública, contra el carnaval, contra todo tipo de festividades públicas, especialmente contra las ferias ruidosas. Incluso se opusieron a que se amamantara en público (Meurkens 1989).

Por ejemplo, en Amsterdam en la segunda mitad del siglo XIX, la emergente burguesía en combinación con varias organizaciones religiosas ejerció presión sobre el consejo municipal para acabar con la tradicional feria de otoño. Esta famosa *kermis* tenía una duración de dos semanas y constaba de comercio, rebeldía y frecuentes altercados desinhibidos que transcurrían durante toda la noche. Combinaba el mercado, el circo, el teatro de calle, el baile y el ímpetu antiinstitucional de un carnaval. El carnaval, por supuesto, no se celebraba en una ciudad gobernada por una elite protestante. La *kermis* de Amsterdam era un tiempo fuera del tiempo. Los trabajadores y los sirvientes tomaban el día libre o se tomaban un día de fiesta con el permiso de sus amos que algunas veces incluso les daban dinero para sus gastos. La rebeldía poseía un aire radical. Los roles se invertían ya que los sirvientes se vestían como sus amos. Si la elite salía a la calle se la ridiculizaba igual que a los señoritos en el carnaval andaluz (Gilmore 1975). Durante un periodo de más de veinte años la nueva elite tuvo éxito presionando al consejo municipal primero para que controlara y después en 1893 para que suprimiera la gran *kermis* de Amsterdam para siempre jamás (Ketting).

Por lo tanto, las celebraciones populares de masas fueron severamente reducidas por esta “ofensiva civilizadora”. La nueva elite consolidó su posición mediante la imposición de un estilo de vida más sobrio y una moralidad puri-

tana. La cobertera estaba firmemente colocada sobre las festividades públicas exuberantes.

La evolución que brevemente he esbozado es naturalmente una simplificación de un proceso complejo. Las bodas rurales siguieron celebrándose hasta la Segunda Guerra Mundial (Baas-Hofschulte, 1983). Su subsiguiente declive en la escala estaba relacionado con la transformación del régimen agrario. La mecanización y la continua comercialización provocaron una disminución de la dependencia recíproca entre los vecinos rurales. Los agricultores ya no necesitaban ayudarse tanto unos a otros. La población rural que se iba a trabajar a las ciudades fue en parte reemplazada por recién llegados que trabajaban fuera de la comunidad. Actualmente, las celebraciones nupciales rurales son más modestas, más individualistas y menos públicas. Pero la privatización e individualización de las festividades rurales había empezado mucho tiempo atrás, mucho antes de la "ofensiva civilizadora" que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo pasado.

La hegemonía burguesa y neo-puritana sobre las celebraciones públicas parece haber terminado con el renacimiento acaecido después de la Segunda Guerra Mundial. Pero este renacimiento no ocurrió todo de una vez. Si bien hubo una explosión de actividad festiva en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, hacia finales de los años 50 el renacimiento había disminuido y el número

de celebraciones había vuelto a caer. El decaimiento acaecido a finales de los años 50, al menos en el sur de Europa, parece estar relacionado en general con la emigración y la secularización.

Durante los años 50 y 60 hubo una emigración masiva en toda Europa y particularmente en el Sur. Los emigrantes viajaban al extranjero en busca de trabajo. También fluían a sus propias ciudades. La emigración, especialmente procedente de las zonas rurales, afectó seriamente a las posibilidades de las comunidades más pequeñas para celebrar sus fiestas. El carnaval, en particular, dependía de la participación activa de los hombres solteros. Muchos emigraron y aquellos que se quedaron tenían a ver las fiestas tradicionales como anticuadas. Las festividades rurales, a menudo asociadas a la liturgia eclesiástica y despreciadas por la elite urbanizada, les parecían la antítesis de la modernidad a la que aspiraban. Así, se perdió el interés por dichas celebraciones, que decayeron o desaparecieron por completo. En Calabria, por ejemplo, el carnaval dejó de celebrarse durante gran parte de este tiempo (Rossi y De Simone 1977).

El periodo inmediatamente posterior a la guerra se caracterizó también por una creciente secularización, en parte bajo el impacto de los procesos modernos, materialistas. La industrialización impuso nuevos marcos temporales sobre la Europa rural debido a que la agricultura se mecanizó o se convirtió en obsoleta y a que los antiguos campesinos fueron absorbidos por la mano de

obra industrial. La mayor parte de los rituales perdieron su primitiva función de marcar las distintas fases del ciclo agrícola. Además, debido a sus implicaciones políticas, la Iglesia Católica perdió credibilidad y poder para un gran segmento de la población, como en Italia y Malta (Boissevain 1993; Kertzer 1980). Esto afectó a su habilidad para defender el componente litúrgico de muchas de las celebraciones, que consecuentemente también perdieron terreno.

### *Incremento*

En muchos lugares el declive de las celebraciones públicas concluyó hacia finales de los años 60. Alrededor de los años 80 era claramente visible el florecimiento de las celebraciones que había detectado Manning (1983: 4). Esto era especialmente evidente en el sur de Europa (Boissevain 1992: 16, n. 2.). Fuentes publicadas muestran que pese a las indicaciones del Vaticano II para reducir la pomposidad en las parroquias católicas (ver por ejemplo Bax 1988), hubo un aumento general en cuanto a fiestas patronales y celebraciones de Semana Santa se refiere. En algunos lugares, se volvieron a recuperar fiestas que, a veces, llevaban décadas sin celebrarse. Ejemplos de ello son la procesión de Viernes Santo en Lanciano (Abruzzo)<sup>2</sup>, el carnaval en el sur de Francia y en Campania y acontecimientos relacionados como *Sega-la-vecchia* en Siena y Grosseto<sup>3</sup>. Otras celebracio-

nes fueron inventadas y presentadas como tradicionales tanto a los habitantes como a los visitantes, como por ejemplo la procesión del Viernes Santo en Belvedere Langue, cerca de Turín (Bravo 1984)<sup>4</sup>. También hubo un notable incremento en todo el norte de Europa. En Holanda, por ejemplo, se están revitalizando las fiestas de vecindad, el carnaval, las exhibiciones folklóricas, las bodas rurales tradicionales y las ferias<sup>5</sup>. En Alemania se han multiplicado los espectáculos históricos y folklóricos (Weber Kellerman 1985). En Suecia la graduación solemne y las celebraciones nupciales están aumentando y en los últimos quince años se ha estado organizando "festivales de samba" tipo carnaval por toda Escandinavia, complementados con escuelas de samba, indumentarias y cortejos incluidos<sup>6</sup>. Europa ha vuelto a celebrar otra vez.

### *Casos*

Tres ejemplos extraídos de Italia, Malta y España ilustran algunas de las formas que ha asumido la renovación y el crecimiento de las celebraciones públicas. Cesare Poppi estudió la revitalización del carnaval en la zona de habla Ladina de los Dolomites (1992). Tras desaparecer durante las décadas de fuerte emigración y "modernización", el carnaval fue reintroducido a finales de los 70 en los valles altos por un cura párroco. Su propósito era unir al pueblo y revitalizarlo. Los habitantes del pueblo consultaron a los mayores que

aún recordaban las costumbres y las adaptaron para acomodarse a sus nuevos intereses. La revitalizada celebración floreció. De hecho, para los habitantes de la parte inferior del valle sirvió como ejemplo del auténtico carnaval ladino. Ellos habían dejado de celebrar su carnaval en los años 20, pero lo volvieron a introducir a principios de los años 80 para apoyar su pretensión política de que poseían una "cultura Ladina" distintiva, y para proporcionar entretenimiento al creciente número de turistas. Debido a que ya no existían personas con vida que se acordaran de cómo era su carnaval, los organizadores se inventaron la tradición. Seleccionaron y reunieron elementos pertenecientes a la celebración que se llevaba a cabo en lo alto del valle, publicaron relatos y el repertorio del grupo folklórico local (que había sido creado a mediados de los años 50 por los líderes políticos ladinos para preservar la herencia cultural del valle). De este modo, los celebrantes del valle superior adaptaron las antiguas costumbres para adecuarlas a los nuevos tiempos, mientras que los del valle inferior reinventaron la tradición, actuando cuidadosamente para preservar la autenticidad.

Mis propios trabajos (1965, 1984, 1988, 1991b, 1992c, 1996) sobre los cambios acaecidos en el ritual público de Malta reflejan varias de las evoluciones ya descritas. Muchas celebraciones litúrgicas desaparecieron o perdieron popularidad. Las celebraciones de Semana Santa y las fiestas patronales decayeron en el periodo comprendido

entre los años 50 y 60 debido a la masiva emigración pero empezaron a crecer (en tamaño, trajes típicos, y número de eventos) en los años 70. Durante el mismo periodo se formaron nuevas asociaciones de bandas en diversos pueblos. Este incremento, en parte, iba dirigido a, y así resultaba estimulado por, la curiosidad de los visitantes de otros pueblos rivales y, especialmente, a los turistas extranjeros. Pero de forma interesante en los ciclos festivos las nuevas demostraciones bulliciosas tienen lugar justo antes de la fiesta, en la mañana anterior a la llegada de los visitantes o después de que estos se hayan marchado. Las autoridades eclesiásticas se oponen a estas bulliciosas marchas populares y a las demostraciones de lealtad popular al santo patrón porque rivalizan con los actos litúrgicos organizados y dañan el decoro parroquial. Pero debido a su poder en declive, ya no pueden frenarlos. Estos actos promueven conscientemente la solidaridad entre la gente del pueblo, que se ha visto muy deteriorada por el incremento de la prosperidad y el influjo masivo de forasteros que se han acomodado en los pueblos. Otras celebraciones populares lúdicas e instrumentales están comenzando a relegar los actos litúrgicos formales al fondo de la escena.

Mary Crain (1992,1996) analizó un ritual andaluz, la gran peregrinación a Nuestra Señora del Rocío. Esta romería se ha convertido en el emblema más importante de la recuperación de la identidad regional andaluza y de su orgullo cultural. Su celebración ha cre-

cido acompasada con el regionalismo. Con el crecimiento ha llegado la diversidad de participantes y significados. La gente participa por muy diversas razones: para rezar, para experimentar un auténtico ritual rural, para ser vistos participando en un hecho regional importante. La peregrinación también se ha convertido en un espectáculo mediático. Sus sujetos ya no necesitan estar físicamente presentes para participar; pueden consumirla vía televisión, la prensa, las revistas y el vídeo. La explosión del interés despertado por este acontecimiento ha creado tensiones. Muchos han abandonado el espectáculo de masas sobre-reglamentado en el lugar sagrado, donde la iglesia y los medios confabulan para separar al público de gran parte de los actos rituales. En cambio, pretenden rememorar la experiencia devocional de la dureza y de la espontánea camaradería del arduo viaje hacia y desde el santuario. Incluso allí surgen conflictos al enfrentarse los chicos jóvenes de los pueblos con los *yuppies* urbanizados.

### *Comentario*

Es evidente que un único factor no puede explicar este renacimiento. Pero a principios de los años 70 se dio una serie de procesos que afectó a las actitudes hacia las celebraciones públicas tradicionales. Estos incluían: la migración, la industrialización, la desconfesionalización, la explosión de los medios, la democratización y el turismo.

Me gustaría comentar estos brevemente.

La migración exterior comenzó a diluirse en el transcurso de los años 70 y en algunas zonas hubo una considerable reemigración. Los emigrantes que regresaban se hallaban con frecuencia entre los celebrantes más entusiastas, deseosos de compensar las festividades que se habían perdido mientras estaban en el extranjero. Además, las visitas vacacionales de los emigrantes tendían a coincidir con las celebraciones comunitarias importantes, Navidad, Pascua, pero normalmente con la celebración del santo patrón.

La industrialización estimuló el crecimiento de las ciudades. La resultante contaminación ambiental puso en cuestión los valores de la modernidad y el crecimiento económico desenfrenado. Esto a su vez llevó a una revalorización de los "tradicionales" y a menudo rurales estilos de vida incluyendo los rituales asociados con ellos. La autoridad establecida y la creencia en la continuación del crecimiento económico y los beneficios derivados de éste fueron desafiados, casi simultáneamente, por la revolución estudiantil de París en 1968; por las manifestaciones contra la guerra de Vietnam en los Estados Unidos; por el sobrio análisis de *Los límites del crecimiento* del club de Roma (1972); por la publicación de *Lo pequeño es hermoso: un estudio de la economía como si la gente importara* de Schumacher (1973); y, quizás, lo más interesante de todo, por la crisis energética de 1973 y el reto de la OPEC al Occiden-

te industrializado. En conjunto, estos hechos comportaron una seria revisión de los logros alcanzados por el frenético *boom* económico de los 60 y la locura por la modernización de posguerra. Surgió una preocupación por un nuevo concepto, la "calidad de vida". Como resultado de esta revisión, el "tradicional" modo de vida rural comunitariamente centrado, abandonado en la búsqueda de la modernización, empezó a ser redescubierto e idealizado, junto con un interés por el medio ambiente, por la comida orgánica y, por supuesto, por los rituales tradicionales.

El creciente nivel de vida y la creciente implicación del Estado en el suministro de una red de seguridad para sus ciudadanos ha significado que las personas se han vuelto menos dependientes unos de otros. Con la independencia ha llegado el aislamiento. Cada vez más las personas salen a buscar las celebraciones comunitarias para atenuar, por breves momentos, la alienación que ha acompañado a la creciente abundancia e independencia.

La progresiva desconfesionalización o secularización, posterior a la Segunda Guerra Mundial, también provocó una creciente alienación. Las comunidades que habían basado parte de su cohesión en la existencia de un foco religioso, se disolvieron. Apenas hace una generación muchos conocían a sus amigos, vecinos y conocidos en los servicios religiosos semanales. Allí tomaban parte en rituales comunitarios con miembros de la misma confesión religiosa. Hoy en día muchas de estas per-

sonas se han distanciado de la religión organizada y por lo tanto también de los rituales que formaban parte de ella. La desconfesionalización ha supuesto la disolución de la solidaridad entre la personas que formaban parte de una comunidad de creencia. También terminó la celebración de esa solidaridad mediante los rituales.

La explosión de los medios de comunicación que ha acompañado el crecimiento de la alfabetización y la extensión de la televisión ha tenido un profundo impacto sobre las celebraciones públicas. Ha estimulado la rápida diseminación de las prácticas rituales. Vía televisión las audiencias maltesas participan vicariamente en el carnaval televisado de Viareggio y ven el carnaval de Río con ojos asombrados. Los de Madrid pueden participar en la romería del Rocío desde sus butacas. Observar otras celebraciones también ha hecho que la gente sea más consciente de los aspectos representativos de sus propios rituales.

El periodo de posguerra también ha sido, al menos para Europa Occidental, un tiempo de paz sin precedentes. Los estados no han tenido que reclutar ciudadanos contra un enemigo común. Esto no sólo ha tenido como resultado que haya disponibles más recursos humanos para propósitos ceremoniales, también ha permitido reenfocar la atención sobre fronteras más próximas, sobre intereses locales y regionales. En todas partes se ha suscitado un deseo de descentralización, de mayor autonomía regional. Estos movimientos regio-

nales han jugado un papel importante en la efervescencia de los rituales públicos en España e Italia, ya que los recursos regionales son canalizados hacia rituales que se convierten en vehículos de cultura regional.

En relación con todo esto se ha producido lo que podría llamarse una democratización general. Por todas partes en Europa el poder del estado se ha dulcificado. Se han terminado las dictaduras centralizadoras sureuropeas, al igual que en la mayor parte de la Europa del Este. Los cambios en las relaciones de poder, bien sea a nivel nacional o a nivel local, tienen repercusiones casi inmediatas sobre las celebraciones públicas, ya que la mayoría también tienen dimensiones políticas. La rápida decadencia del desfile del Primero de Mayo polaco tras el colapso del régimen comunista constituye un claro ejemplo (Mach 1992). Las presiones realizadas por las regiones y las clases subordinadas, transmitidas mediante votos y parlamentos, han provocado un cambio de poder y han llevado a una redefinición de lo que sería una cultura legítima. Esto ha permitido que la cultura popular y regional, durante mucho tiempo reprimida o denigrada, haya florecido. También ha supuesto que se destinen mayores fondos para promocionar las manifestaciones culturales regionales y de la clase trabajadora, como las fiestas patronales y el carnaval, mayor difusión por parte de los medios de comunicación y más subvenciones para investigarlas. Una mayor atención, conocimiento y legitimación,

estimulan a su vez una mayor actividad. Este congreso es una muestra de ello.

Las tres últimas décadas también han vivido la llegada del turismo de masas. La participación de extraños, a menudo de culturas distantes, ha creado una categoría de forasteros interesados, una audiencia de Otros, en comunidades previamente homogéneas. Esto ha acentuado aún más el carácter performativo de muchas de las celebraciones, ha legitimado la pompa rural tradicional a los ojos de la elite urbana y en consecuencia ha estimulado a los organizadores a realizar un mayor esfuerzo.

Estos, por lo tanto, son algunos de los factores generales que tuvieron influencia sobre el declive de las celebraciones públicas en los años 50 y 60 y en el resurgimiento de los 70. Además, en cada país se dieron evoluciones específicas lo que también estimuló dicho resurgimiento, tal como la muerte de Franco (1975), la caída de la Junta Militar en Grecia (1974) y la victoria electoral del Partido Laborista en Malta (1971).

El ritmo de un gran número de celebraciones tradicionales esta cambiando. La mayoría de las fiestas ya no se encuentran funcionalmente ligadas al ciclo productivo agrario. Por lo que en la actualidad la fecha de su celebración es una cuestión de conveniencia. Como se puede ver, muchas fiestas, que según el calendario litúrgico deberían celebrarse en invierno, se celebran actualmente en verano. El clima veraniego generalmente asegura una mayor participa-

ción y proporciona una mejor protección de las decoraciones festivas. Los turistas y veraneantes también llegan en verano. Las fiestas se están trasladando al verano por todo el sur de Europa. De hecho, esto representa una nueva armonización de los ciclos productivos y rituales, ya que va dirigido al nuevo ciclo de descanso laboral del régimen industrial europeo.

### *Nativos y forasteros, ritual y juego*

Encuentro muy interesante que muchas de estas fiestas revitalizadas e inventadas sean de hecho celebraciones para los nativos del pueblo o la ciudad y no necesariamente para los “forasteros”, los visitantes y los turistas. Con “nativos” me refiero a los miembros de lo que podía llamarse la comunidad nuclear: aquellos que viven permanentemente en la comunidad. Esto excluye a los emigrantes que se encuentran de vacaciones, los visitantes procedentes de comunidades próximas y los turistas, sean nacionales o extranjeros, y aquellos que se han trasladado de otros lugares. Existe cierta evidencia de que las actividades organizadas para los nativos se están volviendo más pronunciadas. Crain observó que muchos peregrinos se negaban en la actualidad a participar en el circo de los medios junto al santuario de El Rocío (1992, 1996). En cambio, se centraban en “el camino”, el agotador peregrinaje de ida y vuelta al santuario. Poppi señaló que los celebrantes del pueblo de Penia en el

Val di Fassa a menudo no dejaban pasar a los de afuera –tanto a los compañeros ladinos de los pueblos vecinos como a los turistas– al salón donde su mascarada de Carnaval llegaba a su clímax (1992). Y en Malta, gran parte de la expansión de la *fešta* ha implicado desfiles de bandas y demostraciones lúdicas bien alejadas de la presencia de forasteros (Boissevain 1992c). Existe una relación entre el aumento de actos lúdicos y actos endógamos (orientados hacia los nativos).

En muchas comunidades del Sur de Europa también parece existir una disminución de los aspectos rituales de las celebraciones y un aumento de sus aspectos lúdicos (Boissevain 1992a). La distinción entre las dimensiones rituales y lúdicas de las celebraciones es útil<sup>7</sup>. El ritual se refiere a los actos ordenados y formales de la celebración. Estos se caracterizan por la existencia de normas, jerarquía y los constreñimientos de tiempo y lugar. El ritual es a menudo impuesto y supervisado por aquellos que ostentan el máximo poder, reforzando su posición de superioridad. Lo lúdico, por otra parte, va asociado a la negación del ritual. Es desordenado, innovador, igualitario, improvisado y poco respetuoso con la autoridad. Si el ritual es serio y solemne, lo lúdico es alegre y absurdo. De hecho, muchas de las celebraciones eucarísticas han disminuido o desaparecido. Esto es en gran parte una consecuencia de la secularización y de la pérdida de poder del clero, ya mencionadas.

El incremento de elementos lúdicos en las celebraciones es más complejo. Sugiero que está relacionado con dos evoluciones que ya han sido mencionadas: el incremento de los actos endógamos y la democratización. Bailar, contar chistes, hacer el payaso y hacer parodias son actividades más satisfactorias cuando tienen lugar entre personas que se conocen. Los actos endógamos son un refugio frente a las celebraciones a gran escala escenificadas para los visitantes críticos de pueblos rivales y para los turistas curiosos. Es totalmente esencial para la comunidad mostrarse a los forasteros de un modo que ensalce su prestigio y preserve su honor. Una ronda de actividades espectaculares ajustadamente programadas aseguran dicho objetivo. A los visitantes hay que tenerlos entretenidos. El honor del pueblo depende de ello. La organización, el duro trabajo y la disciplina –en otras palabras, el ritual– es esencial para el éxito de las celebraciones que en parte son producidas para el consumo de los forasteros.

Los actos endógamos, por otra parte, permiten huir de los constreñimientos del ritual. En ellos, los vecinos, amigos y familiares, figurativamente, e incluso a veces literalmente, pueden quitarse el maquillaje, soltarse el pelo y echar una cana al aire. Pero existe aquí una paradoja. Los turistas, procedentes a menudo de áreas urbanas anónimas de Europa del Norte y predispuestos para disfrutar durante una impetuosa quincena algo totalmente distinto, se sienten particu-

larmente atraídos hacia los actos lúdicos endógamos. Desean tomar parte en los mismos actos que los locales han diseñado para huir de ellos.

La democratización también fomenta el juego en las celebraciones. Como ya se ha señalado, el poder ha sido transferido a los más desfavorecidos económicamente, cuyo entretenimiento consiste en parte en burlarse de aquellos que tienen autoridad. Esto se lleva a cabo mediante acciones lúdicas. También desmantelan o ignoran los actos rituales de la elite. Por ejemplo, en Polonia las celebraciones populares del día Primero de Mayo fueron boicoteadas cuando el poder del régimen comunista comenzó a decaer. En Malta el clero, debilitado por las medidas adoptadas por el gobierno socialista en los años 70, ya no puede evitar que los jóvenes camorristas se manifiesten durante las funciones religiosas de la *fésta*.

Existe una relación dinámica entre el ritual y el juego<sup>8</sup>. A la vez que el juego se convierte en algo cada vez más organizado, como ocurre cuando la escala se amplía bajo el impacto del turismo, la autenticidad, la autoridad, la planificación, los horarios y el orden también se vuelven más importantes. El juego entonces resulta ritualizado. Pero a la vez que las dimensiones rituales de una celebración aumentan, apartando los elementos lúdicos en interés del decoro, el orden y la pulcritud de la organización general, también crece la necesidad de espacio para el juego. Las crecientes regulaciones de los sucesivos gobiernos han comprimido la esponta-

neidad lúdica de las celebraciones del Carnaval nacional de Malta (Cremona 1995). Pero a la vez que los desfiles carnavalescos oficiales van siendo cada vez más organizados y subvencionados, en algunos pueblos remotos surgen grotescas celebraciones lúdicas. La misma tendencia es evidente en el cada vez más popular "camino" de la celebración del peregrinaje a Nuestra Señora del Rocío o en el resurgimiento de los espontáneos *blocos* en el carnaval de Río (Crain 1992; Turner 1983: 119 ff., 124, n. 2.).

De este modo, a la vez que las celebraciones son inventadas, revividas y retraditionalizadas, también lo son las dimensiones lúdicas. Esta es una razón para cuestionar la relevancia de la observación hecha por Manning de que la modernización es enemiga del juego y favorece el sentido del orden racional del ritual (1983: 7, 23 ff.). Mientras que esto puede que haya sido verdad en el pasado reciente, ya no parece aplicarse a las razones indicadas. La modernidad parece estar generando en la actualidad presiones que propician el ascenso del juego.

### *Conclusiones*

En la mayoría de las sociedades europeas ha habido grandes movimientos de población desde la Segunda Guerra Mundial. Estos han debilitado los vecindarios tradicionales y han introducido un número sustancial

de forasteros. La incorporación de extraños ha hecho a las poblaciones locales más conscientes de su propia identidad y tratan de distinguir sus comunidades de los recién llegados mediante la definición y ritualización de ciertas fronteras. En todas partes se ha producido un descenso de la interdependencia e interacción social entre vecinos. En todas partes han tenido lugar formas de democratización. Las iglesias establecidas han perdido poder. Su habilidad para continuar su vieja lucha contra las celebraciones populares, emocionales, extáticas y lúdicas ha sido debilitada. Los gobiernos, también se han visto obligados a prestar atención a la creciente voz de las clases menos privilegiadas y a las minorías. Han sido obligados a proporcionar información en los medios de comunicación, premios y subvenciones para los carnavales, las ferias, el teatro popular, la música pop y los festivales étnicos y regionales. Son prácticas que tan sólo hace unas décadas eran estigmatizadas como carentes de cultura. Finalmente, en toda Europa existe una creciente conciencia de que los cincuenta años de postguerra de industrialización, racionalización, control centralizado, movilidad y duro trabajo, han provocado altos costes sociales. Una de las respuestas a esta conciencia ha sido el resurgimiento de las celebraciones públicas.

*Traducción: Maria Dolors Torregrosa*

## Bibliografía

- BAAS-HOFSCULTE, I. 1983, "Twentse Brkuiloften: feestroes van nuchtere mensen", en A. Koster et al. (1983), pp. 200-229.
- BAX, M. 1988, *Religieuze Regimes in Ontwikkeling: Verhulde Vormen van Macht en Afhankelijkheid*, Hilversum, Gooi & Sticht.
- BOFILL, J. 1985, "Participatory Education", en Kenneth Wain (ed.), *Life-long education and participation*, Malta, University of Malta Press, pp. 49-60.
- BOISSEVAIN, J. 1965, *Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta*, London, The Atholone Press.
- 1984, "Ritual escalation in Malta", en E. R. Wolf (ed.) *Religion, power and Protest in Local Communities*, New York, Mouton, pp. 163-83
- 1988, "More Fireworks for the Saints: Ritual and the Quest for Identity in Malta", en Ina-Maria Greverus, Konrad Kostlin y Heinz Schilling (eds.) *Kulturkontakt Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, vol. 1, Frankfurt, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, pp. 71-77.
- 1991a, "Nieuwe Feesten: Ritueel, Spel en Identiteit", en J. Boissevain (ed.), *Feestlijke Vernieuwing in Nederland?*, Amsterdam, P.J. Meertens-Instituut, pp. 1-14.
- 1991b, "Ritual, Play and Identity: Changing Patterns of Celebration in Maltese Villages", *The Journal of Mediterranean Studies*, 1, 87-100.
- 1992a, (ed.), *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge.
- 1992b, "Introduction", en J. Boissevain (ed.) 1992a, pp. 1-19.
- 1992c, "Play and Identity: Ritual change in a Maltese village", en J. Boissevain (ed.) 1992a, pp. 137-154.
- 1996a, (ed.), *Coping with Tourists: European reactions to mass Tourism*, Providence & Oxford, Berghahn Books.
- 1996b, "Ritual, Tourism and Cultural Commodization in Malta: Culture by the Pound?", en T. Selwyn (ed.), *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism*, Chichester & New York, John Wilwy & Sons, pp. 104-120.
- BRAVO, G. L. 1984, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Angeli.
- CARO BAROJA, J. 1965, *El Carnaval*, Madrid, Taurus.
- CHRISTIAN, W. A. 1972, *Person and God in a Spanish Valley*, New York and London, Seminar Press.
- CLEMENTE, P. 1981, "Maggiolata e Segala-vecchia nel senso e nel grossetano. Note sulla festa", en C. Bianco, C. & M. del Ninno (eds.) *Festa: antropologia e semiotica*, Firenze, Nuova Guaraldi, pp. 46-47.
- CRAIN, M. M. 1992, "Pilgrims, 'yuppies' and media men: the transformation of an Andalusian pilgrimage", en J. Boissevain (ed.) 1992a, pp. 85-112.
- 1996, "Contested territories. The po-

- litics of touristic development at the shrine of El Rocío in Southwestern Andalusia”, en J. Boissevain (ed.), 1996a, pp. 27-55.
- CREMONA, V. A. 1995, “Carnival in Gozo: Waning Traditions and Thriving Celebrations”, *Journal of Mediterranean Studies*, 5, 28-98.
- DRIESSEN, H. 1985, “Mock Battles between Moors and Christians. Playing the Confrontation of Crescent with Cross in Spain’s South”, *Ethnologia Europea*, 15, 105-115.
- FABRE, D.-CAMBEROQUE, Ch., 1977, *La fête en Languedoc. Regards sur le carnaval d’aujourd’hui*, Toulouse, Privat.
- GALLINI, C. 1981, “Le nuove feste”, en Bianco & del Ninno (eds.), 1981, 104-16.
- GILMORE, D. 1975, “Carnival in Fuenmayor: Class Conflict and Social Cohesion in an Andalusian Town”, *Journal of Anthropological Research*, 31, 332-349.
- GLUCKMAN, M. 1962, “Les Rites de Passage”, en M. Gluckman (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, University Press, pp. 1-52.
- HANDELMAN, D. 1977, “Play and Ritual: Complementary Forms of Meta-Communication”, en A. J. Chapman & H. Foot (eds.), *It’s a Funny Thing, Humour*, London, Pergamon Press.
- 1987, “Play”, en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 2, New York, W. C., William Pith, pp. 363-368.
- HELSLOOT, J. 1981, “De verspreiding van het carnaval in Nederland na 1945 –enkele voorlopige vooronderstellingen”, en *Carnaval: niet van gisteren, ’s-Hertogebosh*, Het Noordbrants Genootschap, pp. 27-55.
- HUITZING, A. 1983, “Le mechoui de la Boniniere: he ontstaan van een nieuw feest in de Bocage Vendeen”, en A. Koster et al. (1983), pp. 114-129.
- KERTZER, D. I. 1980, *Comrades and Christians: religion and Political Struggle in Communist Italy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOSTER, A.-KUIPER, Y.-VERRIPS, J. (eds.) 1983, *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*, Amsterdam, VU Boekhandel/Uitgeverij.
- KROESE, G. 1989, *Een Beeld Zegt Meer Dan Duizend Woorden: De Goede Week in een Andalusische agrotown*, unpublished doctoral thesis, Antropological-Sociological Centre, University of Amsterdam.
- MADDOX, R.F. 1986, *Religion, Honor and Patronage. A study of culture and power in an Andalusian town*, 2 vols. Stanford University Ph. D. Ann Arbor, University microfilms.
- MANNING, F. E. 1983, “Cosmos and Chaos: Celebrating the Modern World”, en Manning (ed.) 1983, pp. 3-30.
- MANNING F. E. (ed.) 1983, *The Celebration of Society: perspectives on Contemporary Cultural Performances*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green University Press.
- MEURKENS, P. 1989, “Catholic Ethics

- and Private behaviour in Old Kempenland", en Boissevain, J.-Verrips, J. (eds.), *Dutch Dilemmas, Anthropologists look at the Netherlands*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, pp. 42-42.
- ROSSI, A.-DE SIMONE, R. 1977, *Carnevale si Chiamava Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania*, Roma, De Luca.
- SCHUMACHER, E. F. 1973, *Small is Beautiful: a study of economics as if people mattered*, London, Blond & Briggs.
- SILVERMAN, S. 1975, *Three Bells of Civilization. The Life of an Italian Hill Town*, New York, Columbia University Press.
- STACEY, M. 1960, *Tradition and Change. A Study of Banbury*, London, Oxford University Press.
- TURNER, V. 1969, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Ithaca, Cornell University Press.
- 1983, "The Spirit of Celebration", en Manning (ed.), 1983, pp. 187-191.
- 1982 (ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, Washington, D. C. Smithsonian Institution Press.
- TURNER, V.-TURNER, E. 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford, Basil Blackwell.
- WEBER-KELLERMAN, I. 1985, *Saure Wochen Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*, München und Luzern, Bucher.
- WERDMÖLDER, H. 1979, «Karnaval anders bezien. Een studie naar het organisatorische aspect van het karnaval to Venlo», *Volkskundig Bulletin* 5, 1-20.

## Notas

<sup>1</sup> Una selección más o menos al azar de los muchos que predijeron el declive de los rituales públicos de las sociedades industriales: Bras (1955:2480-81); Stacey (1960: 72-73); Gluckman (1962: 26-38); Caro Baroja (1965: 158-59); Boissevain (1965: 78-79); Christian (1972:42-43, 181-82); Silverman (1975: 168-77); Turner y Turner (1978: 206-7).

<sup>2</sup> Ver por ejemplo Bofill (1985: 60); Driessen (1985: 11-112); Kroese (1989); Maddox (1986: 782, fn.54); Bravo (1984: 15); Gallini (1979: 104); Boissevain (1984, 1986, 1991b).

<sup>3</sup> Julia Bamford, comunicación personal.

<sup>4</sup> Ver Fabre y Chamberoque (1977); Rossi y De Simone (1977); Clemente (1981).

<sup>5</sup> Ver Boissevain (1991a); Helsloot (1981); Koster, Kuiper en Verrips (1983); Werdmölder (1979).

<sup>6</sup> Comunicaciones personales de Carita Bäckström, Ann Cederborn, Ake Daun, Waling Gorter, Barbro Klein y GunnBritt Martinsson.

<sup>7</sup> Handelman (1977, 87), Manning (1983: 7, 20 ff.) y Turner (1982: 28-29) examinan la distinción entre ritual y juego con cierto detalle, y me he basado en sus ideas.

<sup>8</sup> Existe más que un simple parecido familiar entre los conceptos de estructura y anti-estructura y *communitas* que Victor Turner (1969) ha elaborado y las nociones de ritual y juego discutidas aquí. El espacio del que disponemos no permite una mayor elaboración. Para una discusión más extensa de la relación entre estos conceptos y el proceso de cambio ritual, ver Boissevain (1991a).



# LA CULTURA POPULAR Y LA CIUDAD

ULF HANNERZ  
UNIVERSIDAD DE ESTOCOLMO

## ABSTRACT

SE PRESENTAN AQUÍ TRES NOCIONES DE CULTURA POPULAR: ENTENDIDA COMO *ETNOS*, COMO *DEMOS* Y COMO CULTURA DE MASAS. EL AUTOR LAS SITÚA EN EL MARCO URBANO, LA CIUDAD DE ENCRUCIJADA, COSMOPOLITA Y MULTICULTURAL QUE SE CONVIERTE DE FORMA CRECIENTE EN UN LUGAR PARA EL DESARROLLO DE NUEVAS Y CREATIVAS FORMAS DE CULTURA. LA HIBRIDACIÓN DE MOTIVOS ÉTNICOS Y DEMÓTICOS CONTRIBUYE AL DESDIBUJAMIENTO DE ALGUNAS CLASIFICACIONES VERTICALES DE LA CULTURA. LA EVOLUCIÓN DE LAS MERCANCÍAS CULTURALES SIGUE UN MODELO SECUENCIAL.

Aún siendo el tema del que voy a hablar "la cultura popular y la ciudad", comenzaré alejado de ella o, más exactamente, con una historia que característicamente no sólo está alejada de la ciudad sino que es, de un modo ligeramente más complejo, incluso anti-urbana.

En su novela *La Pobre Boca*, cuya primera edición fue publicada en gaélico en 1941, el humorista irlandés Flann O'Brien nos ofrece un relato de una fiesta en el ficticio pueblo de Corkadoragha, en algún lugar de la Irlanda occidental rural. Fue la primera de su especie, probablemente también la última, y un asunto realmente espléndido. Durante muchos años, caballeros procedentes de la gran ciudad de Du-

blín habían ido llegando a las carreteras de la vecindad de Corkadoragha con pequeñas libretas negras, ansiosos de hablar con la gente del pueblo para así incrementar su sed de conocimiento de palabras y expresiones gaélicas. La gente del pueblo los encontró amables, aunque un poco extraños, pero eran generosos y proporcionaban conversación, un alivio bien recibido desde la opresiva pobreza de la vida rural. En general, estos caballeros no aparecían en invierno, pero con el tiempo la gente del pueblo aprendió a distinguir mejor el comienzo de la primavera a partir de la llegada de estos caballeros que con la de las aves migratorias.

Pero después la proporción de caballeros procedentes de la ciudad en

busca de conocimiento empezó a decaer, lo que preocupó considerablemente al pueblo de Corkadoragha. Un avisado, por no decir calculador, señor mayor del pueblo, conocido por Old-Gray-Fellow, que había conversado con muchos de los visitantes y que creía conocerlos muy bien, tuvo la brillante idea de organizar una gran fiesta gaélica, para así volver a atraerlos y poder recaudar dinero para construir una nueva escuela; presumiblemente para que la gente del pueblo se cultivara un poco más y se comportara un poco mejor, y de este modo estuviera un poco más preparada para seguir atrayendo a los refinados visitantes. Llevó alguna preparación, pero finalmente el gran día llegó. Y, en efecto, un gran número de visitantes acudió a la fiesta. La mayoría llevaba ropa buena y bien confeccionada aunque no demasiado llamativa, pero algunos caballeros, deseosos de enfatizar su propia gaelicidad, llevaban lo que para los espectadores del pueblo parecían enaguas en vez de pantalones. Ocurrió que querían que los llamaran por nombres que se habían inventado para ellos mismos, extrayéndolos de motivos campestres. Rápidamente se formó, de entre ellos mismos, la comisión de festejos, y nombraron presidente a un hombre que se hacía llamar *the Gaelic Daisy*, aunque con el señor *Old-Gray-Fellow* en la estratégica posición de secretario de finanzas. La Margarita Gaélica ocupó su lugar en el podio, colocando su reloj amarillo brillante en la mesa situada delante de él, y entonces los visitantes comenzaron a

pronunciar discursos en su propio gaélico.

Eran extremadamente elocuentes, y de hecho siguieron, siguieron y siguieron. Entre los oyentes del pueblo, pobres y hambrientos, alguno se desmayó y uno incluso se murió. Otros murieron de agotamiento mientras tomaban parte en el “baile largo” –los visitantes procedentes de Dublín observaron que ningún baile era tan gaélico como el baile largo, y cuanto más largo era, más gaélico. Probablemente, ningún baile había sido jamás tan largo como el que se celebró en Corkadoragha aquel día. La fiesta terminó con algunas peleas entre el gentío y una gran cantidad de ingestión alcohólica y, si ocurrió después alguna otra cosa, nadie del pueblo era capaz de recordarla. Murieron unos cuantos más y, si la fiesta hubiese continuado otra semana, quizá nadie hubiera sobrevivido, y antes de que la gente del pueblo se diera cuenta, los caballeros de Dublín ya se habían marchado. Pero Old-Gray-Fellow, de algún modo, se encontraba en posesión de un reloj de pulsera amarillo brillante.

Y ahí es donde termina nuestra excursión al Gaeltacht irlandés occidental. Para nuestro propósito, sin embargo, lo que ejemplifica el relato de Flann O’Brien es el ambiguo significado y confuso engarce social del término “cultura popular”. Utilizar este término de modo indolente a través de distintos periodos históricos, a través de las disciplinas y mediante la traducción a través de las fronteras lingüísticas del mun-

do atlántico podría convertirse en una invitación a la confusión y la incompreensión. Aunque Flann O'Brien no utiliza el término, podemos observar que la fiesta de Corkadoragha es el tipo de fenómeno que podríamos inclinarnos a describir como cultura popular, ¿pero en qué sentido?

### *Nociones de cultura popular*

El caballero procedente de Dublín que partía de su ciudad para ir al pueblo, lo que creía haber presenciado era la autentica expresión de una ancestral, casi intemporal, herencia cultural. Su preocupación estaba en regresar a sus "raíces". Si esto es cultura popular, lo es en el sentido de cultura folklórica; que se considera propiedad colectiva de personas inocentes, humildes del pueblo llano, es decir, del "pueblo" como *ethnos*, y dicha cultura ha sido con frecuencia celebrada como un cimiento de la cultura nacional. Generalmente, se entiende como algo rural. Así que para volver a poseerla, las personas de ciudad realizan sus peregrinajes hacia las granjas, los pueblos y las fiestas del campo. En este sentido, incluso ellos son anti-urbanos. La celebración de la cultura folklórica como cultura nacional ha sido a menudo más notoria allí donde la sofisticación urbana ha sido considerada más "cosmopolita", de derivación extranjera y por lo tanto contaminada, y a menudo importada mediante unas impopulares y quizá amenazadoras relaciones centro-periferia continen-

tales e incluso transcontinentales. Pero también puede utilizarse como herramienta simbólica de exclusión, apuntando hacia algún enemigo interior; en otras palabras, a veces va asociado al nativismo y la xenofobia.

En el relato de Flann O'Brien, tanto La Margarita Gaélica como aquellos otros peregrinos de fuera de Dublín parecen un poco absurdos. Puede que hubiera algo de verdadera tradición ancestral en la fiesta de Corkadoragha, pero la sátira de O'Brien parece anticipar realmente el mucho más tardío concepto académico de la "invención de la tradición" (Ranger y Hobbsbawn, 1983). La gente del pueblo, o al menos Old-Gray-Fellow, se había comprometido con la creatividad cultural, explotando lo que la gente del campo, si no en todas partes, al menos en muchos lugares, considera la idiotez de la vida urbana: los habitantes de la ciudad pueden ser poderosos y opulentos, y quizá estén bien informados sobre ciertos temas, pero fuera de su hábitat ordinario combinan la pomposidad con una cómica falta de sentido común. Old-Gray-Fellow es, de otro modo, también anti-urbano.

Como podemos apreciar, ha habido distintas industrias eruditas relacionadas con los dos tipos de entendimiento de lo que ocurrió en la fiesta de Corkadoragha. Generaciones de etnógrafos, filólogos, folcloristas, etnomusicólogos y otros especialistas, en Europa y en otras partes, se han dedicado a recoger, catalogar, clasificar y analizar las tradiciones folklóricas, al menos inicialmen-

te, desde hace aproximadamente un siglo, con suposiciones bastante similares a las de los caballeros de Dublín de O'Brien, recorriendo las carreteras occidentales de Irlanda con sus pequeñas libretas negras. Hoy en día, es probable que tachemos estas suposiciones de "esencialistas" y que mostremos preocupación por sus implicaciones políticas.

El segundo tipo de interpretación muestra una mayor afinidad con un gran cuerpo de estudios más recientes sobre la cultura popular. Hay aquí una especie de carácter oposicional inherente. El concepto de pueblo aquí es plebeyo, subalterno, *demos* antes que *ethnos*; "la gente llana" se ve implicada en una batalla cultural o, al menos, en una interminable serie de escaramuzas culturales con los estratos políticos, económicos o sociales dominantes cuyos miembros se encuentran más a mano. La cultura popular, por lo tanto, tiende a ser una cuestión de resistencia y subversión, de acción sutil o a veces espectacular contra la hegemonía. Hay carnavales y alborotos, embusteros y bandidos y aprendices parisinos del siglo XVIII que se divierten masacrando a los gatos de su amo<sup>1</sup>. Encontramos "el mundo al revés", nos alegramos del "poder de los débiles", desciframos "transcripciones escondidas", practicamos nuestras habilidades interpretativas de lo liminal y lo lúdico. Y en la actualidad nos encontramos entre una multitud interdisciplinar de antropólogos, historiadores de lo social y lo cultural y personas del mundo de la literatura<sup>2</sup>. Como ya he mencionado, la noción de

invención de la tradición también pertenece a esta compañía intelectual, emana para abofetear las suposiciones consensualistas y esencialistas de la competencia.

Una vez más, en momentos y con discursos diferentes, el término "cultura popular" puede utilizarse, o haber sido utilizado, con uno u otro de los sentidos que acabo de esbozar, basándome en el relato irlandés de Flann O'Brien, con ambos a la vez o incluso con ninguno de ellos. Otros términos ocupan parte del espacio conceptual. Si aceptamos que éstas son dos variantes de cultura popular, podemos observar que lo que principalmente tienen en común es un contraste implícito o explícito con "la cultura de elite" o "la alta cultura". Sin embargo, ninguna de ellas es una tematización de la vida cotidiana del pueblo llano hecha por sí mismo. Tiende a ser más bien una cuestión de perspectivas y preferencias, de la apropiación selectiva, de los observadores, intérpretes y comentaristas externos, sean estos entusiastas patriotas pertenecientes a otro estrato de la sociedad o incluso un aparato de estado en busca de legitimidad y cohesión social, o activistas y movimientos de oposición contraculturalmente inclinados, o tal vez, una vez más, críticos y humoristas como Flann O'Brien molestos con el fervor nacional.

Y, además, aunque no de forma tan visible en la historia de O'Brien, existe por supuesto un tercer sentido de "cultura popular" que es en la actualidad probablemente el que más prevalece,

en lengua inglesa y especialmente en el uso americano, y que ya se va extendiendo por todas partes. Ésta es la cultura como mercancía, “la cultura de masas”, la cultura en el mercado. En gran parte, es un fenómeno del siglo XX fomentado principalmente tanto en su alcance como en su elaboración por el avance de la tecnología de los nuevos medios de comunicación. Aquí, también se observa un contraste con “la alta cultura”. Sin embargo, en este caso, el pueblo llano no es la fuente inmediata de la cultura popular, sino que está implicado como audiencia y consumidor.

Concluamos, por ahora, con los distintos significados de “lo popular”. Señalemos sólo que si “la cultura” en general es ya de por sí un término cuestionado, difícil y de múltiples facetas, en su combinación con “popular” resulta aún más restrictivo en los tres usos que yo he identificado. Éstos tienen en común que ponen el énfasis en actividades que de algún modo son expresivas de los valores, de las visiones del mundo, de las relaciones y las identidades: *performance*, celebración, carnaval, protesta; habla, folklore, música, baile, deportes y gastronomía. (Otra forma de comunicación, la escritura, podría decirse, es por otra parte más bien marginal a todo esto, aunque sí está presente en alguna de sus manifestaciones: libros de relatos y versos, periódicos sensacionalistas y novelas románticas). Y, es de tal fenómeno expresivo del que a continuación vamos a hablar.

### *El urbanismo de encrucijada*

Regresemos más específicamente a la cultura popular en la vida urbana. Si para comenzar he procurado hacer distinciones, intentaré ahora volver a ordenar las cosas, la cultura como creatividad y herencia, la cultura del estrato social y las culturas de los pueblos, la cultura como recurso y habilidad expresiva cotidiana y la cultura como mercancía en el mercado.

Pero, en primer lugar, necesitamos saber qué clase de entidad es la ciudad. La clásica, ya sexagenaria, definición de la ciudad, que hizo el sociólogo de Chicago Louis Wirth (1938), como un establecimiento relativamente permanente, grande y denso, de individuos socialmente heterogéneos que, aunque ha sido ampliamente debatida, ofrece un punto de partida muy general y útil<sup>3</sup>. Sin embargo, un defecto de la definición de Wirth radica en que tiende a ver la ciudad como un sistema cerrado; y, en realidad, nunca lo es. Además, sus formas de compromiso con un toma y daca con el mundo exterior varían considerablemente.

Los vecinos de campus de Wirth en Chicago, los antropólogos Robert Redfield y Milton Singer, proporcionaron más tarde una definición de dicha variación en su artículo “El Rol Cultural de las Ciudades” (1954): había ciudades “ortogenéticas” y “heterogenéticas”. El primer tipo, más predominante al principio de la historia urbana, conectado en su mayor parte con una ruralidad no tan lejana, convertía su cultura rústica

en algo sutil, sofisticado y sobre todo sagrado; pero que brotaba de una fuente común, las “grandes” y “pequeñas” tradiciones que iban tomando forma y continua interacción se encontraban en una armonía subyacente. En contraste, las ciudades heterogenéticas eran un fenómeno de encrucijada, donde la gente y los significados de distinto origen se unían en un marco ordenado básicamente por la administración y el comercio.

Quizá ya no existan las ciudades ortogenéticas, pero podríamos pensar que algunas ciudades, antiguas y modernas, parecen querer asemejarse a ellas, dentro de la más o menos simbólica estructura del estado-nación contemporáneo (o también, en ese caso, de otros estados que pretenden o aspiran a ser estados-naciones). Mediante las formas arquitectónicas, las prácticas rituales y otras manifestaciones, las ciudades capitales de dichos estados exaltan en su mayoría la unidad y la uniformidad nacional, ya sea con visiones del pasado, del presente o del futuro. Por otra parte, existen las ciudades más obviamente heterogenéticas, internamente diversas y cosmopolitas. Y resulta interesante observar que en muchos contextos en los que se da algo aproximado a una ciudad ortogenética, ésta se empareja en la conciencia pública, en oposición y competición simbólica, con otra ciudad de carácter notablemente heterogenético: Moscú con San Petersburgo, Beijing con Shanghai, Ankara con Estambul, Jerusalén en su aspecto judío con Tel Aviv, Washington, D.C. con Nueva York...

Sin embargo, en la actualidad, parece ser que la mayoría de las ciudades se están volviendo más heterogenéticas. Se puede apreciar que en el pasado, estos lugares notablemente diversos y cosmopolitas eran a menudo ciudades con puerto donde desembarcaba gentes, mercancías y significados de lugares lejanos. Mientras tanto, las ciudades más ortogenéticas estaban con frecuencia en el interior y mantenían lo ajeno a distancia. Pero, en la actualidad, lo ajeno puede llegar volando desde cualquier parte siempre y cuando existan las facilidades adecuadas: la frontera rusa puede estar en Moscú y la alemana en Frankfurt am Main. Y en un periodo de globalización muchas ciudades importantes parecen mucho menos interesadas en sus naciones que en su ranking vis-á-vis con otras ciudades competidoras dentro de las redes intercontinentales.

Daré por sentado que estamos hablando de esas ciudades heterogenéticas, e internamente diversas, que se hallan menos enclaustradas en las culturas nacionales y que están más abiertas al mundo incluso en los casos en que también resulta que son las capitales de sus países y están comprometidas con algún tipo de labor cultural para sus respectivas naciones. En términos de Louis Wirth, estas ciudades son ciertamente grandes, densas, permanentes y socialmente heterogéneas, pero su heterogeneidad no solo es algo que se genera internamente, mediante la división del trabajo o mecanismos relacionados. Es, en gran parte, el resultado de

una afluencia migratoria que varía en función de la cultura, raza o etnia y que se une a quienes son considerados más o menos nativos. No obstante, en la estructura social de la ciudad, esta diversidad apenas se distribuye al azar. Tal vez encontremos ciudades con ideologías de igualdad pero probablemente no encontraremos ninguna con una estructura de igualdad "llana". Por lo tanto, dentro de la jerarquía local interna de estas ciudades heterogenéticas, es probable que encontremos las desigualdades del mundo más o menos reflejadas. En la actualidad, esperamos encontrar un buen número de nativos en los lugares más elevados, tal vez junto con cierto número de exiliados opulentos principalmente procedentes del centro del sistema global. Más abajo en la escala, encontraremos un gran número de migrantes de otros y más periféricos orígenes, y quizá también sus descendientes puedan unirse a los nativos más desafortunados.

Éste, es el contexto social aproximado en el que en la actualidad podríamos explorar el funcionamiento urbano de la cultura popular en sus diversas manifestaciones. Para ejemplificar parte de lo que podemos encontrar, permítanme que cite el trabajo de investigación de mi colega antropólogo de Estocolmo Ulf Björklund de hace algunos años (1981) sobre los cristianos ortodoxos sirios, los inmigrantes "sirios" de Södertälje, una ciudad industrial a las afueras del Estocolmo metropolitano. Hacía poco tiempo que los sirios habían llegado a Suecia, escapando de alza-

mientos políticos y el declive económico de sus hogares en el sureste de Turquía y Oriente Medio. Su estatus de refugiados no estaba del todo claro, y muchos de ellos corrían el peligro de que se les negara el permiso de residencia en Suecia. Pero formaron una comunidad fuerte y cohesiva, principalmente en unos pocos centros urbanos, con un liderazgo activo y visible.

Mi colega Ulf Björklund compartía apartamento en Södertälje con un joven sirio. Una mañana, al poco tiempo de emprender su trabajo de campo, oyó unos extraños ruidos procedentes de la cocina. Cuando fue allí para ver lo que ocurría encontró a su amigo, con otros jóvenes de su misma procedencia, ensayando un baile con entusiasmo y mucha seriedad. Pero no estaban muy seguros de los pasos, así que cometían muchos errores y volvían a empezar otra vez. Eran "bailes sirios" supuestamente tradicionales pero aparentemente procedían más bien de algún otro lugar de Oriente Medio de enclaves étnicos dispersos que de las áreas cercanas a sus lugares de origen, por lo que nunca los habían visto hasta que llegaron a Suecia. Pero, entonces, estaban empeñados en aprenderlos.

En otra ocasión en que se encontraba entre los sirios, Björklund escuchó una canción popular, que era de indudable origen reciente. Tenía muchas estrofas. Seleccionaré un par de ellas:

Nos llegaron noticias del gobierno:  
- Todos deben regresar, no se puede salvar nadie!

Lee acerca de nosotros al gobierno,  
Kjell Jönsson,  
Defiéndenos, Kjell Jönsson, sálvanos  
Kjell Jönsson,  
Ayúdanos, Kjell Jönsson, hermano  
nuestro Jönsson, Jönsson!  
Está llamando a la oficina de inmi-  
gración,  
Me llegan noticias de la oficina de  
inmigración,  
Los sirios pueden quedarse aquí!  
Ven y cuéntamelo todo, Kjell  
Jönsson!

¿Y quién era Kjell Jönsson, el héroe de esta canción de elogio? Un joven abogado sueco, totalmente desconocido para la mayoría de los nativos de Suecia, que se había comprometido intensamente, mediante procedimientos legales, a intentar evitar la expulsión de los sirios de Suecia. Así que entre los sirios, durante algún tiempo, Kjell Jönsson se convirtió en un héroe folklórico. La canción, que en otras estrofas le asocia con una serie de líderes sirios locales, fue grabada en cintas de audio, que más adelante Björklund escuchó en zonas de emigración turcas en el sureste de Turquía.

Quizás observen ahora algún paralelismo entre los jóvenes sirios que ensayaban bailes folclóricos de origen un tanto oscuro en la cocina de un apartamento suburbano sueco y aquellos caballeros urbanos irlandeses que iban en busca de otra clase de baile en la Corkadorgha de Flann O'Brien. En ambos casos, supuestamente, se trataba de su propio baile, aunque de hecho era un tanto desconocido y exótico. Aquí

hallamos la cultura popular urbana en el sentido de *ethnos* y folclórico. Pero en el caso de la colonia siria en Suecia, no es tanto una cuestión de una elite que va a la búsqueda de sus raíces sino una diáspora que cultiva su identidad intentando expresar su relación con un hogar distante, y en realidad un tanto vagamente formulado. Lógicamente, las interpretaciones cotidianas de la identidad étnica son a menudo de un carácter más o menos esencialista, por lo que cuando los jóvenes sirios en Suecia sintieron una necesidad, probablemente espontánea, de expresar su singularidad colectiva, también la buscaban en aquello que entendían como una herencia intemporal. Sin embargo, cualquier inclinación que tuvieran por sí mismos fue reforzada, se puede intuir, por el creciente multiculturalismo oficial del estado sueco. Desde el principio de los años 70, debido al gran número de inmigrantes que entraron en Suecia, fueran emigrantes o refugiados, el gobierno se propuso fomentar una "libertad de elección cultural", que también implicaba apoyar las propias expresiones y organizaciones culturales de los inmigrantes. Y debido a que los estados, al menos tal como yo los entiendo, tienden a inclinarse hacia categorías estables y ordenadas, prácticas en la administración razonablemente de gran escala, la etnicidad bajo el multiculturalismo del Estado de bienestar asumió las características correspondientes. Bailar antiguos bailes, vinieran de donde vinieran, era un modo de ganar reconocimiento público.

Sin embargo, también existe esa canción de alabanza hacia el abogado sueco Kjell Jönsson. Aquí se aprecia más claramente la creatividad contemporánea de la cultura popular urbana, donde los moradores de la ciudad, a menudo desde posiciones subordinadas y expuestas, dan forma expresiva a sus problemas y triunfos del momento. En este caso, no se aprecia tanto el elemento subversivo, de burlarse de los adversarios poderosos, tal vez en la celebración de un mediador respetable se pueda presentir parte de la aspiración a la movilidad e integración social del grupo inmigrante sirio. En cualquier caso, aún me gustaría considerar algunas de las posibles relaciones entre la vida urbana y la cultura popular de la gente de ciudad.

En su libro *La Ciudad*, Max Weber (1958: 94), cita la expresión “el aire de la ciudad hace al hombre libre”. Este refrán pudo haber tenido su fundamento particular en los acuerdos legales del urbanismo medieval europeo, pero parece haber algo más en este refrán. El concepto de anonimato urbano tiene relación con ello. Dicho anonimato dista de ser completo, pero en general el tamaño, la complejidad y el flujo de muchos asentamientos urbanos hace muy difícil que se encuentren controlados y vigilados desde arriba. Si en la actualidad podemos apreciar en muchas partes del mundo una tendencia a crear unos enclaves urbanos de residencia y negocios estrictamente regulados, estrechamente controlados y virtualmente fortificados, principalmente en

beneficio de los más opulentos y poderosos, se debe en gran parte a una reacción a las tendencias de ciertas ciudades a ser demasiado ingobernables para la comodidad. Podría ser posible que la gente de la ciudad llevara a cabo sus propias formas culturales de oposición, un tanto desinhibidas, principalmente lejos de la vista de aquellos que de otro modo pudieran tener la voluntad y la capacidad de ahogar lo que consideran expresiones indeseables.

Además, existe un tipo de libertad, y un potencial para la creatividad, que se nutre de la diversidad urbana. El ensayista británico Jonathan Raban (1974) se refirió a esto hace más de un cuarto de siglo, con su concepto de la “ciudad suave”. La ciudad, dijo, espera la huella de tu identidad, es plástica por naturaleza, la puedes moldear hasta convertirla en una forma habitable. Sin duda, muchos objetarán que tal vez sea suave para algunos, pero bastante dura para otros. Sin embargo, al menos en tanto que vivir es una cuestión de experiencia e imaginación, parece razonable pensar que la gran ciudad ofrece más materiales de trabajo para la creatividad que la mayor parte de los otros entornos. Mediante la concentración de tantísima variedad en un espacio relativamente limitado, intensifica las oportunidades de que acontezca el éxito. Me viene a la memoria el trabajo de investigación realizado por el etnomusicólogo americano Chris Waterman (1980: 8-9) sobre el *jùjú*, una variedad contemporánea de música popular nigeriana, que emergió en la época del colonia-

lismo y principios del postcolonialismo. Los estilos culturales populares en África, dice Waterman, “apenas proceden de las cultivadas elites occidentales ni tampoco surgen de una fuente autónoma”; son más a menudo promovidos por una capa cosmopolita intermedia de artesanos, trabajadores, marineros, ferroviarios, conductores, maestros y funcionarios. Éstas son las personas “especialmente preparadas para interpretar múltiples lenguas, códigos culturales y sistemas de valores, habilidades que les permiten construir estilos que expresan modelos cambiantes de identidad urbana”. Y entre ellos están los músicos, “quienes, con alta movilidad y ubicados en importantes intersticios de las sociedades urbanas heterogéneas, forjan estilos nuevos y comunidades de gusto, negociando las diferencias culturales mediante la manipulación musical de las asociaciones simbólicas”.

También me viene a la memoria el comentario de mi amigo Arjun Appadurai (1991:198) de que en el pasado, en sociedades más tradicionales, la cultura de la que se disponía proporcionaba un conjunto relativamente finito de “posibles” vidas que realmente podían ser realizadas, mientras que la imaginación y la fantasía eran bastante residuales, estaban confinadas a personas, momentos y lugares concretos. Ocupándose, en la actualidad, de los medios de comunicación, Appadurai señala que el cine, la televisión y la tecnología del vídeo ofrecen los materiales necesarios para alternativas imaginarias a mayor escala. Si sólo se puede vivir una única vida,

o al menos no demasiadas, este hecho puede haberse convertido en una realidad vista mediante el prisma de otras vidas que están al menos disponibles para pensar en ellas. La balanza entre lo que se hace y lo que puede pensarse se ha desplazado.

Sin duda, los medios de comunicación son importantes a este respecto, pero la ciudad parecería funcionar de un modo similar. El urbanita no puede permitir que su práctica línea de acción sea influenciada por todas las posibilidades y alternativas que yacen a su alrededor, pero éstas pueden hallarse presentes en su imaginación y su juego expresivo.

Como ya he mencionado, mientras que en el pasado los centros urbanos interiores tendían a ser los puertos para un proceso cultural ortogénico basándose más bien en la razonablemente homogénea tradición del área circundante, en la actualidad, con la sustitución, en casi todas partes, de los puertos por aeropuertos, al menos en lo que se refiere al tráfico humano, las fronteras pueden estar en cualquier parte: en Moscú, Frankfurt am Main, París o Madrid. En un momento en que los antropólogos, y otros investigadores del campo ampliamente definido como estudios culturales, están abordando cada vez más las fronteras y las tierras fronterizas, tanto en el sentido estricto como en el más metafórico, resulta sorprendente que muchas de las cosas que se dicen sobre las fronteras puedan traernos a la memoria ciudades del tipo de las que aquí estamos debatiendo (ver Alvarez

1995; Michaelsen y Johnson 1997; Saldivar 1997; Hannerz 1997; Wilson y Donnan 1998). Podemos observar que aquellos inmigrantes del suburbio sueco tenían en cierto modo problemas típicos de frontera, en los que su héroe, el abogado Kjell Jönsson, les estaba asesorando. No estaban muy seguros de si habían cruzado la frontera sanos y salvos o no. Pero lo que tengo en mente es más bien el tipo de zona fronteriza retratada por el antropólogo Renato Rosaldo (1998) que extrae su imagen de la frontera ejemplar entre Estados Unidos y Méjico. De algún modo, más enfatizado por otros observadores, es una región sombría de predadores y víctimas, de terror y evasión. Rosaldo observa que sus habitantes son en general inmigrantes, minorías, lumpenproletarios, los "indocumentados". Pero él atrae nuestra atención no tanto hacia la lucha por la supervivencia como hacia la frontera en tanto que zona cultural "entre lugares estables", hacia su libertad, hacia un baile de la vida, hacia la gente que actúa con los modos y con las fantasías de los duros de Hollywood. La frontera también se convierte en un espacio lúdico.

### *La celebración del cosmopolitanismo*

Parece ser que en la cultura urbana de este tipo no sería fácil determinar dónde acaba el *ethnos* y dónde empieza el *demos*. No paran de darse sombra mutuamente el uno al otro. Con respecto a aquellas características urba-

nas enfatizadas por Louis Wirth, recordaremos que ha habido cierto debate sobre lo que son las consecuencias culturales y sociales de la dimensión, la densidad y la diversidad. Por lo que concierne a los procesos locales de desarrollo cultural, creo que no sería útil pensar en estos factores por separado, uno por uno, sino que sería más iluminador observarlos en combinación. Debido a que la cultura es un fenómeno colectivo, la concentración en la ciudad de personas de orientación y procedencia diversa tiende a permitir que un número mayor de grupos alcancen la masa crítica necesaria para elaborar y mantener sus propias formas culturales, con el suficiente apoyo moral, emocional e intelectual (cf. Hannerz 1992: 201-203).

La cuestión, por tanto, es cómo se encuentran unos con otros. ¿Cómo manejan los habitantes de la ciudad la diversidad cultural de su entorno? Sin duda, a veces es un inconveniente: la uniformidad cultural resulta normalmente práctica en cuanto que hace que las personas sean unas para otras más transparentes y, por lo tanto, también un poco más predecibles. En cambio, con una mayor diversidad la incertidumbre puede crecer. Y con respecto a los aspectos culturales más expresivos, existe algún riesgo de que las presentaciones más exuberantes de un grupo puedan parecer extrañas y peligrosas para otros, y por lo tanto convertirse en violencia simbólica, sea ésta intencionada o no.

No obstante, también es una habilidad cultural urbana alcanzar algún

tipo de comprensión de la diversidad del propio hábitat, para que uno pueda desplazarse con un sentido razonablemente seguro de quién es qué y qué está dónde, y que solamente inquiete cuando sea realmente exigida, lo que es en parte una cuestión de sentido común. Además, creo que vale la pena comentar que en nuestra época, en muchos lugares, en especial la diversidad de expresiones culturales populares en la ciudad está cohabitando dentro de un marco cosmopolita de apreciación e interpretación. Ciertamente, hay momentos en que las diferencias y las fronteras están simbólicamente señaladas como cuestiones de hostilidad y competición. Pero, a menudo, hay más bien una aceptación o incluso una celebración de la diversidad en el área de la cultura popular. El antropólogo de Nueva York Roger Sanjek comenta en su nuevo libro, *El futuro de todos nosotros* (1998: 370-371), que en su ciudad, las fiestas y los desfiles más étnicamente marcados han tendido a trasladarse de los vecindarios residenciales, donde pueden haber topado contra una multi-etnicidad creciente, a espacios públicos más centralmente ubicados donde atraen audiencias diversas de una zona más amplia, y donde los funcionarios públicos de otros grupos aparecen como invitados y participantes. Además, están los eventos notoriamente inclusivos como los "Días de Intercambio Cultural", "Las Noches Internacionales" y "Los Desfiles de las Naciones", donde pueden encontrarse los neoyorquinos de, virtualmente, to-

dos los continentes. Sanjek señala que existe aquí cierto riesgo de trivialización, ya que las culturas vivas son "reducidas a una canción, una comida compartida, un baile, un traje típico, un saludo y una fiesta;" y observa que tales rituales de inclusión quizá funcionen mejor cuando son realizados por niños y niñas, que son por sí mismos símbolos positivos para los adultos de toda procedencia posible. En cualquier caso, parecen entrañar algún tipo de esencialismo benigno, muy alejado del nativismo y la xenofobia

Esta inclinación general hacia la apreciación cosmopolita puede operar más o menos horizontalmente dentro del orden social urbano estratificado, entre miembros de grupos similarmente ubicados. Pero nuestro entendimiento de la cultura popular también tiene que quedar afectado por su tendencia a expansionarse de forma vertical. En su famoso estudio sobre *La cultura popular a principios de la Europa Moderna* (1978), que cubre principalmente el periodo comprendido entre 1500 y 1800, el historiador Peter Burke señaló que, al principio de ese periodo, lo que se podía entender por "cultura popular" no era todavía propiedad exclusiva de los estratos sociales bajos, sino que la participación activa también era ejecutada por los estratos altos de esta sociedad. Lo que distinguía a estos últimos era que tenían una cultura propia de elite al mismo tiempo; es decir, que de algún modo eran biculturales. Escuchaban la balada popular en la plaza pública y tomaban parte en las mascara-

das callejeras, después de las cuales se retiraban a sus propios aposentos. Pero, con el tiempo, hubo menos participación popular, hasta que al final de este periodo, las clasificaciones culturales verticales se habían vuelto notablemente exclusivas. Después, más o menos por ese mismo periodo, como ya hemos apreciado, volvió a resurgir el redescubrimiento de lo folclórico por parte de los intelectuales nacionales de la época.

En la actualidad, en la vida urbana, el desdibujamiento de las clasificaciones culturales verticales vuelve a formar parte de la organización social del significado y la expresión. Volvemos a estar, tal vez, en una situación algo evocadora de la descrita por Peter Burke, donde al menos algunos de los más opulentos, cultivados (y a menudo más jóvenes) miembros de las clases medias y altas se comprometen de forma notoria con una cultura popular cuya base se encuentra más abajo en la escala social. Podría muy bien suceder que parte del atractivo de las expresiones culturales que acabamos de mencionar tenga que ver con sus (al menos, en parte) cualidades subversivas y de oposición. La cultura de los estratos superiores puede portar sus propias ambivalencias internas, su propia cultura adversa o contracultura, y puede ser que tales tendencias encuentren apoyo expresivo en una cultura popular demótica. Sin embargo, yo aclararía, que la actual mezcla e hibridación de motivos étnicos y demóticos presentes en las culturas populares urbanas contribuyen a su

manera a la desaparición de ciertas distinciones verticales, ya que cierto dominio de las formas estéticas e intelectuales de las zonas de inmigrantes, los *ghettos* o los “*banlieues*” se están convirtiendo en distintivo de sofisticación cosmopolita.

### *Los mercados y los medios de comunicación*

Finalmente, llegamos al tercer significado de cultura popular, el de las mercancías culturales en el mercado, que son producidas y puestas en circulación a gran escala mediante las tecnologías de los medios de comunicación. Como dije anteriormente, la cultura de masas se ha entendido como sinónimo de cultura popular en este sentido. Este concepto puede asociarse estrechamente con el criticismo cultural de mediados de este siglo, cuando los intelectuales eran muy hostiles en sus juicios hacia las industrias culturales y sus productos. En cambio, hoy, al final del siglo XX, encontramos a muchos más investigadores comprometidos de forma estrecha y apreciadora con la cultura popular como mercancía. Y esa desaparición de fronteras en lo referente a la estratificación social de la cultura, a la que acabo de referirme, es ciertamente notoria aquí.

Permítanme decir algo, en primer lugar, sobre las implicaciones de la tecnología de los medios de comunicación. Repitiendo y resumiendo, la noción de cultura popular como cultura

folclórica puede a veces tener una connotación anti-urbana hasta el extremo de que las raíces culturales se consideran románticamente más seguras con el pueblo rural tradicional. Sin embargo, si los inmigrantes de las ciudades contemporáneas, bajo la presión de su diversidad, intentan reclamar parte de esa herencia como una cuestión de identidad colectiva, entonces la ciudad también se convierte, en este sentido, en un emplazamiento de cultura popular. Hemos sugerido que la ciudad favorece más bien la cultura popular en el segundo sentido, como arma de los débiles, si sus cualidades subversivas y resistentes son difíciles de controlar bajo circunstancias urbanas, y si puede enriquecerse en su creatividad basándose en su diversidad existente y reelaborarse con cierta inventiva.

Respecto a los medios de comunicación, cabe decir aquí que, en principio, podrían parecer anti-urbanos. En principio, deberían hacer superfluos los contactos cara a cara y, por lo tanto, convertir las poblaciones grandes y densas en innecesarias para los procesos de transmisión cultural. Sin embargo, si prestamos una mayor atención, nos damos cuenta de que éste no es realmente el modo en que tienden a trabajar las diferentes tecnologías de los medios de comunicación. No se trata sólo de que la producción cultural de los medios se encuentra ubicada con frecuencia en las ciudades, con todas las consecuencias que esto pueda acarrear para el contenido cultural de lo que se produce. Es verdad también que las oportunidades

más ricamente diferenciadas de consumo de los medios se hallan en la ciudad: el mayor número de canales televisivos y emisoras de radio, por ejemplo, y con toda seguridad una mayor concentración de salidas al por menor para la venta directa de mercancías culturales como periódicos, discos o cintas de vídeo. Hasta cierto punto, ese mayor alcance sobre grandes distancias de las tecnologías de los medios podría en realidad reforzar la situación de las ciudades en las relaciones centro-periferia de la cultura. Para las audiencias alejadas de la ciudad que saborean un poco las ofertas de los medios, podría parecer que estos medios simplemente ofrecen una tentadora muestra de la oferta existente en el hábitat urbano. Más aún, si "la actuación en vivo" conlleva un aura especial en comparación con las actuaciones mediatizadas, el hecho de que se encuentren disponibles con mayor frecuencia en las ciudades también convierte a los medios en una especie de publicidad a favor de la cultura urbana.

Basta ya de una visión de la relación entre los medios de comunicación y el urbanismo. Con respecto a la cultura popular en el marco del mercado, se puede decir que aparece obviamente de muchas formas y sucede de muchas maneras. A veces, sin embargo, me parece que está vinculada de una manera bastante directa al tipo de ciudad heterogénea, cosmopolita y de encrucijada que he estado explicando. De aquí que deba insistir en una posible secuencia característica en el desarrollo de las

mercancías culturales que ya he esbozado en otro contexto (Hannerz 1996: 136 ff.).

Las industrias culturales en el mercado producen una gran cantidad de cultura popular procedente de la nada, en formas que guardan poca semejanza con cualquier otra cosa. Sin embargo, con frecuencia, se basa de alguna manera en lo que ya es cultura popular en algún otro sentido que no tiene que ver con la mercancía. Si pensamos en la música y la cocina, por ejemplo, los prototipos a menudo se encuentran en esa economía cotidiana recíproca, no especializada, de libre flujo, donde la gente saborea su propia comida casera y comparte la música. Las expresiones culturales circulan principalmente dentro de las matrices internas de las relaciones personales y sus marcos más o menos privados. Básicamente, podríamos decir, que esto es una cuestión de "cultura folclórica". En el tipo de ciudad de la que hemos estado hablando, podría implicar culturas étnicas u otras subculturas paralelas, cada una portada por una comunidad con suficiente cohesión y fuerza numérica para mantener algunas prácticas culturales propias.

En un segundo paso, comienza la mercantilización. La comunidad en cuestión es lo suficientemente grande y fuerte como para formar su propio mercado interno, donde algunos se convierten en especialistas y les preparan mercancías culturales a otros. Los miembros de la comunidad pueden ser conscientes o no del modo en que tales mercancías son una señal de identidad de gru-

po. Pero una de las implicaciones de esta mercantilización de primer orden es que los ítems culturales implicados caminan hacia una exposición pública más amplia. La gastronomía puede estar expuesta en las tiendas de comida, en los establecimientos de comida a domicilio y en los restaurantes modestos del vecindario. La música se presenta sobre el escenario en clubes o teatros locales, o puede escucharse en emisoras étnicas locales. En esta etapa el desdibujamiento de clasificaciones verticales comienza a ser aparente en tanto que algunos miembros de los estratos sociales más elevados comienzan a buscar esos enclaves culturales, públicos, aunque algo apartados.

Posteriormente, en un tercer paso, ocurre lo que a menudo se describe como una "travesía". Desde un mercado más pequeño y segmentado, la mercancía cultural, o cierto grupo de ellas, se desplaza a un mercado más general, abasteciendo a un grupo más amplio de consumidores. Con frecuencia, este cambio de contexto en la economía cultural va acompañado de ciertos cambios en la forma de la propia mercancía, para volverla más ampliamente aceptable. Los "expertos" pueden quejarse en esta etapa de que la música, o la cocina, o cualquier otro elemento asociado, se haya vuelto "blando" e inauténtico. Sin embargo, puede que sea el precio que hay que pagar para incorporarse a lo que es más o menos la corriente mayoritaria, aunque hasta cierto punto sea una cultura autoconscientemente diversificada.

Sin duda, un modelo tan secuencial debe ser extensible para permitir variaciones. Las etapas puede que no siempre se sigan en el mismo orden. En algunos momentos, se puede saltar una etapa; en otros, las etapas pueden coexistir en el tiempo en lo que se parece a una progresión lógica. Y, entonces, se debe ser consciente de que en la tercera de estas etapas, o en una cuarta etapa adicional si se desea expresar así, la cultura popular de la ciudad, mediante

esas relaciones centro-periferia en las que las ciudades tienden a implicarse, también puede mudarse de la ciudad. La combinación de migraciones, mercados y medios de comunicación convierte a las ciudades en tableros de distribución dentro del *ecumene* global. De este modo, volvemos a ser conscientes de que las ciudades deben entenderse en un contexto más amplio.

*Traducción de María Dolors Torregrosa*

*Bibliografía*

- ALVAREZ, Robert R., Jr. 1995. "The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands". *Annual Review of Anthropology*, 24: 447-470. Palo Alto, CA: Annual Reviews.
- APPADURAI, Arjun. 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". In Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.
- BABCOCK, Barbara A. 1978. *The Reversible World*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- BJÖRKLUND, Ulf. 1981. *North to Another Country*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 9. Stockholm: Department of Social Anthropology, Stockholm University.
- BURKE, Peter. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row.
- DARNTON, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre*. New York: Basic Books.
- HANNERZ, Ulf. 1980. *Exploring the City*. New York: Columbia University Press.
- 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- 1996. *Transnational Connections*. London: Routledge.
- 1997. "Borders". *International Social Science Journal*, 49: 537-548.
- HILL, Christopher. 1975. *The World Turned Upside Down*. Harmondsworth: Penguin.
- HOBBSAWM, Eric, & Terence O. RANGER (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MICHAELSEN, Scott, and David E. JOHNSON (eds.). 1997. *Border Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- O'BRIEN, Flann. 1993. *The Poor Mouth*. London: Harper/Collins.
- RABAN, Jonathan. 1974. *Soft City*. London: Hamish Hamilton.
- REDFIELD, Robert, and Milton SINGER. 1954. "The Cultural Role of Cities". *Economic Development and Cultural Change*, 3: 53-73.
- ROSALDO, Renato. 1988. "Ideology, Place, and People without Culture". *Cultural Anthropology*, 3: 77-87.
- SALDÍVAR, José David. 1997. *Border Matters*. Berkeley: University of California Press.
- SANJEK, Roger. 1998. *The Future of Us All*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- SCOTT, James C. 1985. *Weapons of the Weak*. New Haven, CT: Yale University Press.
- 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- WATERMAN, Christopher A. 1990. *Jùjú*. Chicago: University of Chicago Press.
- WEBER, Max. 1958. *The City*. New York: Free Press.
- WILSON, Thomas M., and Hastings DONNAN (eds.). 1998. *Border Identities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WIRTH, Louis. 1938. "Urbanism as a Way of Life". *American Journal of Sociology*, 44: 1-24.

### *Notas*

<sup>1</sup> Me refiero aquí, por supuesto, a Darnton (1984). Sobre los mundos reversibles y al revés ver e.g. Hill (1975) y Babcock (1978). Sobre el poder de los débiles y sobre las transcripciones escondidas ver Scott (1985, 1990). El antropólogo pionero en el estudio de lo liminal y lo liminoide en la vida social es obviamente Victor Turner (e.g. 1969).

<sup>2</sup> El trabajo de Mikhail Bakhtin, E.P. Thompson y Michel Foucault necesitan ser reconocidos como fuentes centrales de inspiración para este campo de investigación

<sup>3</sup> He discutido la concepción de urbanismo de Wirth ampliamente en otra parte (Hannerz 1980: 59ff.).

# FOLKLORE, CULTURA POPULAR Y PATRIMONIO

SOBRE VIEJAS Y NUEVAS PASIONES IDENTITARIAS

JOAN PRAT  
UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

## A B S T R A C T

EN ESTE ARTÍCULO, EL FOLKLORE, LA CULTURA POPULAR Y EL PATRIMONIO SE NOS PRESENTAN COMO OBJETOS QUE SE CORRESPONDEN A UNA MISMA REALIDAD. EL INTERÉS SOCIAL Y POLÍTICO QUE SUSCITAN TRANSVASA LOS LÍMITES DE LA PROPIA TEORÍA ANTROPOLÓGICA. CUANDO SE REFLEXIONA SOBRE EL FOLKLORE DE LOS SETENTA, LA CULTURA POPULAR DE LOS OCHENTA Y EL PATRIMONIO DE LOS NOVENTA SE DESCUBREN MECANISMOS DE MANIPULACIÓN, APROPIACIÓN E INVENCIÓN QUE PONEN EN EVIDENCIA PASIONES IDENTITARIAS SUBYACENTES.

### *Introducción*

Cuando comencé a preparar el tema que Antonio Ariño me había encargado, Cultura Popular en España, observé que la bibliografía generada por antropólogos era relativamente escasa y muy limitada en el tiempo. En efecto; se habla, se reflexiona y se escribe sobre Cultura Popular desde el ámbito de la Antropología Social y Cultural entre 1980 y 1987/1988, aproximadamente. También observé que la mayoría de autores que en la década de los ochenta trabajaban el tema de la Cultura Popular, previamente se habían interesado

por el estudio del Folklore, o mejor dicho, por la historia de las tradiciones folklóricas que se dieron en el Estado español desde finales del siglo XIX hasta la Guerra civil de 1936 en unos casos y hasta la década de los cincuenta/seenta en otros. Pero lo más curioso de todo fue constatar que a partir de 1987/1988, cuando se deja de utilizar este concepto y se entroniza con fuerza el de Patrimonio cultural o Patrimonio etnológico, serán los mismos autores que previamente habían reflexionado sobre Folklore y Cultura Popular los que, ahora, decididamente lo harán sobre el nuevo ámbito de moda.

En base a estas constataciones previas, apunto las siguientes hipótesis sobre las que centraré el hilo de mi exposición:

- 1/ Cuando en los años setenta hablábamos de Folklore, en los ochenta de Cultura Popular y en los noventa lo hacemos de Patrimonio, nos estamos refiriendo a la misma realidad, al mismo objeto de estudio.
- 2/ Hay objetos de estudio por los que nos interesamos los antropólogos, que tienen un interés meramente disciplinar. Otros, en cambio, rebasan ampliamente el marco disciplinar estricto y poseen una dimensión más ciudadana o más política. Entre estos últimos están los tres temas de los que voy a ocuparme: el Folklore, la Cultura Popular y el Patrimonio.
- 3/ Este interés ciudadano, y más especialmente, el interés político, los hace especialmente susceptibles de manipulación, apropiación o en feliz expresión de Ariño, de vampirización. De todos/as es conocida la abundante bibliografía que demuestra la utilización del folklore por parte de los diversos movimientos nacionalistas y regionalistas desde el siglo XIX. Mi hipótesis es que esta manipulación/ apropiación/ vampirización continúa cuando en los años ochenta sustituimos el concepto de Folklore por el de Cultura Popular y posteriormente y ya en los noventa, el de Cultura Popular por el de Patrimonio.

- 4/ Mi última hipótesis es que los procesos de «invención», manipulación e invención de estos tres conceptos siguen la línea de lo que los especialistas franceses han denominado «passions identitaires»<sup>1</sup>. En efecto, son estas pasiones identitarias las que, en el fondo, subyacen en los veinte años largos de historia de la Antropología en el Estado español que conducen del interés por el Folklore al Patrimonio pasando por la Cultura Popular, proceso en el que ahora vamos a centrarnos<sup>2</sup>.

### *1. Folklore*

En noviembre de 1975 moría el general Franco y, a los pocos meses, se ponía en marcha un proceso de transición política que condujo a la convocatoria de unas primeras elecciones democráticas (1977), a la aprobación de una Constitución (1978) y a la elaboración de un nuevo panorama político que cristalizó con la llamada España de las autonomías, modelo de Estado más o menos equiparable al de las restantes democracias europeas. Recordemos, también, que se elegían los primeros gobiernos autonómicos de Euskadi (1980), Catalunya (1980), Galicia (1981), Andalucía (1982), etc., que en ciertos casos significativos situaban a los partidos nacionalistas o regionalistas al frente de diversas administraciones autonómicas. Estos gobiernos locales, deseosos de legitimar una real o supuesta conciencia de singularidad y de refor-

zar los sistemas simbólicos que apuntalaran aquella, dirigían su mirada hacia el Folklore (entendido tanto a nivel de discurso como de contenido) que desde siempre o por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando se gestó, ha sido un almacén privilegiado de signos y símbolos de la identidad de los distintos pueblos.

Pero, paralelamente a este proceso podríamos decir que político, también los diversos núcleos de antropólogos descubriríamos la importancia de las diversas tradiciones folklóricas en el Estado español. Según mi parecer, este descubrimiento hay que situarlo en una situación paradójica de nuestra práctica profesional<sup>3</sup> que se podría enunciar como sigue: a pesar de que la formación académica que habíamos recibido se inscribía en el modelo clásico -modelo que, a su vez, establecía que para convertirse en antropólogo era imprescindible un trabajo de campo «exótico» a realizar, preferentemente, en un país del «tercer mundo»- en la práctica, las posibilidades reales de hacerlo eran nulas: ni existían los medios materiales necesarios (becas o ayudas a la investigación) ni, lo que quizás aun sea peor, pues la opción de un trabajo de campo en condiciones ni estaba prevista ni programada. Así pues, casi todos nos vimos obligados, haciendo de la necesidad virtud, a practicar el «terrain chez nous» o el «fieldwork at home», mucho antes que estas alternativas aparecieran como posibles, o incluso como deseables, en el contexto general de las antropologías hegemónicas. Fue, pues, en

este contexto anómalo dentro de la Antropología clásica -el del investigador volcado hacia el estudio de su propia sociedad- cuando se produjo el descubrimiento tardío y espectacular de la existencia de unas sólidas tradiciones folklóricas que se habían desarrollado desde la segunda mitad del siglo XIX en nuestras respectivas comunidades autonómicas, pero de las que nadie -por lo menos en Catalunya- nos había hablado en las aulas.

Estas tradiciones tenían, además, algunas ventajas suplementarias:

- a/ la de haberse escorado hacia las mismas temáticas ruralizantes y «primitivistas» que eran ampliamente compartidas por muchos profesionales del momento interesados por los estudios sobre el campesinado y por el trasfondo regionalista y nacionalista que encajaba perfectamente con los deseos más o menos explícitos de crear una «antropología catalana», una «antropología andaluza», una «antropología canaria», una «antropología vasca», etc., es decir, unas formas de entender la práctica profesional e investigadora menos neutras y más enraizadas en los respectivos contextos regionales/nacionales.
- b/

Así pues, este proceso de recuperación y de reivindicación de los folkloristas como ancestros y precursores propició el interés por las historias de los folklores y de las antropologías del siglo XIX hasta la Guerra Civil, interés que

se ha traducido en una buena muestra de libros y tesis doctorales realizadas en Catalunya, Canarias, Madrid, Asturias, el País Vasco, Andalucía, Extremadura, Cantabria, etc., centradas, todas ellas, en sus respectivas tradiciones antropológico/ folklóricas<sup>4</sup>.

La bibliografía sobre el tema es amplia y dada la imposibilidad de incidir sobre ella, recomiendo la lectura de tres excelentes artículos de Honorio Velasco (1988; 1990 y 1998) en los que su autor reflexiona de forma impecable sobre el estatus científico del folklore en el seno de las restantes ciencias sociales decimonónicas y, también sobre las apropiaciones políticas de las que el folklore fue objeto en diversos contextos históricos<sup>5</sup>. Yo mismo me había referido al tema de la manipulación del universo folklórico en un artículo panorámico que titulé: «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización» (1987), publicado resumidamente en 1991. En este escrito intentaba demostrar la existencia de dos grandes discursos sobre el hombre -el antropológico y el folklórico- que a pesar de ser cronológicamente paralelos, tienen escasos puntos de contacto. En fin, que caracterizaba al discurso folklórico como aquel que surge en el contexto ideológico del Romanticismo y está íntimamente ligado a la exaltación de los valores locales y a los sentimientos nacionalistas; destacaba, asimismo, el interés de los folkloristas por el hombre particular (metafóricamente el hombre tribal o étnico) y por los aspectos con-

cretos que configuran su *volkgeist* o alma popular y que no son otros que la lengua, las tradiciones, los derechos forales, la historia legendaria, etc.; resaltaba, en tercer lugar, el papel de las instituciones cívico-patrióticas como motores del interés por la búsqueda folklórica y, en definitiva, la absoluta imbricación o subordinación del discurso folklórico a la ideología nacionalista. Por último, ilustra con los casos catalán, vasco y gallego, esta utilización política del folklore como mecanismo de legitimación de sus respectivos sistemas simbólicos. La relación entre nacionalismos periféricos en el Estado español y folklore era algo que todos teníamos asumido desde hace tiempo. Pero Carmen Ortiz, en un artículo reciente (1998) y magnífico, titulado «Folklore y franquismo», demuestra el papel absolutamente central de la disciplina folklórica en la creación de un sistema de símbolos fascistas con el que el franquismo intentó legitimar aquella unidad de destino en lo universal que era España, desde el mismo momento de su victoria militar.

## II. Cultura popular

La lectura de los folkloristas decimonónicos y de primeros de siglo estimuló el interés por lo que a finales de los años setenta comenzará a llamarse Cultura Popular.

A pesar de que en este contexto temporal existía un cierto interés por parte de algunos grupos periféricos de

aproximar, con una calculada ambigüedad, los contenidos e intenciones del Folklore con los de la Antropología Social, pienso que, en general, al colectivo profesional de antropólogos le desagradaba la identificación sin matices de una parcela importante de sus intereses con la que muchos años antes habían desarrollado los folkloristas clásicos. Este desagrado se basaba no tanto en los objetos de estudio e intenciones de unos y otros (que como decía hace un momento en muchos casos eran compartidos), sino más bien en razones técnicas, metodológicas y teóricas. La convicción de que el antropólogo era más «científico» que el folklorista era asumida mayoritariamente y así, a pesar de algunos encendidos ditirambos iniciales, la necesidad por parte de los primeros de marcar las distancias con el «amateurismo» de los segundos, a los que se veía faltos de cualquier preparación técnica y teórica, se iba imponiendo cada vez con más fuerza. Y fue en este proceso de distanciamiento con respecto del folklore cuando irrumpió con fuerza el nuevo concepto de Cultura Popular.

Entre las razones que explicarían su éxito inicial cabe citar las siguientes:

- La neutralidad del nuevo concepto, menos manipulado y menos anquilosado que su homónimo de folklore.
- La cultura popular, a diferencia del folklore, no estaba estigmatizada a nivel académico.
- En aquellos momentos, el concep-

to ocupaba un papel estelar en los debates de los historiadores de las mentalidades franceses (Aries, Le Goff, Vovelle, Muchembled, J.C. Schmitt...), italianos (Ginzburg, Camporesi) y anglosajones (Burke, Davies...) que muchos de nosotros leíamos con pasión.

Además de los historiadores de las mentalidades -por aquel entonces escasos en el Estado español- había también otros grupos de especialistas interesados en los estudios de cultura popular: museógrafos etnográficos, estudiosos del arte popular, de la literatura de tradición oral, algunos sociólogos especializados en los movimientos obreros, algún que otro pedagogo, folkloristas de nuevo cuño, etc. El carácter más bien marginal de todos ellos en el seno de sus respectivas corporaciones profesionales y la buena predisposición que manifestaban para trabajar conjuntamente con los antropólogos, alentó la permanente ilusión del trabajo interdisciplinar y aunque los resultados prácticos fueron escasos, sí que ayudó a la reflexión antropológica sobre la cuestión. Tampoco aquí voy a ocuparme de las publicaciones concretas sobre Cultura Popular<sup>6</sup> si no es para indicar los cuatro grandes paradigmas, orientaciones o lecturas que en esta bibliografía se perfilan con respecto del tema de fondo:

1. La que asimila la *cultura popular* con la *cultura tradicional*, en el sentido de englobar las diversas formas o manifestaciones de vida pre-in-

dustriales. La adopción de esta perspectiva pone en funcionamiento un cúmulo de oposiciones de tipo temporal (pasado/ presente; tradicional/ moderno; arcaico/ actual; antes/ ahora) y de tipo espacial y territorial (rural/ urbano; campo/ ciudad; local/ universal) a través de las cuales los numerosos partidarios de esta concepción describen la permanencia de este legado histórico en el seno de las sociedades complejas urbano-industriales. A menudo, la identificación entre cultura popular y cultura tradicional supone y recuerda los mismos planteamientos esencialistas y de carácter intemporal que ya habían caracterizado los tratamientos de los folkloristas de siempre y también, como aquellos, la idealización de un mítico «antes» original (que probablemente jamás existió). El interés por los orígenes, por descubrir las raíces y esencias de un alma, o supuesta alma colectiva y popular/ tradicional, es lo que nos conduce al segundo gran paradigma o lectura.

2. *La cultura popular como cultura nacional.*

Las bases de este nuevo planteamiento consisten en la práctica identificación de tres grandes conceptos: el de cultura, el de pueblo y el de nación, entendidos aquí en un sentido globalizador e interdependientes. En esta nueva lectura el énfasis es puesto en el «particularismo» o en la «distintividad» que caracteriza a

determinadas colectividades -léase los catalanes, los valencianos, los vascos, los andaluces, los canarios, etc.- integrados históricamente, y a menudo de forma coercitiva, en los aparatos de un estado centralista y dominante como ha sido y es el Estado español. Si en la primera argumentación el eje explicativo se centraba en polaridades del tipo pasado/ presente, tradicional/ moderno, en la equiparación de la cultura popular a la cultura nacional, estas oposiciones pierden fuerza y la gana un nuevo paradigma explicativo: el antagonismo asimétrico y frecuentemente conflictivo en el plano cultural entre un Estado único (y represor) y una pluralidad de naciones/ regiones oprimidas y reprimidas en sus rasgos distintivos y diferenciales. De ahí que ahora, y mayoritariamente, se establezcan dicotomías del tipo: culturas propias/ cultura extraña; culturas autóctonas/ cultura extranjera; culturas colonizadas/ cultura colonizadora; cultura catalana, valenciana, euskaldun, andaluza, canaria, etc. *versus* cultura española, unificadora y hegemónica.

Revisando ahora los materiales de la época, en realidad son pocos los antropólogos profesionales que utilizaron el concepto de cultura popular como sinónimo de cultura nacional<sup>7</sup>. En cambio, los Gobiernos autonómicos, desde los inicios de los ochenta, efectuaron un tipo de aproximación en esta línea, que no deja lugar a dudas. En efecto, a tra-

vés de sus Consejerías de Cultura, crearon centros, institutos, museos o fundaciones diversas<sup>8</sup> especializados en estudiar, fomentar o difundir la cultura tradicional y popular y siempre en la línea aquí expuesta de identificar lo popular con la cultura nacional y/o regional. Si ojeamos el contenido del alud de congresos, jornadas, encuentros, simposios, coloquios y seminarios organizados por dichos centros<sup>9</sup> además de aparecer lemas y títulos tan excitantes como «Madrid en busca de su identidad cultural» (1980) o «A la recerca de les nostres arrels» (1981), se hace evidente que siempre son las propias comunidades autónomas, como entes diferenciados a nivel territorial, político, cultural y simbólico, las que centran el interés convirtiéndose en los objetos de estudio y siempre para probar la tesis de la que se parte: es decir, que existe una formación histórico-social clara -llámese Catalunya, Comunidad o País Valenciano, La Rioja, Cantabria, Extremadura o la comunidad que organiza y paga la publicación- que posee una personalidad tan idiosincrática que la hace distinta a todas las demás. Si no, ¿a qué obedecen estos rasgos diferenciales, estas peculiaridades tan propias, estas raíces milenarias y estos modos de ser tan esenciales que se reflejan en la cultura popular de la región/ nación y que sólo los necios e ignorantes -que los hay y pertinaces- se atreven a negar?

3. El tercer gran paradigma que inspira un buen número de reflexiones es el que considera la *cultura popular* como *cultura de clase*, o mejor, como la cultura de las clases subalternas. En este caso, la cultura popular, como cultura dominada y subalterna se opone a la cultura dominante, hegemónica y burguesa. El razonamiento explícito o implícito es el siguiente: cada grupo humano, socialmente definido, crea, a partir de su propia experiencia, unas culturas o subculturas diferentes que reflejan las desigualdades estructurales, producto, a su vez, del mismo sistema global dividido en clases. Y como ya se ha dicho, estas culturas diferentes y subalternas son asimiladas a la cultura o a las culturas populares. La posición subordinada de unas clases sociales respecto a las otras origina un conjunto de funciones impugnadoras, contestatarias, de autodefensa, de solidaridad o de alianza de grupo o clase, que, explícitamente o implícita, se oponen a la pretendida universalidad de los valores sustentados por las clases dominantes y hegemónicas.

Evidentemente, este tipo de razonamiento arranca de Gramsci y de sus reflexiones sobre el folklore. De todas formas, muchos de nosotros conocimos estos planteamientos no tanto a partir de *Osservazioni sul folklore* del mismo Gramsci, sino a través de dos obras de Luigi M. Lombardi Satriani -*Antropología*

*cultural. Análisis de la cultura subalterna* (1974) y traducido un año después al castellano y *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas* (publicado en 1973 y traducido en 1978)- que pronto se convirtieron en libros de cabecera que discutimos con apasionamiento una y otra vez.

Si resumimos lo que llevo dicho hasta el momento, observamos que la cultura popular, o mejor dicho, los discursos sobre cultura popular aparecen siempre como razonamientos alternativos que se oponen a la prepotencia del modelo de sociedad capitalista, de Estado, y de clase, claramente dominante en el mundo occidental. El mismo énfasis de los estudios de cultura popular hacia las formas de vida y de los valores preindustriales y pre-capitalistas, o por las formaciones nacionales sin Estado, o por las clases subalternas, respectivamente sería otra prueba de la puesta en entredicho del punto de vista mayoritario que nos habla de esta cultura única.

4. Un cuarto eje de reflexión, apenas esbozado en la bibliografía española de la época, se interesó por la cuestión de si lo que llamamos *cultura de masas* es o no es *cultura popular*. Este tipo de enfoque, que sólo muy recientemente Antonio Ariño ha resuelto con contundencia en los últimos capítulos de su excelente *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad* (1997), en la época que nos ocupa se enca-

minó hacia los movimientos contraculturales, marginales o contestatarios que genéricamente fueron denominados «nuevas culturas». Un texto de Oriol Romaní, con un título de resonancias a lo Bob Dylan<sup>10</sup>, plantea el problema con claridad.

\* \* \* \*

Pienso que a finales de los años ochenta, quedaba claro que todo este mundo de la cultura popular daría poco más de sí. En primer lugar, el mismo concepto parecía, como ha señalado Jacques Revel (1986), cada vez más inespecífico e inútil<sup>11</sup>; en segundo lugar, después de la entrada a saco de las administraciones autonómicas y locales en el ámbito de la cultura popular y tradicional, el concepto quedó tan manoseado, manipulado y estrujado como su homónimo de folklore y las posibilidades de un debate teórico resultaban cada vez más limitadas; por último, tampoco la deseada interdisciplinariedad que debía aglutinar a los historiadores, museólogos, historiadores del arte con los antropólogos o incluso los teóricos con los prácticos de la cultura popular (es decir los animadores culturales), consiguió romper los intereses corporativos de los distintos grupos, por lo que el interés común por la Cultura Popular se fue diluyendo en el mar de las buenas intenciones, aquellas que jamás cuajan en nada concreto.

En resumidas cuentas: que será en este nuevo panorama de desencanto

teórico al que se llega a finales de los ochenta y en el que ya nadie sabe qué hacer con la cultura popular<sup>12</sup> cuando irrumpe con fuerza el tercer concepto que nos va a ocupar.

### *III. Patrimonio*

El concepto de Patrimonio, en su sentido originario de «bienes que una persona hereda de sus ascendientes» no es algo desconocido en el contexto cultural de nuestro siglo. Si en el lenguaje cotidiano asimilamos el concepto de patrimonio al de herencia, también en el mundo de las ciencias humanas y sociales o en el de las bellas artes se habla de sus patrimonios respectivos, adjetivándolos. Así, los arqueólogos se refieren al patrimonio arqueológico, mientras que los historiadores del arte hablan de patrimonio artístico y los arquitectos, de patrimonio arquitectónico. Pienso que se podría afirmar, sin entrar ahora en detalles, que las disciplinas citadas, y otras como la historia, la ecología, la etnología, etc., consideran que los elementos que integran sus patrimonios respectivos son aquellos bienes (y sólo aquellos) que de acuerdo con cada momento histórico y según un consenso que se va gestando en el seno de cada profesión, pueden ser considerados como bienes culturales y/o bienes simbólicos que merecen ser preservados, conservados, protegidos y admirados, o si se prefiere la secuencia ya clásica: investigados, conservados, difundidos y restituidos.

Otro aspecto que parece relevante señalar, es que todas las ciencias humanas, sociales y artísticas a las que me refería hace un momento, efectúan revisiones más o menos sistemáticas y más o menos periódicas de sus respectivos ámbitos patrimoniales. En estas, se modifican los criterios de selección de los objetos que deben incluirse (o excluirse) de los inventarios básicos de bienes patrimonializables. Todo parece indicar que la orientación general, en todas las disciplinas, es la continua expansión de fronteras y, por consiguiente, un mayor número de objetos o ámbitos de interés patrimonial.

Pero ¿qué ocurre con el patrimonio etnológico? Los antropólogos sociales y culturales hemos heredado el concepto de patrimonio etnológico de los folkloristas del pasado y durante un siglo, aproximadamente, los inventarios de bienes con sus sucesivas redefiniciones, los definieron aquéllos. Creo que no es ninguna novedad afirmar el carácter restrictivo y arbitrario del patrimonio folklórico/etnográfico tradicional, consecuencia de las mismas coordenadas teórico-ideológicas de los folkloristas que nos lo legaron. Llorenç Prat (1985) ha señalado que la mejor manera de entender y definir la disciplina folklórica consiste en fijarse en lo que los folkloristas hicieron más que en aquello que declaraban que querían hacer. Y si nos fijamos en lo primero, aparecen algunos de los énfasis que ya hemos comentado en otras partes de este escrito: el énfasis sobre los elementos rurales en detrimento de los urbanos, el interés por las costumbres y por

las formas de vida tradicionales en detrimento de las modernas, y como corolario una valoración exclusiva de las manifestaciones culturales del pasado; el cariño, en definitiva, por todo aquello que es propio de una sociedad pre-industrial, feudalizante, de costumbres campesinas y artesanales, frente a la industrialización, a la proletarianización y la conformación de una sociedad de clases capitalista. Fenómenos todos ellos que ya estaban presentes en el contexto en el que se publicaban los primeros escritos folklóricos.

El interés de la última década por el Patrimonio (definido como patrimonio etnográfico según unos; como patrimonio etnológico según otros o patrimonio antropológico en la opinión de unos terceros; sin olvidar aquellos que prefieren hablar de «patrimonio modesto», de patrimonio cultural o más sencillamente de Cultura) supone, en mi opinión, una fase más especializada en este proceso global que intento describir. En efecto, desde mediados de los ochenta, con la promulgación, en 1985, de la *Ley española de Patrimonio Histórico* (en la que por primera vez se cita el patrimonio etnográfico con un rango similar al del patrimonio histórico, artístico, paleontológico o arqueológico) se ponía en marcha un proceso de interés por los bienes colectivos y por las activaciones patrimoniales centradas en la gestión de los mismos. La primera fase cristalizó en una notable actividad legislativa en la que participaron no sólo el gobierno central sino también los autonómicos o incluso las corporacio-

nes locales. Ya he señalado la publicación de la ley marco sobre Patrimonio Histórico en 1985; en 1989, la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), aprobaba unas *Recomendaciones sobre la salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular* y en 1992, el Ministerio de Cultura español, convocaba una magna reunión de antropólogos/as y museólogos/as españoles/as coordinados por José Luis García, para debatir el texto y fijar la posición oficial española al respecto. En el encuentro de Madrid, la mayoría de participantes prefirieron hablar y discutir sobre Patrimonio -término que consideraron más preciso que los de Cultura Popular y Tradicional que figuraban en la convocatoria y por las razones ya aducidas- y a pesar de un impetuoso arranque inicial, la reflexión colectiva, por motivos que desconozco, pronto se paralizó. En 1990, el Parlamento Vasco aprobaba una ley de protección de su patrimonio histórico; en 1991 el Parlamento Andaluz debatía y aprobaba por unanimidad la *Ley Andaluza de Patrimonio Histórico*, con un título específico dedicado al Patrimonio etnográfico (y los antropólogos andaluces, sin excepción, califican esta ley como muy positiva); en marzo de 1993, el Parlamento Catalán aprobaba la ley de *Foment i protecció de la cultura popular i tradicional i de l'associacionisme cultural* (también aquí hay un acuerdo de los profesionales en considerarla confusa y patéticamente retrógrada); en setiembre de 1995, se aprobaba la *Lei*

do *Patrimonio Cultural de Galicia*, y todos los indicios van en la línea de mostrar que la actividad legislativa continúa. Resumiendo a muy grandes rasgos, algunos logros específicos serían:

- La planificación de las políticas de patrimonialización de las diversas administraciones.
- La creación (o reorganización) de centros y organismos especializados en la gestión del Patrimonio cultural<sup>13</sup>.
- La puesta en marcha de diversos programas de inventario de patrimonio etnográfico/ etnológico, impulsados por diversos gobiernos autonómicos y directamente relacionados con el punto anterior.
- El interés por la gestión del patrimonio en su forma de espacios públicos -pienso ahora en la creación de parques naturales- o en el fomento de nuevas formas de turismo (cultural y rural principalmente) o aún el énfasis puesto en temas de desarrollo y de planificación territorial asociados a la misma gestión patrimonial.

Estamos asistiendo, pues, y desde los primeros años noventa, a la creación de un nuevo marco global de debate en torno al Patrimonio en el que confluyen las políticas de las administraciones públicas -la estatal, las autonómicas y las locales-, los intereses profesionales de los especialistas de siempre en la gestión del patrimonio (museólogos, museógrafos, conservadores, archiveros, etc., algunos de los cuales se han adaptado a los nuevos planteamientos y otros no) y por úl-

timo, y esta sería la gran novedad corporativa, la aparición de algunos/as profesionales de la Antropología que han hecho de la gestión patrimonial un foco importante de su reflexión y actuación disciplinar que desarrollan como funcionarios/as públicos/as.

La entente inicial entre antropólogos y políticos parece bien encauzada en unos casos, mientras que en otros ya ha fracasado<sup>14</sup>, pero pienso que es pronto y que nos falta una cierta perspectiva temporal para ensayar una evaluación global de la situación con unas garantías mínimas. Lo que sí me parece claro, aunque no lo pueda desarrollar, es la relación entre Patrimonio e Identidad, ya sea de forma directa, implícita o tácita. En efecto, la abrumadora mayoría de autores leídos y citados (andaluces, catalanes, castellanos, extremeños, valencianos, gallegos, vascos, etc., -y no sólo los que han reflexionado sobre el Patrimonio, sino los que previamente lo habían hecho sobre Cultura Popular o Folklore) lo hacen desde perspectivas que no disimulan su objetivo de reflexión último: los aspectos identitarios que estos tres ámbitos reflejan y condensan<sup>15</sup>.

Ayer, Antonio Ariño, en su incisivo abordaje sobre la Tradición, señalaba que, a veces, los antropólogos nos tropezamos con conceptos que nos fuerzan a la reflexión. Yo me he tropezado con los tres conceptos que han guiado mi exposición. Pretender continuar ahora con un cuarto concepto -y ni más ni menos que el de Identidad- podría resultar pretencioso por mi parte y mortalmente aburrido para el sufrido lector<sup>16</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> La idea me fue sugerida por el volumen de *Actes des entretiens du patrimoine* (1998) publicadas con el título de *Patrimoine et passions identitaires* (ver bibliografía).

<sup>2</sup> He utilizado con profusión, e incluso en ciertos casos literalmente, escritos que había publicado con anterioridad. Entre los más citados están: «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización» (1987); la Presentación (1985) a un libro conjunto que editamos D. Llopart, Ll. Prats y yo mismo con el título de *La cultura popular a debat; Antropología y etnología. Las ciencias sociales en España* (1992) y «Antigalles, relíquies i essències: Reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural» (1993).

<sup>3</sup> Véase Prat, 1992, pp. 89 y ss.

<sup>4</sup> Hay dos textos que se adelantan claramente a la cronología señalada. Son los de C. Lisón (1968) «Una gran encuesta de 1901-1902 (Notas para una historia de la Antropología Social en España» e I. Moreno (1971) «La Antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». A partir de 1980, el listado sería el siguiente (únicamente detallo libros y tesis): Prats, Llopart, Prat (1982) *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions (1853-1980)*; Pérez Vidal (1982): *Los estudios del folklore canario (1880-1980)*; Puig Samper y Galera (1983): *La Antropología española del siglo XIX*; Pérez de Castro (1983): *Los estudios de folklore en Asturias*; J. Azcona (1984) *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la Antropología*; F. Estévez (1985): *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*, tesis doctoral publicada en 1987; A. Aguirre (ed., 1986): *La Antropología cultural en España. Un siglo de Antropología*; Llorenç Prats: *L'origen de l'interès per la cultura popular a Catalunya. La Renaixença*, tesis doctoral publicada con el título *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*; Aguilar (1987): *Los primeros estudios sobre la cultura popular andaluza. Los orígenes de la Antropología en Andalucía* (tesis doctoral publicada en 1990 con el título *Cultu-*

*ra y Folklore en Andalucía (Los orígenes de la Antropología)*; Ortiz (1987): *Luis de Hoyos Sainz y la Antropología española*; Galván (1987): *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*; Calvo y Mañà (1990): *El món de Joan Amades*; Calvo (1991): *El «Arxiu d'Etnografia y Folklore de Catalunya» y la Antropología Catalana*, el trabajo muy completo de Elena Ronzón (1991): *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la Antropología española. El siglo XIX*; A. Aguirre (1992, ed.) *Historia de la Antropología española*; S. Trias (1992) *Una historia de la Antropología balear*; Ll. Calvo (1993, ed.) *Aportacions a la Història de l'Antropologia catalana i hispànica*; C. Ortiz y L.A. Sánchez Gómez (1994, eds.) *Diccionario histórico de la Antropología social extremeña*; L. Calvo (1997) *Historia de la Antropología en Cataluña*.

<sup>5</sup> Véase también Prats (1985 y 1996) y Díaz Viana (1986, 1987, 1988 y 1997).

<sup>6</sup> Véase entre otros textos: Congrés de Cultura Catalana (1977), *La Cultura popular al País Valencià* (a cargo de J.F. Mira); el *Col·loqui sobre l'estudi de la Cultura Popular* (1981) celebrado en Saïfores y organizado por el Institut Català d'Antropologia y que no se publicó; pero si los libros de Prats, Llopart, Prat (1982) *La Cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions* y Llopart, Prat i Prats (1985, eds.) *La cultura popular a debat*, directamente relacionados con el citado congreso de Saïfores; M. Luna (1981, ed.) *Cultura tradicional y folklore*; D. Juliano (1986) *Cultura popular*; el coloquio de la Casa de Velázquez publicado con el título de *Culturas populares, diferencias, divergencias y conflictos* (1986); J. Azcona (1987) «De Culturas populares. Notas en torno a su comprensión».

<sup>7</sup> Véase el texto de Isidor Marí (1985) «Poble, nació, cultura popular: plenitud o dinomía? La cultura popular en un projecte cultural nacional», en Llopart, Prat, Prats (eds.), pp. 81-86.

<sup>8</sup> Cito unos ejemplos para ilustrarlo, pero que en ningún momento pretenden ser exhaustivos: el *Museo do Pobo Galego*, en Galicia (1977); *l'Institut de Cultura Tradicional i Popular* (1981), convertido en el *Centre de Promoció*

de la *Cultura Popular i Tradicional Catalana* de la Generalitat de Catalunya; el *Departamento de Antropología y Folklore* de la Junta de Andalucía que después se fragmentó y reconvirtió en una serie de centros de los que habla con detalle Fuensanta Plata (véase Llop/ Plata, 1993, en la bibliografía general); también en Andalucía es importante la *Fundación Machado*, creada en 1987; el *Instituto Canario de Etnografía y Folklore*, creado en el seno de la mancomunidad de Cabildos de las Palmas; el *Museo Etnográfico de Tenerife*, reconvertido en *Museo de Antropología de Tenerife*; el *Museu d'Etnologia de València* y los diversos centros creados en Castilla y León -*Centro de Cultura Tradicional* (Salamanca), el *Centro Etnográfico de Documentación* (Valladolid), el *Centro de Estudios de Folklore del Ayuntamiento de Zamora* y un largo etcétera.

<sup>9</sup> Véase, para un comentario somero: Prat (1992), pp. 85 y ss.

<sup>10</sup> «Perquè els temps estan canviant...» *Cultura popular y contracultura* (1985).

<sup>11</sup> Pedro Gómez (1993: 10) inicia un artículo sobre el tema diciendo: «Todo el mundo sabe qué es la cultura popular mientras no se le pida una definición. Delimitar su significado resulta problemático».

<sup>12</sup> Lo cual no significa que algunos gobiernos como el catalán continúen utilizando el concepto como en el *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana* (1997) en el que los antropólogos fueron barridos del mapa.

<sup>13</sup> Sin pretender ser exhaustivo tengo noticia de centros en Andalucía, Canarias, Catalunya, Galicia, Murcia y País Valenciano con estas o similares funciones.

<sup>14</sup> Un ejemplo de buen entendimiento parece ser el caso andaluz descrito en el ya citado artículo de Fuensanta Plata (1993). Por el contrario Llorenç Prats, en la segunda parte de su libro *Antropología y Patrimonio* (1997) desgrana el fracaso de un plan de activación patrimonial en el que participó activamente.

<sup>15</sup> Véase, especialmente, Boya (1995), Calvo y Mañà (1995), Fernández de Paz (1996) y Prats (1997), quienes además son conscientes de la continuidad de fases de estudio que también yo he defendido.

<sup>16</sup> De todas formas me he ocupado de la identidad en un artículo titulado «O temas das identidades na Antropología social do Estado español», que próximamente publicará Marcial Gondar en el *Museo do Pobo Galego*.

### Bibliografía

- ACTES DES ENTRETIENS DU PATRIMOINE (1998): *Patrimoine et passions identitaires* (sous la présidence de Jacques Le Goff), Paris, Fayard/ Editions du Patrimoine.
- AGUDO, J. (1993): «Aprovechamiento endógeno de los recursos naturales y preservación del patrimonio etnográfico de la Sierra Norte de Sevilla», pp. 19-26, GONZÁLEZ TURMO (coord.) *Parques naturales andaluces. Conservación y cultura*, Junta de Andalucía.
- AGUDO, J. (1996): «Patrimonio etnológico e identidades. Los nuevos contenidos ideológicos del trabajo etnográfico en Andalucía», pp. 219-234, AGUILAR, E. (coord.) *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*, Zaragoza, VII Congreso de Antropología Social.
- AGUDO, J. (1997): «Patrimonio Etnológico. Problemática en torno a su definición y objetos», pp. 97-108, *Dossier Patrimonio Etnológico. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 18.
- AGUILAR, E. (1989): «Los orígenes de la antropología en Andalucía», pp. 7-16, *Boletín de Historia de la Antropología*, 2.
- AGUILAR, E. (1990): *Cultura popular y folklore en Andalucía. (Los orígenes de la antropología)*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- AGUILAR, E. (1991): «Antropología y Folklore en Andalucía (1850-1921)», pp. 58-76, PRAT/ MARTÍNEZ/ CONTRERAS/ MORENO (eds.) *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- AGUIRRE, A. (dir) (1986): *La Antropología Cultural en España. Un siglo de Antropología*, Barcelona, P.P.U. (Reedición de 1992, en Boixareu Universitária con el título de *Historia de la Antropología española*).
- ANDREU, A. (1995): «El patrimoni com a eina de desenvolupament: parcs naturals i nova museologia», pp. 68-77, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 7.
- ARIÑO, A. (1991): «Sobre l'estudi de la cultura popular», *Alba. Revista d'Estudis comarcals d'Ontinyent i la Vall d'Albaida*, 1990-91, 4.
- ARIÑO, A. (1997): *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- AZCONA, J. (1981): «Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiaran», pp. 63-84, *Ethnica*, 17.
- AZCONA, J. (1982): «La delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y los vascos», pp. 753-802, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 40.
- AZCONA, J. (1984): «La Escuela Histórica de Viena y la antropología vasca. Su alcance epistemológico en el contexto de la antropología europea», pp. 137-151, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 43.

- AZCONA, J. (1984): *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la Antropología*, Barcelona, Anthropos.
- AZCONA, J. (1985): «Sobre algunas dimensiones histórico-sociales de lo vasco en el pensamiento antropológico y etnológico», pp. 103-110, *Langaiaak*, 8-9.
- AZCONA, J. (1987): «De culturas populares. Notas en torno a su comprensión», pp. 13-26, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 49.
- BARGALLÓ, J. (1997): «La cultura popular participativa», pp. 45-56, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana. Ponències*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- BOYA, J.M. (1995): «Museus, museòlegs i patrimoni etnològic», pp. 36-39, CALVO/ MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- CALVO, L. (1991): *El «Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya» y la Antropologia catalana*, Barcelona, CSIC.
- CALVO, L. (1997): *Historia de la Antropología en Cataluña*, Madrid, CSIC.
- CALVO, Ll. (ed.) (1993): *Aportacions a la història de l'Antropologia catalana i hispànica*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- CALVO, LL./ MAÑÀ, J. (eds.) (1995): *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- CARO BAROJA, J. (1985): «El movimiento folklórico europeo y sus dimensiones», pp. 131-143, *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, Madrid, CSIC.
- COL-LOQUI SOBRE L'ESTUDI DE LA CULTURA POPULAR (n.p.): *Col·loqui sobre l'estudi de la Cultura Popular*, Saïfores, Institut Català d'Antropologia, 1981.
- COMELLES, J.M. (n.p.): «Antropología sin colonialismo. La profesión de antropólogo y el desarrollo del Estado en la España contemporánea», *III Congreso de Antropología*, San Sebastián, (1984).
- CONFERENCIA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1993): «Recomendaciones sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular» (17 de octubre/16 de noviembre de 1989, Paris). (Texto reproducido en *El Folklore Andaluz*, 10, pp. 147-154).
- CONGRÉS DE CULTURA CATALANA (1977): *La cultura popular al País Valencià*, València, Eliseu Climent.
- II CONGRÉS DE CULTURA POPULAR I TRADICIONAL CATALANA (1997): *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana. Ponències*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- CONTRERAS, J./ PRAT, J. (1981): «L'estudi de la cultura popular», pp. 63-65, *L'Avenç*, 44.
- DÍAZ VIANA, L. (1985): «El folklore dentro de las disciplinas antropológicas: tradición y nuevos enfoques», pp. 145-155, *Ethnica*, 20.

- DÍAZ VIANA, L. (1985): «Sobre el concepto de folklore» *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*, pp. 1-10, Las Palmas.
- DÍAZ VIANA, L. (coord.) (1986): «Introducción», pp. 13-18, DÍAZ VIANA, L. (coord.) *Etnología y folklore en Castilla y León*, Junta de Castilla y León.
- DÍAZ VIANA, L. (1987): «Nacionalismos y estereotipos de la identidad: una manipulación peligrosa», pp. 89-93, *Antropológica*, 2.
- DÍAZ VIANA, L. (1988): «Breve historia del Folklore y la Etnología en Castilla y en León», pp. 397-427, DÍAZ VIANA, L. (coord.) *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos.
- DÍAZ VIANA, L. (1988): «Identidad y manipulación de la Cultura Popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano», pp. 13-27, DÍAZ VIANA, L. (coord.) *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos.
- DÍAZ VIANA, L. (1994): «Sobre las definiciones de folklore: Viejos condicionamientos y nuevos enfoques», pp. 179-188, FRAGUAS, A./ GONZÁLEZ REBOREDO/ FIDALGO, X.A. (coord.) *Actas do Simposio Internacional de Antropología in Memoriam Fermin Bouza-Brey*, Concello da Cultura Galega.
- DÍAZ VIANA, L. (1997): *Castilla y León, Imágenes de una Identidad. Notas para un manual de Etnografía*, Valladolid, Ámbito.
- DÍAZ VIANA, L. (coord.) (1988): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos.
- DIRECCIÓN GENERAL DE BIENES CULTURALES (1988): *Plan General de Bienes Culturales*, Junta de Andalucía, Sevilla.
- ESCALERA, J. (n.p.): «El patrimonio etnológico andaluz: Concepto, situación y perspectivas», *II Jornadas de Asesoramiento a Municipios*, Diputación de Córdoba (1985).
- ESCALERA, J. (1993): «Espacios naturales-espacios sociales: Por un tratamiento integral del patrimonio ecológico-cultural de Andalucía (...)», pp. 11-17, GONZÁLEZ TURMO (coord.) *Parques naturales andaluces. Conservación y cultura*, Junta de Andalucía.
- ESTEVA, C. (1989): «Antropología, folklore e identidad cultural», pp. 15-23, MARCOS/ RODRÍGUEZ BECERRA (eds.) *Antropología cultural de Extremadura*, Mérida, Asamblea de Extremadura.
- ESTÉVEZ, F. (1987): *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario, 1750-1900*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura/ Museo Etnográfico.
- FABRE, D. (ed.) (1996): *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (1996): «El patrimonio etnológico en la práctica antropológica: de la iniciativa aislada al proteccionismo oficial», pp. 205-217, AGUILAR, E. (coord.) *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*

- ña, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza.
- FIDALGO, X.A./ SIMAL, X. (coords.) (1997): «Patrimonio cultural de Galicia e Norte de Portugal», *Cadernos do Laboratorio Ouresan de Antropoloxia Social*, 6.
- FONQUERNE, Y.R./ ESTEBAN, A. (coords.) (1986): *Culturas Populares, Diferencias, divergencias y conflictos*, Coloquio Hispano-francés, Madrid, Casa de Velázquez/ Universidad Complutense.
- GALVÁN, A. (1987): *Islas Canarias: Una aproximación antropológica*, Barcelona, Cuadernos Anthropos.
- GARCÍA, M.C. (1996): «Folklore, culture populaire et identité nationale en Catalogne», pp. 145-156, *Textures*, 2.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Ediciones Casa de las Américas.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GENERALITAT DE CATALUNYA (1993): «Llei de foment i protecció de la cultura popular i tradicional i de l'associacionisme cultural», *DOGC*, 1719-12-3-1993
- GENERALITAT DE CATALUNYA (1993): *Inventari Etnològic de Catalunya* (Document de Treball), Barcelona, Generalitat de Catalunya (Inédito).
- GÓMEZ GARCÍA, P. (1989): «La cultura popular en el último decenio», *Andalucía: diez años de cultura* (1978-1988), Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- GÓMEZ GARCÍA, P. (1993): «Tendencias de la cultura popular andaluza en el último decenio», pp. 135-144, *El Folk-Lore Andaluz. Revista de Cultura Tradicional*, 10.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (1990): «Elementos de identidade nos historiadores e etnógrafos galegos da primeira metade do século XX», pp. 215-230, GONZÁLEZ REBOREDO/ FERNÁNDEZ DE ROTA (coords.) *Simposio Internacional de Antropoloxia. Identidade e Territorio*, Santiago, Consello da Cultura Galega.
- GONZÁLEZ LEÓN, E. (coord.) (1997): «A modo de presentación: Antropología y Patrimonio Etnológico», pp. 83-85, *Dossier Patrimonio Etnológico. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 18.
- HOMOBONO, J.I. (1994): «Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaina (siglos XIX y XX)», pp. 119-164, HOMOBONO, J.I. (dir.) *La cuenca minera vizcaina. Trabajo, patrimonio y cultura popular*, Madrid, Feve.
- HOMOBONO, J.I. (1995): «Población, cultura popular y sociabilidad en Lutzana. Mirada etnológica sobre un barrio obrero del Barakaldo de entresiglos», pp. 123-144, *VVAA Lutzana*, Barakaldo.
- INIESTA, M. (1994): *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*, Lleida, Pagès editor.
- INIESTA, M. (1995): «Els referents internacionals del patrimoni etnològic»,

- pp. 30-35, CALVO/ MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- INIESTA, M. (1996): «El museógrafo como autor o tribulaciones del antropólogo metido a conservador del Patrimonio en los noventa», pp. 189-203, AGUILAR, E. (coord.) *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza.
- I JORNADES (1993): *I Jornades sobre Patrimoni Etnològic a les Terres de Ponent i a l'Alt Pirineu*, Lleida, Associació Catalana del patrimoni etnològic, Universitat de Lleida.
- JULIANO, D. (1986): *Cultura popular*, Barcelona, Anthropos.
- LEGISLACIÓN (1991): *Legislación sobre Patrimonio Histórico de Andalucía*, Textos Legales, 21, Sevilla, Servicio de Publicaciones y B.O.J.A.
- LIMÓN, A. (1981): «Sobre el Folklore», LUNA, M. (coord.) *Cultura Tradicional y Folklore*, Murcia, Editora Regional.
- LISÓN, C. (1968): «Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la historia de la antropología en España)», pp. 83-151, *Revista Española de la Opinión Pública*, 12.
- LOMBARDI, L. (1975): *Antropología cultural. Análisis de la cultura de las clases subalternas*, Buenos Aires, Galerna.
- LOMBARDI, L. (1978): *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Nueva Imagen.
- LUNA, M. (coord.) (1981): *Cultura tradicional y folklore*, I Encuentro en Murcia, Murcia, Editora Regional de Murcia.
- LLOP, F. (1994): «La protección del patrimonio etnològic en la Comunitat Valenciana», pp. 13-21, *Anuario Etnològic de Andalucía 1992/93*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- LLOP, F./ PLATA, F. (1993): «El patrimonio etnològic desde la Administración Autonómica: Andalucía y Comunidad Valenciana», pp. 39-74, PRATS/ INIESTA (coords.) *El Patrimonio Etnològic*, VII Congreso de Antropología, Tenerife, FAAEE/ ACA.
- LLOPART, D. (1991): «La salvaguarda i l'estudi del patrimoni etnològic», pp. 16-17, *Cultura*, 23.
- LLOPART, D. (1995): «La recerca patrimonial als museus etnològics», pp. 60-65, CALVO/ MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- LLOPART, D./ PRAT, J./ PRATS, LI. (eds.) (1985): *La cultura popular a debat*, Fundació Serveis de Cultura Popular/ Alta-Fulla.
- MARCOS, J. (1986): «Etnografía y folklore en Extremadura», pp. 321-379, AGUIRRE, A. (ed.) *La antropología cultural en España*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- MARCOS, J. (1987): «El folklore o la

- ciencia de la cultura popular: consideraciones metodológicas», pp. 39-54, *El Folk-Lore Andaluz*, 1.
- MARCOS, J. (1995): *La construcción de la Antropología social extremeña (cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)*, Cáceres, Universidad de Extremadura.
- MARCOS, J. (1997): «El Patrimonio antropológico (A propósito de la realidad cultural extremeña)», *Revista Murciana de Antropología*, 2.
- MARIÑO, X.R. (1984): *Cultura Popular*, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego.
- MARTÍ, J. (1996): *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*, Barcelona, Ronsel.
- MATAS, J./ BOVER, A. (1997): «Valoración del patrimonio cultural», pp. 19-28, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana. Ponències*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- MINISTERIO DE CULTURA (1992): Reunión preparatoria de los textos de la ponencia y de las comunicaciones sobre cultura popular, Madrid, Ministerio de Cultura (inédito).
- MISSION DU PATRIMOINE ETHNOLOGIQUE (1993): *La Mission du Patrimoine Ethnologique*, Paris, Ministère de la Culture et la Francophonie.
- MORENO NAVARRO, A. (1984): «Acciones para la defensa del patrimonio cultural andaluz», pp. 505-512, RODRÍGUEZ BECERRA, S. (ed.) *Antropología cultural de Andalucía*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- MORENO, I. (1971): «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones», pp. 107-145, *Ethnica*, 1.
- MORENO, I. (1981): «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1863-1890)», pp. 233-251, DOMINGUEZ ORTIZ, A. (dir.) *Historia de Andalucía*, vol. VIII, Madrid, Cupsa-Planeta.
- MORENO, I. (1981): «Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad moderna», pp. 69-83, LUNA, M. (coord.) *Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad moderna*, Murcia, Editora Regional de Murcia.
- MORENO, I. (1981): «Folklore, cultura tradicional y cultura popular: hacia un replanteamiento teórico y metodológico», *Primer Congreso Iberoamericano de Estudios del Folklore*, Las Palmas de Gran Canaria.
- MORENO, I. (1991): «Patrimonio etnográfico, estudios etnológicos y Antropología en Andalucía: Problemas y perspectivas», pp. 9-15, *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía.
- MOYA, B. (1985): «La cultura popular com a eina de dinamització cultural», pp. 105-122, *La dinamització a les àrees urbanes de nova creació*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- MOYA, B. (1997): «La cultura popular com a espectacle», pp. 57-64, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

- OLIVER, M. (1991): «Patrimonio urbano e identidad», pp. 17-23, *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía.
- ORTIZ, C. (1987): *Luis de Hoyos Sainz y la antropología española*, Madrid, CSIC.
- ORTIZ, C. (1988): «Folklore y franquismo», pp. 161-179, HUERTA, R./ ORTIZ, C. (eds.) *Ciencia y fascismo*, Madrid, Doce Calles.
- ORTIZ, C./ SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A. (eds.) (1994): *Diccionario histórico de la Antropología española*, Madrid, CSIC.
- PALOMAR, S. (1994): «La cultura popular i tradicional (o de quines parlem)», Dossier de la Jornada 176, *La Cultura Popular- Tradicional i l'acció local*, Barcelona, CERC/ Diputació de Barcelona.
- PALOMAR, S. (1997): «Dinamitzar i que no es noti», pp. 29-38, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- PATRIMONIO ETNOLÓGICO (e.p.): *El Patrimonio Etnológico. Concepto, presupuestos y propuestas*, I Congreso sobre el Patrimonio Cultural de Extremadura, Badajoz, Consejería de Cultura y Patrimonio, Junta de Extremadura.
- PÉREZ DE CASTRO, J.L. (1983): *Los estudios de folklore en Asturias*, Gijón, Ayalga ediciones.
- PÉREZ OUTEIRIÑO, B. (1997): «O proxecto de Lei do Patrimonio Cultural de Galicia», pp. 11-21, FIDALGO/ SIMAL (coords.): <Patrimonio cultural de Galicia e Norte de Portugal>, *Cadernos do Laboratorio Ouresan de Antropoloxia Social*, 6.
- PÉREZ VIDAL, J. (1982): *Los estudios de Folklore Canario 1880-1980*, Madrid, Mancomunidad de Cabildos de las Palmas/ Ministerio de Cultura.
- PRAT, J. (1980): «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», pp. 30-63, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1.
- PRAT, J. (1985): «El folklore catalán: ¿ideología o ciencia?», pp. 110-120, *Actas del II Congreso de Antropología*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- PRAT, J. (1985): «Reflexiones críticas sobre la cultura popular», pp. 11-15, *Actas II Congreso Iberoamericano de Antropología*, Las Palmas.
- PRAT, J. (n.p.): «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización», *IV Congreso de Antropología*, Alicante (1987).
- PRAT, J. (1990): «Folklore, cultura popular i nacionalisme a Catalunya», pp. 32-34, *Cultura*, 8.
- PRAT, J. (1991): «Historia. Estudio introductorio», pp. 13-32, PRAT/ MARTÍNEZ/ CONTRERAS/ MORENO (eds.) *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- PRAT, J. (1992): *Antropología y etnología. Las ciencias sociales en España*, Madrid, Editorial Complutense/ Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid.
- PRAT, J. (1993): «Antigalles, reliquies i

- essències: Reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural», pp. 122-131, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 3.
- PRAT, J. (1994): «Folklore», «Historiografía antropológica», ORTIZ/ SÁNCHEZ GÓMEZ (eds.) *Diccionario Histórico de la Antropología Española*, Madrid, CSIC.
- PRATS, LI. (1980): «La transición del folklore a la etnografía en Cataluña. La obra de Ramón Violant i Simorra», pp. 104-120, *Ethnica*, 16.
- PRATS, LI. (1982): «Els precedents dels estudis etnològics a Catalunya. Folklore i etnografia (1853-1959)», pp. 20-27, *Ciència*, 15.
- PRATS, LI. (1985): «Sobre el caràcter conservador de la cultura popular», pp. 72-80, LLOPART, D./ PRAT, J./ PRATS, LI. (eds.) *La Cultura popular a debat*, Barcelona, Alta-Fulla, Serveis de Cultura Popular.
- PRATS, LI. (1988): *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*, Barcelona, Edicions 62.
- PRATS, LI. (1993): «De les Primeres Jornades sobre Patrimoni Etnològic a l'Associació Catalana del Patrimoni Etnològic», pp. 5-13, *I Jornades sobre el Patrimoni Etnològic a les terres de Ponent i l'Alt Pirineu*, Lleida, Associació catalana del patrimoni etnològic/ Universitat de Lleida.
- PRATS, LI. (1993): «El estudio y la gestión del patrimonio etnológico en España. El caso de Cataluña», pp. 151-163, PRATS/ INIESTA (coords.)
- El Patrimonio Etnológico*, VI Congreso de Antropología, Tenerife, FAAEE/ ACA.
- PRATS, LI (1996): «Invention de la tradition et construction de l'identité en Catalogne», pp. 25-39, FABRE, D. (ed.) *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- PRATS, LI. (1996): «Antropología y patrimonio», pp. 294-299, PRAT, J./ MARTÍNEZ, A. (eds.) *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a C. Esteva- Fabregat*, Barcelona, Ariel.
- PRATS, LI. (1997): *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel.
- PRATS, LI./ LLOPART, D./ PRAT, J. (1982): *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions (1853-1980)*, Barcelona, Serveis de Cultura Popular.
- PRATS, LI./ INIESTA, M. (coords.) (1993): *El Patrimonio Etnológico*, VI Congreso de Antropología, Tenerife, FAAEE/ ACA.
- PUIG SAMPER, M.A./ GALERA, A. (1993): *La antropología española del siglo XIX*, Madrid, Instituto Arnau de Vilanova/ CSIC.
- QUERALT, M.C. (1996): «Sobre les definicions de cultura popular, de cultura tradicional i de patrimoni etnològic», pp. 5-6, *Museu del Montsià, Informatiu*, 35.
- RAMIS, A. (1989): «Antropologia, patrimoni i identitat (Reflexions sobre colonització cultural)», pp. 17-20, *El Mirall*, 28.
- RAMIS, A. (1991): «Mallorca. La Cultura Popular», pp. 29-46, *Gran Enci-*

- clopèdia de Mallorca*, tomo 10, Palma, Promomallorca.
- REVEL, J. (1986): «La culture populaire: sur les usages et les abus d'un outil historiographique», pp. 223-239, FONQUERNE/ ESTEBAN (coords.) *Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez/ Universidad Complutense.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1987): «Origen y evolución del folklore en Andalucía», pp. 23-38, *El Folk-Lore Andaluz. Revista de Cultura Tradicional*, 1.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1987): «Etnografía y folklore en Extremadura. Aportaciones a la historia de la antropología cultural española», pp. 661-684, *Revista de Estudios Extremeños*, vol. monográfico.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1997): «Patrimonio cultural, patrimonio antropológico y museos de antropología», pp. 42-52, *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 21.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, X. (1990): «Institución e identidade cultural na etnografía galega decemónica», pp. 191-201, GONZÁLEZ REBOREDO/ FERNÁNDEZ DE ROTA (coords.) *Simposio Internacional de Antropología. Identidade e Territorio*, Santiago, Consello da Cultura Galega.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, J. (1991): «La etnografía clásica de Galicia: Ideas y proyectos», pp. 99-111, PRAT/ CONTRERAS/ MARTÍNEZ/ MORENO (dirs.) *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- ROMA, J. (1986): «Etnografía y folklore en Cataluña», pp. 161-183, AGUIRRE (ed.) *La antropología cultural en España*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- ROMA, J. (1995): «L'activitat del patrimoni etnològic», pp. 40-43, CALVO/ MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- ROMANÍ, O. (1985): ««Perquè els temps estan canviant...». Cultura popular i contracultura», pp. 100-109, LLOPART/ PRAT/ PRATS (eds.) *La cultura popular a debat*, Barcelona, Fundació Serveis de Cultura Popular/ Alta-Fulla.
- ROMANÍ, O. (1987): «Cultura, subcultura y contracultura», pp. 23-25, DIRECCIÓ GENERAL DE LA JOVENTUT (ed.) *Juventud 85, debate abierto*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- RONZÓN, E. (1991): *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*, Oviedo, Pentalfa.
- TODÓ, A. (1995): *La cultura populaire en Catalogne*, Paris L'Harmattan.
- TRIAS, S. (1981): «Aproximació a l'obra de l'Arxiduc Lluís Salvador», pp. 88-107, *Estudis Baleàrics*, 2.
- TRIAS, S. (1986): «Etnografía y folklore en Mallorca», pp. 213-240, AGUIRRE (ed.) *La antropología cultural en España*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- TRIAS, S. (1992): *Una historia de la Antropología balear*, Barcelona, Boixareu.

- VALLE, T. del (1981): «Visión general de la antropología vasca», pp. 123-147, *Ethnica*, 17.
- VELASCO, H.M. (1988): «El evolucionismo y la evolución del Folklore», pp. 13-32, *El Folk-Lore Andaluz*, 2.
- VELASCO, H.M. (1990): «El folklore y sus paradojas», pp. 123-144, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49.
- VELASCO, H.M. (1998): «El papel del Folklore y de la Cultura popular en la construcción del sentido de diferencia», pp. 337-356, GREENWOOD, D.J./ GREENHOUSE, C.J. (eds.) *Democracia y diferencia. Cultura, poder y representación en los Estados Unidos y España*, Madrid, UNED.



# LOS ESTUDIOS SOBRE LA SOCIABILIDAD EN ESPAÑA

UNA REVISIÓN

JORDI CANAL  
UNIVERSITAT DE GIRONA

## ABSTRACT

EL ARTÍCULO NOS OFRECE UNA SÍNTESIS SOBRE LA ATENCIÓN PRESTADA POR LOS HISTORIADORES AL ESTUDIO DE LAS SOCIABILIDADES. EN LA PRIMERA PARTE, SE DESARROLLA LA ADOPCIÓN DE ESTE CONCEPTO POR LA HISTORIOGRAFÍA EUROPEA. LA OBRA DE MAURICE AGULHON SE CONVIERTE EN REFERENCIA OBLIGADA AL CONSTITUIR EL FENÓMENO DE LA SOCIABILIDAD EN OBJETO DE ESTUDIO DE LA HISTORIA. EN LA SEGUNDA PARTE, EL TRABAJO SE CENTRA EN SU ENTRADA EN EL ANÁLISIS HISTÓRICO ESPAÑOL. UNA IRUPCIÓN TARDÍA PERO QUE HOY SE PRESENTA COMO MUY FRUCTÍFERA.

El hecho de haber invitado a un historiador a intervenir sobre la sociabilidad en un encuentro dedicado a la cultura popular en Europa, me ha llevado a la hora de preparar este texto, manejando las tres variables en juego -historiador, sociabilidad y cultura popular-, a una serie de reflexiones que, aunque en algún caso puedan parecer obvias, voy a exponer de manera breve y resumida. En primer lugar, el estudio de las sociabilidades y el de la cultura popular presentan, desde el punto de vista del historiador, notables vías de confluencia o áreas de intersección, tanto temáticas -los trabajos sobre la fiesta

podrían resultar un buen ejemplo- como por lo que se refiere a las formas de aproximación al objeto de estudio. La segunda de las reflexiones me lleva a evocar los problemas que los conceptos de cultura popular y de sociabilidad han creado a los historiadores a la hora de su concreción y definición. Peter Burke ha destacado siempre en sus obras lo difícil que resulta saber qué es exactamente la cultura popular, apreciación en la que coincide con la mayoría de los participantes en una encuesta sobre este sujeto que publicó en 1988 la revista *History Today*<sup>1</sup>. La inconcreción del concepto de sociabilidad,

como se verá, es también evidente. En tercer lugar, los historiadores han prestado atención tardíamente a estos dos inmensos campos de trabajo, convirtiéndolos sólo a partir de las décadas de los años sesenta y setenta en objetos de historia. Mientras que el estudio de la cultura popular ha sido privilegiado en la historia de los siglos XVI al XVIII<sup>2</sup>, el estudio de la sociabilidad, en cambio, se ha centrado sobre todo en la época contemporánea. Finalmente, para acabar con estas reflexiones previas, tanto el análisis de la sociabilidad como el de la cultura popular ofrecen al historiador terrenos abonados para una estrecha y deseable colaboración con otros científicos sociales, en especial antropólogos y sociólogos. La presencia de un historiador en este encuentro permite confirmarlo. Estas cuatro reflexiones van a estar presentes a lo largo de mi intervención, que he planteado como una vuelta sobre un texto que publiqué en 1992 en la revista de la Universidad del País Vasco, *Historia Contemporánea*, con el título «La sociabilidad en los estudios sobre la España contemporánea», en el que intenté trazar un balance inicial de los primeros resultados de la importación del concepto de sociabilidad en España<sup>3</sup>. Se trata, así pues, de un ejercicio de revisión crítica, siete años después (enero de 1999), estructurado en dos partes: la primera dedicada a la adopción de este concepto por parte de la historiografía europea -Francia e Italia, fundamentalmente-, prestando una especial atención al papel jugado por el historiador francés Maurice Agulhon, y

la segunda centrada de forma específica en el caso español.

### *Los historiadores y la sociabilidad*

La historiadora italiana Maria Malatesta escribía en 1993 que la palabra sociabilidad «è entrata a far parte del linguaggio storiografico internazionale grazie a questo autore [se refiere a M. Agulhon] che, tra gli anni sessanta e settanta, l'ha utilizzata per definire una categoria storiografica e per indicare le molteplici possibilità di ricerca che essa implica.»<sup>4</sup> El concepto de sociabilidad, proveniente de los estudios sociológicos -Simmel, Weber, Gurvitch-, ingresó de lleno entre fines de los años sesenta y la década siguiente, de la mano de Maurice Agulhon, en el territorio de la historia. Se convirtió, en palabras de este historiador, en objeto de historia<sup>5</sup>. En 1966 vio la luz su obra *La sociabilité méridionale*, reeditada dos años después con el título de *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence*. Este libro, resultado de la tesis complementaria del autor, estaba dedicado a la etapa final del Antiguo régimen, que se analizaba bajo el prisma de las asociaciones. Se trataba de los precedentes de su investigación principal sobre la región del Var entre el final de la Revolución francesa y el año 1851. La identificación entre sociabilidad y temperamento meridional, que se derivaba de la lectura del erudito provenzal Fernand Benoît, fue para Agulhon, como él mismo confesaba, «un trait de lumière, et

*l'occasion d'ouvrir, avec quelques fausses pistes, la voie de quelques recherches neuves.» La sociabilité méridionale*, escribía en otra parte, «*a contribué plus que tout autre à inclure dans le stock des concepts et des catégories historiques, à lancer dans le vocabulaire des historiens, la Sociabilité*»<sup>6</sup>. Otro historiador francés, Antoine Prost, evaluaba de la siguiente manera, en 1997, el impacto de este libro en la historiografía francesa: «*Les historiens de ma génération ont reçu un choc à sa lecture: il était non seulement légitime, mais possible et fécond de s'intéresser à d'autres phénomènes sociaux qu'aux revenus, aux modes de vie ou au travail. Du coup une dimension nouvelle venait enrichir l'histoire religieuse comme l'histoire politique.*»<sup>7</sup>

En los años finales de la década de los sesenta y a lo largo de la siguiente, Maurice Agulhon trabajó intensamente en el análisis de las formas y los espacios de sociabilidad, de manera inseparable del estudio más global sobre el nacimiento y el desarrollo de la Francia burguesa. La sociabilidad resulta inseparable de la política: «*La politique est partout dans nos recherches*», escribía en 1988 en la presentación del primer volumen de la obra recopilatoria *Histoire vagabonde*<sup>8</sup>. Su trabajo más emblemático es *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité*, publicado en 1977<sup>9</sup>. Con posterioridad, otros textos sobre sociabilidad han visto la luz, aunque el papel de Agulhon se ha centrado más bien en la inspiración y direc-

ción de investigaciones. En su producción historiográfica, el concepto ha evolucionado desde una triple concreción inicial -ámbito meridional en lo geográfico, siglos XVIII-XIX en lo cronológico y, en lo temático, vida asociativa- hacia una acepción más extensa y abierta, que llega a asimilar la historia de la sociabilidad a la de la vida cotidiana<sup>10</sup>. La sociabilidad, es decir la calidad de ser sociable, equivaldría pues a «*les systèmes de relations qui confrontent les individus entre eux ou qui les rassemblent en groupes plus ou moins naturels, plus ou moins contraignants, plus ou moins stables, plus ou moins nombreux.*»<sup>11</sup> Una acepción extensa, aceptada y estimulada por Agulhon, aunque en sus contribuciones prefiera seguir adoptando funcionalmente otra más restrictiva. Más modesta también, pero más útil a la postre y, en especial, alejada del uso como comodín al que algunos autores han sometido a esta categoría. Esta cuestión aparece ya planteada en la introducción al libro sobre el círculo en la Francia burguesa, en donde escribía: «*L'histoire de la sociabilité, c'est un peu l'histoire conjointe de la vie quotidienne, intimement liée à celle de la psychologie collective; autant dire qu'elle est d'une ampleur et d'une variété d'aspects décourageants et qu'on risque d'y accumuler des notations non éclairantes, parce que non comparables. Il serait meilleur sans doute, et plus utile malgré le caractère à première vue restrictif et partiel du projet, de dégager les institutions ou les formes de sociabilité spécifiques et d'en*

*faire l'étude concrète. Le résultat pourrait en être moins modeste qu'il ne paraît.*»<sup>12</sup> En todo caso, Maurice Agulhon y su obra han pasado a convertirse, en el vasto y fértil campo conformado por la sociabilidad, en un punto de referencia ineludible<sup>13</sup>.

En las dos últimas décadas, el concepto de sociabilidad se ha extendido y ha calado en la historiografía de un buen número de países de los continentes europeo y americano. La extensión y la fortuna de esta categoría, estimuladas por su manifiesta inconcreción y poliedrismo, pueden comprobarse en el proceso de ampliación de sus arcos cronológico, geográfico y temático. La sociabilidad se ha convertido en ingrediente histórico de los más variopintos objetos, en todas partes y en todas las edades: de la Francia meridional a otras zonas de Francia y a otros países de Europa, América o del norte de África; de la segunda mitad del siglo XVIII y primera del siglo XIX, a la Grecia clásica, la época medieval o el siglo XX. Los coloquios de Ruán de los años 1983, 1990 y 1994, dedicados respectivamente a los temas *Sociabilité, pouvoirs et société*, a *La sociabilité à table* y, el tercero, a *La rue, lieu de sociabilité?*, constituyen los casos más paradigmáticos de esta ampliación<sup>14</sup>. Asimismo, la sociabilidad informal complementa la vida asociativa: entre los temas abordados se encuentran los cafés y las tabernas, la vida familiar y las plazas, las asociaciones obreras y militares, el termalismo y la vida de salón, las agrupaciones políticas y las logias masónicas, los orfeones

y el deporte. El resultado es un inmenso campo de estudio y, consiguientemente, la génesis en los últimos años de un gran número de trabajos con el denominador común de la sociabilidad. Por otro lado, disciplinas científicas en demasiadas ocasiones desconectadas -e incluso mutuamente ignoradas- como la psicología social, la sociología, la historia y la antropología, han convergido parcialmente merced a esta categoría. La interdisciplinariedad, en tanto que la más adecuada de las vías de avance científico en el área de las ciencias sociales, es la gran beneficiada: un trabajo de etnología urbana modélico, como *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province* de Michel Bozon, resulta la mejor de las pruebas<sup>15</sup>.

La extensión y éxito del concepto, con ser muy importante, no se reduce a la historiografía francesa. Afecta a otras historiografías europeas y a la de algunos países de América central y del sur, entre los que sobresale Argentina. Constituye una clara muestra de ello, junto a algunos números monográficos de revistas -*Cheiron* o *Bollettino del Museo del Risorgimento* en Italia, *Siglo XIX* en México, *Anuario del IEHS* en Argentina, o, por tomar algunos ejemplos más, *Estudios de Historia Social* y *L'Avenç* en España-, el elenco de reuniones científicas que han tenido lugar en las dos últimas décadas: en Ruán (1983, 1987, 1990, 1994), en Bad-Homburg (1983), en Lausana (1986), en Turín (1988), en Besançon (1988), en Roma (1991), en Girona (1993) o, en-

tre algunas otras, en Valenciennes (1998). La obra de Maurice Agulhon es el principal referente, tanto para los trabajos aparecidos en Francia como para los que han visto la luz en Bélgica, Italia, España, América Latina y, mucho más recientemente, en Portugal<sup>16</sup>. En Alemania y Suiza, por su parte, existen destacables estudios en este terreno, o terrenos similares, al margen de la matriz agulhoniana, más centrados en el análisis asociativo que en las modalidades informales<sup>17</sup>. De todas maneras, en la historiografía italiana sobre la sociabilidad no debe negligirse la influencia germana. Con ineludibles particularidades, así pues, el origen de la historiografía de la sociabilidad se encuentra en Francia.

En este país, el estudio de las formas y espacios de sociabilidad se convirtió en los años setenta, ochenta e inicios de la década de los noventa en uno de los ámbitos historiográficos más dinámicos y fecundos. Más en el ámbito empírico, sin embargo, que en el teórico. Los historiadores franceses, ha escrito Maurice Agulhon, «*sont peu philosophes, ils travaillent souvent par intuition et empirisme, et la théorie vient après, quand elle vient.*»<sup>18</sup> Desde los estudios pioneros de Agulhon hasta la actualidad, han visto la luz una ingente cantidad de artículos y libros bajo el común denominador de la sociabilidad. En ellos desfilan temáticas de lo más variadas: desde los círculos burgueses, los salones y las logias masónicas, hasta los cafés, los bailes, el termalismo, las playas, las sociedades de juegos de *boules*

*de fort*, las sociedades musicales y culturales o, entre muchísimos más, las sociabilidades deportivas o las políticas. En referencia a estas últimas, aparte de los trabajos del propio Agulhon, debe citarse el ejemplar estudio de Raymond Huard sobre el movimiento republicano en el Bas-Languedoc o la aproximación de Michel Vovelle a la geopolítica de la Revolución francesa<sup>19</sup>. La historiografía de la sociabilidad en Francia se benefició de la gran apertura hacia nuevos objetos inherente a la *nouvelle histoire*, e igualmente ha padecido su mismo proceso de «*émiettement*» o, como ha denominado Charle a esta tendencia, de microanálisis de microfenómenos<sup>20</sup>. Problemas al margen, el conjunto formado por nuevos temas, numerosos trabajos, un campo de estudio dinámico y, sin duda, una normal aceptación del concepto en las obras no específicamente dedicadas a las sociabilidades, sustenta el éxito de la categoría en Francia.

En Italia, la historiografía de la sociabilidad se erige asimismo, como recordaba Gilles Pécout en 1993, en un «*domaine de plus en plus dynamique*»<sup>21</sup>. Su caracterización resulta, sin embargo, sensiblemente diferente. Con la aparición en 1982 del libro *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, a cargo de Giuliana Gemelli y Maria Malatesta, puede darse por iniciada la penetración de la categoría histórica en Italia. No debe sorprendernos, por lo tanto, que en este país haya sido Maria Malatesta la principal impulsora de los estudios sobre sus

formas y espacios<sup>22</sup>. El momento más dinámico de la historiografía de la sociabilidad en Italia se produjo entre mediados de los años ochenta y mediados de la siguiente década. Tres son, a grandes rasgos, las características principales de estos trabajos. En primer lugar, se han concentrado fundamentalmente en la época contemporánea, aunque las jornadas de estudio organizadas en 1988 por la Fundación Luigi Einaudi ampliaron el arco cronológico hacia los siglos XVI y XVII<sup>23</sup>. La segunda característica nos lleva a considerar el predominio de los aspectos políticos de la sociabilidad, con una clara asimilación de la primigenia naturaleza de la categoría. Estos son inseparables de los numerosos trabajos existentes en el terreno de la sociabilidad popular y el mundo del trabajo, o sobre los espacios de cultura y ocio. Y, evidentemente, de los abundantes estudios sobre la vida política y las asociaciones. En el libro *Il PSI e la nascita del partito di massa, 1892-1922*, Maurizio Ridolfi invitaba, en una clara alusión a la centralidad de la sociabilidad en el análisis de la historia de la política, a «*riprendere le molteplici possibilità analitiche e di «reinventarne» le numerose potenzialità interpretative*»<sup>24</sup>. Por último, la historiografía italiana de la sociabilidad contiene, a diferencia de buena parte de la francesa -y, también, de la española-, un alto grado de reflexión teórica, en tanto que herencia parcial de la influencia germana. Discusiones como las mantenidas en las páginas de *Passato e presente* sobre este tema no tienen par-

gón en otras partes<sup>25</sup>. El resultado es una historiografía acompañada de un sólido armazón teórico, con reflexiones y discusiones sobre el objeto de estudio, que comportan, en algunas ocasiones una meditada desconfianza<sup>26</sup>, pero siempre una aproximación crítica y consistente.

### *La historiografía de la sociabilidad en España*

El concepto de sociabilidad sólo en fechas recientes ha entrado a formar parte del vocabulario del análisis histórico en España. En 1992 escribí que se encontraba lejos aún, si lo comparáramos con el pionero caso francés, o incluso con el italiano, de su normalización, es decir, de formar parte, como un concepto más, del área de conocimiento de las ciencias sociales. El balance en la actualidad, siete años después, debería ser como mínimo matizado. A lo largo de la década de los noventa han aparecido numerosos trabajos en este terreno y, lo que resulta tanto o más importante, el concepto ha empezado a ser utilizado con normalidad. Resulta muy significativo, por ejemplo, el hecho que uno de los apartados del IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, celebrado en septiembre de 1998 en Sevilla, estuviese parcialmente dedicado a la sociabilidad. En todo caso, la palabra *sociabilidad* existía de antiguo en el vocabulario español -en la edición de 1791 del diccionario de la Real Academia Española podía leerse «*Sociabilidad: El tratamien-*

to y correspondencia de unas personas con otras», una definición que iría cambiando con el paso del tiempo<sup>27</sup>-, pero fue en los años setenta de este siglo XX cuando tímidamente pasó a convertirse en objeto de historia. Se trata, evidentemente, de un concepto de importación. La historiografía francesa de la sociabilidad es, salvando bien pocas excepciones, su fuente de inspiración. Y, entre ésta, casi exclusivamente los trabajos de Maurice Agulhon: en especial el libro sobre el círculo, la trilogía derivada de su tesis de Estado sobre el Var o bien las diferentes ediciones de su trabajo sobre la sociabilidad meridional, aunque no un casi desconocido trabajo del autor dedicado a la sociabilidad burguesa y obrera en el sur de España durante la II República (1931-1939), en el marco de una comparación más general entre esta etapa de la historia de España y la II República francesa (1848-1852)<sup>28</sup>. Resulta sorprendente la casi ausencia de traducciones al español, en contraste con Italia, Inglaterra o Alemania, pongamos por caso, de las obras de Agulhon. En España, solamente dos de sus artículos -ningún libro, aunque el primer volumen de *Histoire vagabonde* apareciera traducido en Méjico en 1994- han sido publicados: se trata de un texto sobre clase obrera y sociabilidad en Francia antes de 1848 con que este historiador contribuyó al libro *The power of the past. Essays for Eric Hobsbawm*, que fue incluido en el dossier que la revista *Historia Social* dedicó en 1992 a la formación de la clase obrera, y de un artículo sobre la imagen del

burgués francés alrededor de 1848, que forma parte de un dossier -con artículos de Jordi Canal, Maurizio Ridolfi y Gilles Pécout- que esta misma revista le dedicó en homenaje en 1997<sup>29</sup>.

Ha sido en los últimos años, así pues, cuando los estudios sobre la sociabilidad han empezado a hacerse notar en la historiografía española. Tres contribuciones publicadas entre los años 1975 y 1981 constituyen una excepción. En primer lugar, el detallado análisis de las asociaciones sevillanas, en especial esa «casa de los hombres» que era el casino, elaborado por Antonio Miguel Bernal y Jacques Lacroix, que vio la luz en 1975 en los *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Con un marco de referencia teórico conformado por los trabajos de Agulhon y Roubin, los autores estudiaban las asociaciones y los casinos de Sevilla entre 1875 y 1974, para pasar a continuación a un análisis de caso, centrado en el Real Círculo de Labradores y Propietarios de Sevilla (1875), un espacio privilegiado de sociabilidad de las élites ciudadanas. En segundo lugar, el trabajo del historiador catalán Josep M. Benaul sobre el movimiento obrero en Sabadell a mediados del Ochocientos, publicado en 1981. El coloquio organizado en mayo de 1979 por la Casa de Velázquez con el título «*Plaza*» et sociabilité dans les communautés urbaines et villageoises, en el que el tratamiento histórico y urbanístico de las plazas empañó un análisis casi ausente de éstas como espacios de sociabilidad, constituye la tercera de las contribuciones<sup>30</sup>. Ninguna de las

tres, sin embargo, tuvo continuadores, abocando a un nuevo «redescubrimiento» de la sociabilidad en España a finales de los años ochenta, de manos del hispanismo francés.

Si los estudios históricos no se han ocupado hasta fechas muy recientes de la sociabilidad en España, lo mismo podría decirse, aunque matizadamente -es una evidencia que estas cuestiones han interesado siempre a los antropólogos-, de los estudios antropológicos. Isidoro Moreno y sus trabajos sobre las hermandades y cofradías andaluzas -el primero, del año 1972- conformarían, en este caso, la excepción<sup>31</sup>. Mientras que el estudio de la sociabilidad constituye sólo un aspecto parcial en los trabajos pioneros de Moreno, ha pasado a ser el punto central de investigaciones posteriores. La diferencia con el campo histórico radica en la continuidad entre estos primeros trabajos y los que aparecieron a finales de la década de los ochenta. De esta forma, desde la antropología social se ha generado en los últimos años una considerable cantidad de investigaciones, con base en Andalucía y en el País Valenciano. En Andalucía sobresalen los estudios de Javier Escalera y, en especial, su libro *Sociabilidad y asociacionismo: estudio de Antropología social en el Aljarafe sevillano*, el trabajo más completo y sugerente publicado sobre España en el campo de estudio de las sociabilidades<sup>32</sup>. En él se lleva a cabo un análisis de los casinos, círculos, peñas y hermandades de diferentes poblaciones del Aljarafe sevillano, en tanto que formas

tradicionales y nuevas de sociabilidad en continua readecuación. Otros estudios de Escalera inciden parcialmente en estas cuestiones, con referentes que nos llevan desde Agulhon a la antropología y a la sociología anglosajonas sobre las asociaciones voluntarias<sup>33</sup>. Con ser los trabajos más importantes, sin embargo, los de Moreno y Escalera no son los únicos que desde la antropología han tomado Andalucía como punto de análisis privilegiado de las sociabilidades. Destaca, en este sentido, la reciente publicación de un interesante estudio de Esteban Ruiz Ballesteros sobre Riotinto<sup>34</sup>.

Por otro lado, Josepa Cucó dirigió, desde 1986, una investigación en equipo, basada en el trabajo de campo, sobre la sociabilidad formal en el País Valenciano. El equilibrio entre asociaciones tradicionales y modernas, junto con el fuerte impulso de las cuadrillas de amigos, se encuentran tras la intensa dinámica sociabilizadora que estos antropólogos han detectado en la sociedad valenciana. Cuatro grupos de sociedades han centrado su atención: las musicales, las comisiones de fiestas, las cofradías y, finalmente, las asociaciones deportivas y recreativas y los casinos<sup>35</sup>. En 1993 apareció un libro colectivo, *Músicos y festeros valencianos*, en que Cucó y otros antropólogos valencianos analizaban sobre todo las sociedades musicales y festeras<sup>36</sup>. La sociabilidad festera, en concreto, ha recibido una atención especial por parte de Antoni Ariño, tanto en la obra que acabo de citar como en sus estudios sobre las

fallas y el fenómeno fallero en Valencia<sup>37</sup>. Los núcleos valenciano y andaluz no agotan la nómina. Desde las cuadrillas como base de la sociabilidad vasca hasta las asociaciones andaluzas en Cataluña, pasando por las formas y espacios de sociabilidad entre las mujeres de las clases populares -una cuestión muy olvidada en beneficio de la sociabilidad masculina-, centran investigaciones que contribuyen a convertir los estudios antropológicos sobre la sociabilidad en España en muy interesantes<sup>38</sup>.

Cuando en los últimos años se ha abordado con decisión el estudio de la sociabilidad en España desde el campo histórico, a diferencia de lo que ocurría en el antropológico, los investigadores extranjeros han iniciado la empresa. Y, concretamente, corresponde al hispanismo francés agrupado en el ERESCEC (Équipe de Recherches sur les Sociétés et Cultures dans l'Espagne Contemporaine), vinculado a l'Université de Paris VIII, el mérito. Este núcleo de hispanistas ha planteado un estudio global de las formas de sociabilidad -primando las asociaciones, pero intentando poner en su sitio las manifestaciones informales-, que se inspira en los textos agulhonianos, concentrado fundamentalmente en el periodo de la Restauración (1875-1923) y en el ámbito de las clases populares. Las razones y la coherencia de semejante opción deben buscarse en unos proyectos generales que datan de muchos años y que han obtenido hasta el momento numerosos y destacados frutos<sup>39</sup>. Coloquios -Ma-

drid (1987), Besançon (1988), París (1993)<sup>40</sup>-, seminarios -en los últimos años viene celebrándose uno en el Colegio de España de París sobre sociabilidades, fiesta y política-, un amplio dossier en la revista *Estudios de Historia Social* y trabajos individuales en forma de artículo o libro conforman el conjunto de las aportaciones del hispanismo francés a la historiografía de la sociabilidad. Posiblemente sea el pionero dossier «Análisis de la sociabilidad», que contenía estudios de Jacques Maurice, Marie-Claude Lecuyer, Michel Ralle, Gerard Brey, Manuel Morales y Jean-Louis Guereña, la más representativa de ellas<sup>41</sup>. Entre estos autores, Guereña es el que más ha trabajado en este terreno, dando a la luz numerosos estudios, en especial referidos a Asturias y a las Casas del pueblo. A fin de completar la nómina del hispanismo francés en la historiografía de la sociabilidad habría que referirse a Serge Salaün -autor de *El cuplé (1900-1936)*-, Claire-Nicolle Robin y Carlos Serrano, con sus estudios dedicados a las tabernas como espacios de sociabilidad obrera<sup>42</sup>. Cabe destacar la fértil colaboración que se ha producido en la segunda mitad de la década de los noventa entre hispanistas e historiadores españoles.

Salvo en el caso de los estudios antropológicos, con un par de grupos bien definidos en Andalucía y el País Valenciano, y en el de los historiadores hispanistas franceses, no existían a mediados de los años noventa más núcleos consolidados que se dedicasen al estudio de la sociabilidad en España. En

fechas recientes se ha creado el Grupo de Estudios de Asociacionismo y Sociabilidad (GEAS), animado por Isidro Sánchez Sánchez y con centro en la Universidad de Castilla-La Mancha. La primera publicación de este grupo lleva por título *España en sociedad*, en donde se ensaya un censo de las asociaciones españolas del siglo XIX a través del anuario de la editorial Bailly-Baillièrè<sup>43</sup>. En 1998 organizaron asimismo en Ciudad Real un curso dedicado a *Asociacionismo y sociabilidad en torno a 1898*, cuya publicación aparecerá en breve. Grupos más o menos consolidados al margen, en los últimos años han aparecido trabajos muy destacables sobre diferentes sujetos: las tabernas y los cafés<sup>44</sup>, el espacio urbano<sup>45</sup>, la fiesta<sup>46</sup>, los círculos, casinos y ateneos<sup>47</sup>, las parroquias rurales, la religiosidad y los católicos<sup>48</sup>, las logias masónicas -como espacios de sociabilidad democrática, a la manera de Agulhon o Halévi-<sup>49</sup>, las sociedades musicales y cantantes<sup>50</sup>, las sociabilidades deportivas<sup>51</sup>, la evolución de la sociabilidad rural<sup>52</sup>, el mutualismo<sup>53</sup>, o, de forma más general, sobre la vida cotidiana y el ocio<sup>54</sup>. Sobre este último tema, el libro de Jorge Uría, *Una historia social del ocio. Asturias 1898-1914* (1996), es de gran valor. Algunos de los textos aludidos se centran en Cataluña -la zona de España que mayor número de estudios ha generado-, al igual que las investigaciones de Ucelay-Da Cal en torno a las modalidades básicas de organización grupal, o que unos artículos de Anguera sobre la evolución de las formas y los espa-

cios de sociabilidad en la ciudad de Reus a lo largo de casi un siglo, entre la Revolución liberal y la Guerra civil española (1936-1939)<sup>55</sup>. El estudio del asociacionismo, que en sus múltiples variedades ha atraído habitualmente la atención de los investigadores, por el contrario, se sigue caracterizando en general por el predominio del descriptivismo y el localismo. Las nuevas perspectivas y propuestas abiertas por el análisis de la sociabilidad han penetrado débilmente, con algunas notables excepciones, en este área<sup>56</sup>.

Igualmente como en el caso francés y en el italiano<sup>57</sup>, la sociabilidad constituye también en España un ingrediente importante de una historia de la política estrechamente vinculada con la historia social y cultural, a cuya renovación ha contribuido decisivamente. Yo mismo he insistido, en algunos trabajos, en el papel de los círculos tradicionalistas españoles de fines del siglo XIX como espacios de sociabilidad política y la posibilidad de extender esta consideración a todas las demás fuerzas. Por su parte, Àngel Duarte, ha realizado un análisis similar, bien que centrado en los círculos republicanos y las asociaciones creadas por los republicanos españoles emigrados en Argentina a principios del siglo XX. También ha recibido atención la actividad recreativa de los círculos catalanistas. Recientemente, Pedro Rújula ha estudiado los casinos políticos en el Bajo Aragón y el Maestrazgo entre la crisis de la Restauración y la Guerra civil<sup>58</sup>. Todas estas formas de sociabilidad política -republi-

canas, carlistas, regionalistas, pero también socialistas y liberales- se encuentran en la base de la modernización y articulación política que tiene lugar en el periodo de entresiglos en España. Los historiadores Borja de Riquer y Pere Gabriel han profundizado también en estas cuestiones, insistiendo el primero en la creación de un espacio público en Barcelona y el segundo en las formas de sociabilidad popular en Cataluña y las Baleares<sup>59</sup>. Manuel Morales y Diego Caro, por su parte, se han ocupado del análisis de las sociabilidades políticas en la Andalucía del siglo XIX, entre el Trienio liberal y el Sexenio democrático<sup>60</sup>.

Para terminar con esta relación, debe añadirse que, en fechas recientes, Jean-Louis Guereña y Javier Fernández Sebastián han reseguído, en unos trabajos que se encuentran en curso de publicación, el uso del término sociabilidad en la España de los siglos XVIII, XIX y XX.

A modo de conclusión, puede decirse que la historiografía de la sociabilidad en España cuenta en la actualidad con un volumen de estudios nada despreciable, que ha aumentado de manera muy notable desde 1992. Aquellos vacíos cronológicos y temáticos a los

que aludía en mi artículo de *Historia Contemporánea*, han ido cubriéndose. Entonces aseguraba que quedaba por recorrer la mayor parte del camino. Hoy ya no me atrevería a afirmarlo. Queda camino por recorrer, evidentemente; en historia y en las otras ciencias sociales, siempre queda. Con el estudio de la sociabilidad no se trata, de ninguna manera, de crear una nueva historia sectorial, sino de utilizar las múltiples posibilidades que esta categoría nos ofrece. François Dosse escribía hace ya unos años con mucha razón que la sociabilidad ha ofrecido un nuevo y amplio terreno a la investigación histórica<sup>61</sup>. A fin de explotar todas sus potencialidades, tres condiciones me parecían y me siguen pareciendo indispensables: una aplicación que combine la reflexión teórica y los resultados empíricos; un diálogo entre disciplinas científicas afines y, por último, un intercambio y ejercicio comparativo entre historiografías. Estamos ante un campo con grandes posibilidades para futuras investigaciones y, asimismo, lo que desde mi punto de vista resulta fundamental, para replantear viejos problemas con una nueva mirada.

Notas

<sup>1</sup> Burke, 1991 y 1993. La encuesta de *History Today* fue parcialmente reproducida en *Historia Social*, 10, 1991, 151-162.

<sup>2</sup> Puigvert, 1996.

<sup>3</sup> Canal, 1992. En Canal, 1993b puede encontrarse una aproximación sobre el concepto de sociabilidad en las historiografías francesa, italiana y española, y en Canal, 1995a, a la española, destinadas, respectivamente, a lectores sudamericanos e italianos.

<sup>4</sup> Malatesta, 1993, VIII.

<sup>5</sup> Agulhon, 1986. Sobre Maurice Agulhon, cf. Canal, 1997, y Charle et al., 1998.

<sup>6</sup> Agulhon, 1990, 13, y Agulhon, 1984, I.

<sup>7</sup> Prost, 1997, 136. En un sentido parecido, cf. Vovelle, 1985, 175-176.

<sup>8</sup> Agulhon, 1988, 13.

<sup>9</sup> Agulhon, 1977. Este libro, escribe el propio autor, «*m'a valu moins de lecteurs que 1848 ou que La France rurale, mais il vaut bien mieux parce qu'il comporte du neuf, ce qui peut compenser la confusion théorique qui marque encore la discussion initiale sur la sociabilité, où je tâtonne toujours.*» Agulhon, 1987, 50.

<sup>10</sup> «*Naturalmente, la sociabilità non si riduce al fatto di costituire e di dar vita a delle associazioni, come pensavo in modo un po' riduttivo nei miei primi tentativi su questo terreno* -aseguraba en Roma en 1991-. *Le relazioni codificate tra gli individui esistono anche al livello assai informale delle abitudini o delle convenienze, nel focolare domestico, nella bottega o in ufficio, per strada, allo spettacolo. Questa sociabilità del quotidiano è di un'estensione immensa, d'una varietà infinita, senza essere per questo organizzata.*» Agulhon, 1992a, 45-46.

<sup>11</sup> Agulhon, 1981, 11.

<sup>12</sup> Agulhon, 1977, 11. Cf. asimismo Agulhon, 1987, 50.

<sup>13</sup> Malatesta, 1982; Canal, 1997.

<sup>14</sup> Thelamon, 1987; Aurell et al., 1992; Leménorel, 1997.

<sup>15</sup> Bozon, 1984.

<sup>16</sup> Lousada, 1995.

<sup>17</sup> Jost, 1986; François, 1986; Meriggi, 1989; Im Hof, 1993.

<sup>18</sup> Agulhon, 1983, 11.

<sup>19</sup> Huard, 1982; Vovelle, 1993.

<sup>20</sup> Dosse, 1987; Charle, 1993.

<sup>21</sup> Pécout, 1993. Cf. los trabajos de Malatesta, 1988, y Ridolfi, 1990.

<sup>22</sup> Gemelli-Malatesta, 1982; Malatesta, 1992.

<sup>23</sup> Maiullari, 1990.

<sup>24</sup> Ridolfi, 1992, XI. Cf. el reciente libro de Ridolfi, 1999.

<sup>25</sup> Causarano, 1991.

<sup>26</sup> Meriggi, 1992.

<sup>27</sup> Fernández Sebastián, 1998.

<sup>28</sup> Agulhon, 1978.

<sup>29</sup> Agulhon, 1992b y 1997.

<sup>30</sup> Bernal-Lacroix, 1975; Benaül, 1981; «Plazas», 1982.

<sup>31</sup> Moreno, 1972, 1974 y 1985.

<sup>32</sup> Escalera, 1990a.

<sup>33</sup> Escalera, 1987, 1988 y 1990b.

<sup>34</sup> Driessen, 1983; Plata, 1989; Barrera, 1990; Ruiz Ballesteros, 1998.

<sup>35</sup> Cucó, 1991; Cucó-Pujadas, 1990.

<sup>36</sup> Cucó et al., 1993.

<sup>37</sup> Ariño, 1990, 1992 y 1993.

<sup>38</sup> Arpal, 1985; Pujadas 1990; Martín Díaz, 1990; Comas d'Argemir et al., 1990.

<sup>39</sup> Guereña, 1991c; Botrel, 1998.

<sup>40</sup> Guereña-Tiana, 1989; Carrasco, 1991; Sociétés, 1994.

<sup>41</sup> Maurice, 1989; Lecuyer, 1989; Ralle, 1989; Brey, 1989; Morales, 1989; Guereña, 1989a y 1989b.

<sup>42</sup> Guereña, 1991a, 1991b, 1993 y 1994; Salaün, 1990; Serrano, 1989 y 1991; Robin, 1991; Maurice et al., 1990.

<sup>43</sup> GEAS, 1998.

<sup>44</sup> Uría, 1992 y 1994a; Bonet Correa, 1987; Fernández Sebastián, 1996.

<sup>45</sup> Rubio Jiménez, 1994; Dauge, 1995; Renom, 1997.

<sup>46</sup> Capdevila-García Larios, 1997.

<sup>47</sup> Solà, 1978; Bosch, 1991; Lagoutte, 1993; Cortés, 1993.

<sup>48</sup> Puigvert, 1990; Pereira, 1988; Sánchez-Villena, 1996.

<sup>49</sup> Ferrer Benimeli, 1989; Valín-Díaz Martínez, 1996. Resultan de un gran interés los dife-

rentes trabajos sobre este tema de Luis P. Martín, en curso de publicación.

<sup>50</sup> Sociétés, 1994; Carbonell, 1998.

<sup>51</sup> Pujadas-Santacana, 1992.

<sup>52</sup> Ramos Martín, 1991.

<sup>53</sup> Castillo, 1994; Castillo-Ortiz de Orruño, 1998.

<sup>54</sup> Castells, 1995 y 1999; XI Jornades, 1993; Uría, 1994b y 1996.

<sup>55</sup> Ucelay-Da Cal, 1991 y 1993; Anguera, 1993 y 1999.

<sup>56</sup> Solà, 1993 y 1998; Castillo-Ortiz de Orruño, 1998; Fernández Sebastián, 1999.

<sup>57</sup> Dosse, 1992, Ridolfi, 1993.

<sup>58</sup> Canal, 1993a, 1995b y 1998; Duarte, 1992, 1993 y 1998; Marfany, 1993; Rújula, 1997.

<sup>59</sup> Riquer, 1992 y 1994; Gabriel, 1992a, 1992b y 1993.

<sup>60</sup> Morales, 1994; Caro, 1996-1997.

<sup>61</sup> Dosse, 1992, 19.

*Bibliografía*

- AGULHON, M. (1977): *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité*, París, Armand Colin, 1977.
- AGULHON, M. (1978): «Le début du mouvement dans les petites villes. Esquisse d'histoire comparée», en *Mélanges à la mémoire d'André Joucla-Ruau*, I, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1978, pp. 51-62.
- AGULHON, M. (1981): «Les associations depuis le début du XIXe siècle», en M. Agulhon y M. Bodiguel, *Les Associations au village*, Le Paradou, Actes Sud, 1981.
- AGULHON, M. (1983): «Préface», en *La sociabilité en Normandie*, Ruán, Musées départementaux de la Seine-Maritime, 1983, pp. 11-14.
- AGULHON, M. (1984): *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale* [1966], París, Fayard, 1984.
- AGULHON, M. (1986): «La sociabilité est-elle objet d'histoire?», en François (1986), pp. 13-22.
- AGULHON, M. (1987): «Vu des coulisses», en P. Nora, ed., *Essais d'ego-histoire*, París, Gallimard, 1987, pp. 9-59.
- AGULHON, M. (1988): *Histoire vagabonde*, I, París, Gallimard, 1988.
- AGULHON, M. (1990): «Les chocs d'une vie d'historien», en *La bibliothèque imaginaire du Collège de France*, París, Le Monde Éditions, 1990, pp. 7-16.
- AGULHON, M. (1992a): «La sociabilitat come categoria storica», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, 1992, pp. 39-47.
- AGULHON, M. (1992b): «Clase obrera y sociabilidad antes de 1848», *Historia Social*, 12, 1992, pp. 141-166.
- AGULHON, M. (1997): «Reflexiones sobre la imagen del burgués francés en vísperas de 1848: Monsieur Prudhomme, Monsieur Homais, Monsieur Bamatabois», *Historia Social*, 29, 1997, pp. 73-87.
- ANGUERA, P. (1993): «Formes i espais de sociabilitat en una ciutat catalana: Reus a l'època contemporània», *L'Avenç*, 171, 1993, pp. 62-67.
- ANGUERA, P. (1999): *Societat, sociabilitat i ideologia a l'àrea reusenca*, Reus, Associació d'Estudis Reusencs, 1999.
- ARIÑO, A. ed. (1990): *Historia de las Fallas*, Valencia, Levante EMV, 1990.
- ARIÑO, A. (1992): *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- ARIÑO, A. (1993): *El calendari festiu a la València contemporània (1750-1936)*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993.
- ARPAL, J. (1985): «Solidaridades elementales y organizaciones colectivas en el País vasco (Cuadrillas, txokos, asociaciones)», en P. Bidart, ed., *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque. Colloque*, Bayona, Univer-

- sité de Pau et des Pays de l'Adour, 1985, pp. 129-154.
- AURELL, M.; DUMOULIN, O.; THE-LAMON, F. eds. (1992): *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, Ruán, Université de Rouen, 1992.
- BARRERA, A. (1990): «Rituales colectivos, sociabilidad e identidad en Puente Genil (Córdoba)», en Cucó-Pujadas (1990), pp. 187-198.
- BERNAL, A. M. Y J. LACROIX (1975): «Aspects de la sociabilité andalouse. Les associations sevillanes (XIXe-XXe s.)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XI, 1975, pp. 435-507.
- BENAUL, J. M. (1981): «Industrialització i moviment obrer a Sabadell, 1840-1868», *Estudi General*, I-1, 1981, pp. 187-197.
- BONET CORREA, A. (1987): *Discursos leídos ante la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1987.
- BOSCH, A. (1991): *Els ateneus de Catalunya 1854-1990*, Barcelona, Federació d'Ateneus de Catalunya, 1991.
- BOTREL, J.-F. (1998): «Las miradas del hispanismo francés sobre la España contemporánea (desde 1868)», *Ayer*, 31, 1998, pp. 59-82.
- BOZON, M. (1984): *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province. La mise en scène des différences*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1984.
- BREY, G. (1989): «Aproximación a la sociabilidad popular en las ciudades gallegas (1833-1914)», *Estudios de Historia Social*, 50-51, 1989, pp. 223-242.
- BURKE, P. (1991): *La cultura popular en la Europa moderna* [1978], Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- BURKE, P., ed. (1993): *Formas de hacer Historia* [1991], Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- CANAL, J. (1992): «La sociabilidad en los estudios sobre la España contemporánea», *Historia Contemporánea*, 7, 1992, pp. 183-205.
- CANAL, J. (1993a): «Sociabilidades políticas en la España de la Restauración: el carlismo y los círculos tradicionalistas (1888-1900)», *Historia Social*, 15, 1993, pp. 29-47.
- CANAL, J. (1993b): «El concepto de sociabilidad en la historiografía contemporánea (Francia, Italia y España)», *Siglo XIX*, 13, 1993, pp. 5-25.
- CANAL, J. (1995a): «La storiografia della sociabilità in Spagna», *Passato e presente*, 34, 1995, pp. 151-163.
- CANAL, J. (1995b): «Dal circolo alla piazza. La sociabilità politica legitimista nella Spagna mediterranea tra Otto e Novecento», *Memoria e Ricerca*, 5, 1995, pp. 47-64.
- CANAL, J. (1997): «Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano», *Historia Social*, 29, 1997, pp. 47-72 y 129-143.
- CANAL, J. (1998): *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)*, Vic, Eumo Editorial, 1998.
- CAPDEVILA, J. y A. GARCIA LARIOS, eds. (1997): *La festa a Catalunya. La*

- festa com a vehicle de sociabilitat i d'expressió política*, Barcelona, Coordinadora de Centres de Parla Catalana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- CARBONELL, J., ed. (1998): *Els orígens de les associacions corals a Espanya (s. XIX-XX)*, Barcelona, Oikos-Tau, 1998.
- CARO, D. (1996-1997): «La impronta jacobina del liberalismo radical en Andalucía (1820-1873): una aproximación desde la sociabilidad política», *Trocadero*, 8-9, 1996-1997, pp. 199-211.
- CARRASCO, R., ed. (1991): *Solidarités et sociabilités en Espagne (XVIe-XXe siècles)*, en *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 436, 1991.
- CASTELLS, L. (1995): *La historia de la vida cotidiana*, en *Ayer*, 19, 1995.
- CASTELLS, L., ed. (1999): *El Rumor de lo Cotidiano. Estudios sobre el País Vasco Contemporáneo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1999.
- CASTILLO, S., ed. (1994): *Solidaridad desde abajo. Trabajadores y Socorros Mutuos en la España Contemporánea*, Madrid, UGT, 1994.
- CASTILLO, S. y J. M.<sup>a</sup> ORTIZ DE ORRUÑO, coords. (1998): *Estado, protesta y movimientos sociales*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1998.
- CAUSARANO, P., coord. (1991): «Sociabilità e associazionismo in Italia: anatomia di una categoria debole», *Passato e presente*, 26, 1991, pp. 17-41.
- COMAS D'ARGEMIR, D., I. BODOQUE, S. FERRERES y J. ROCA (1990): *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de les classes populars (1900-1960)*, Barcelona, Alta Fulla, 1990.
- CORTÉS, J. (1993): «La sociabilitat i l'associacionisme contemporanis: casinos, cercles i ateneus. Un itinerari arxivístic», *Taller d'Història*, 2, 1993, pp. 21-26.
- CUCÓ, J. (1991): *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1991.
- CUCÓ, J. (1995): *La amistad. Perspectiva antropológica*, Barcelona, Icaria-Institut Català d'Antropologia, 1995.
- CUCÓ, J. y J. J. PUJADAS, eds. (1990): *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1990.
- CUCÓ, J. (dir.), A. ARIÑO, I. DE LA CRUZ, P. LUZ y F. ROS (1993): *Músicos y festeros valencianos*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1993.
- CHARLE, C., ed. (1993): *Histoire sociale, histoire globale?*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 1993.
- CHARLE, C., J. LALOUETTE, M. PIGNET y A.-M. SOHN, eds. (1998): *La France démocratique (combats, mentalités, symboles). Mélanges offerts à Maurice Agulhon*, París, Publications de la Sorbonne, 1998.
- DAUGE, S. (1995): *Les sociabilités modernes à Barcelone 1833-1844*, Université de Paris-I-Sorbonne, mémoire de DEA, inédita, 1995.
- DOSSE, F. (1987): *L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, París, La Découverte, 1987.

- DOSSE, F. (1992): «La historia contemporánea en Francia», *Historia Contemporánea*, 7, 1992.
- DRIESSEN, H. (1983): «Male sociability and rituals of masculinity in Rural Andalusia», *Anthropological Quarterly*, 56-3, 1983, pp. 125-133.
- DUARTE, À. (1992): *Possibilistes i federals. Política i cultura republicanes a Reus (1874-1899)*, Reus, Associació d'Estudis Reusencs, 1992.
- DUARTE, À. (1993): «La Liga Republicana Española en la Argentina: política y sociabilidad (1903-1907)», *Anuario del IEHS*, VIII, 1993, pp. 307-344.
- DUARTE, À. (1998): *La república del emigrante. La cultura política de los españoles en Argentina (1875-1910)*, Lérida, Milenio, 1998.
- ESCALERA, J. (1987): «Asociaciones para el ritual. Asociaciones para el poder: Hermandades y Casinos», en M. Luna Samperio, ed., *Grupos para el ritual festivo*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1987, pp. 123-153.
- ESCALERA, J. (1988): «El tópico de la debilidad asociativa andaluza desde la antropología social: El caso del Aljarafe», *Revista de Estudios Andaluces*, 11, 1988, pp. 87-108.
- ESCALERA, J. (1990a): *Sociabilidad y asociacionismo: Estudio de Antropología social en el Aljarafe sevillano*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1990.
- ESCALERA, J. (1990b): «Casinos, peñas, estructura social y poder local», en Cucó-Pujadas (1990), pp. 233-253.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (1996): «Los primeros cafés en España (1758-1808): nueva sociabilidad urbana y lugares públicos de afrancesamiento», en J.-R. Aymes, ed., *L'image de la France en Espagne pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle-Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1996, pp. 63-82.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (1998): «Un país de individualistas insociables. Concepto, léxico y percepción de la sociabilidad en el discurso regeneracionista de fines del siglo XIX», en *IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea: En torno al «98»*, Sevilla 1998, inédito.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (1999): «Individualismo y comunitarismo en el 98 vasco», *Cuadernos de Alzate*, 19, 1999, pp. 5-34.
- FERRER BENIMELI, J. A. (1989): «Introducción», en *Masonería, política y sociedad*, vol. I, Zaragoza, CEHME, 1989, pp. IX-XVI.
- FRANÇOIS, É., ed. (1986): *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850)*, París, Recherche sur les Civilisations, 1986.
- GABRIEL, P. (1992a): «Espacio urbano y articulación política popular en Barcelona, 1890-1920», en J.-L. García Delgado, ed., *Las ciudades en la modernización de España. Los decenios interseculares*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 61-94.
- GABRIEL, P. (1992b): *Lluchmajor i les*

- associacions populars i obreres, 1866-1916*, Lluçmajor, Ajuntament de Lluçmajor, 1992.
- GABRIEL, P. (1993): «Sociabilidad obrera y popular y vida política en Cataluña 1868-1923», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 17-18, 1993, pp. 108-124.
- GEAS (Grupo de Estudios de Asociacionismo y Sociabilidad) (1998): *España en sociedad. Las asociaciones a finales del siglo XIX*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1998.
- GEMELLI, G. y M. MALATESTA, eds. (1982): *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Milán, Feltrinelli, 1982.
- GUEREÑA, J. L. (1989a): «Una aproximación a la sociabilidad popular: el caso de Asturias bajo la Restauración (1875-1900)», *Estudios de Historia Social*, 50-51, 1989, pp. 201-222.
- GUEREÑA, J. L. (1989b): «Fuentes para la historia de la sociabilidad en la España contemporánea», *Estudios de Historia Social*, 50-51, 1989, pp. 273-305.
- GUEREÑA, J. L. (1991a): «L'espace associatif dans l'Espagne de la Restauration», en Carrasco (1991), pp. 335-358.
- GUEREÑA, J. L. (1991b): «Las Casas del Pueblo y la educación obrera a principios del siglo XX», *Hispania*, 178, 1991, pp. 645-692.
- GUEREÑA, J. L. (1991c): «Hacia una historia socio-cultural de las clases populares en España (1840-1920)», *Historia Social*, 11, 1991, pp. 147-164.
- GUEREÑA, J. L. (1993): «Un nouveau territoire de l'histoire sociale? L'éducation populaire en question», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 17-18, 1993, pp. 108-124.
- GUEREÑA, J. L. (1994), «El espacio mutualista en la sociabilidad popular de la Restauración (1875-1900). El ejemplo asturiano», en Castillo (1994), pp. 205-224.
- GUEREÑA, J. L. y A. TIANA, eds. (1989): *Clases populares, cultura, educación. Siglos XIX-XX*, Madrid, Casa de Velázquez-UNED, 1989.
- HUARD, R. (1982): *La préhistoire des partis. Le mouvement républicain en Bas-Languedoc, 1848-1881*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1982.
- IM HOF, U. (1993): *La Europa de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1993.
- XI *Jornades d'Estudis Històrics Locals. Espai i temps d'oci a la història*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics-Universitat de les Illes Balears, 1993.
- JOST, H.-U., ed. (1986): *Sociétés et sociabilité au XIXe siècle*, en *Études et mémoires de la section d'histoire de l'Université de Lausanne*, V, 1986.
- LAGOUTTE, N. (1993): «El Cercle del Liceu: exemple de sociabilitat burgesa, urbana i formal a la Barcelona del segle XIX», *L'Avenç*, 169, 1993, pp. 54-57.
- LECUYER, M. C. (1989): «Algunos aspectos de la sociabilidad en España

- hacia 1840», *Estudios de Historia Social*, 50-51, 1989, pp. 145-159.
- LEMÉNOREL, A., ed. (1997): *La rue, lieu de sociabilité?*, Ruán, Université de Rouen, 1997.
- LOUSADA, M. A. (1995): *Espaços de sociabilidade em Lisboa, finais do século XVIII a 1834*, Lisboa, tesis doctoral inédita, Universidade de Lisboa, 1995.
- MAIULLARI, M. T., ed. (1990): *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII e XIX secolo*, Turín, Fondazione Luigi Einaudi, 1990.
- MALATESTA, M. (1982): «La sociabilità di Maurice Agulhon», en Gemelli-Malatesta (1982), pp. 59-72.
- MALATESTA, M. (1988): «La storiografia della sociabilità negli anni Ottanta», *Cheiron*, 9-10, 1988, pp. 7-18.
- MALATESTA, M. (1992): «Il concetto di sociabilità nella storia politica italiana dell'Ottocento», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, 1992, pp. 59-71.
- MALATESTA, M. (1993): «La democrazia al circolo», en M. Agulhon, *Il salotto, il circolo e il caffè. I luoghi della sociabilità nella Francia borghese (1810-1848)*, Roma, Donzelli, 1993, pp. VII-XVI.
- MARTÍN DÍAZ, E. (1990): «Las asociaciones andaluzas en Cataluña y su función de reproducción de la identidad colectiva», en Cucó-Pujadas (1990), pp. 255-268.
- MARFANY, J.-LL. (1993): «El lleure dels catalanistes», *L'Avenç*, 171, 1993, pp. 56-61.
- MAURICE, J. (1989): «Propuestas para una historia de la sociabilidad en la España contemporánea», *Estudios de Historia Social*, 50-51, 1989, pp. 133-143.
- MAURICE, J., B. MAGNIEN y D. BUSSY GENEVOIS (1990): *Peuple, mouvement ouvrier, culture dans l'Espagne contemporaine*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1990.
- MERIGGI, M. (1989): «Associazionismo borghese tra '700 e '800. Sonderweg tedesco e caso francese», *Quaderni Storici*, 71, 1989, pp. 589-627.
- MERIGGI, M. (1992): *Milano borghese. Circoli ed élites nell'Ottocento*, Venecia, Marsilio, 1992.
- MORALES, M. (1989): «La sociabilidad popular en Málaga, 1840-1874: de la tutela burguesa a la afirmación de una identidad diferenciada», *Estudios de Historia Social*, 50-51, 1989, pp. 243-271.
- MORALES, M. (1994): «La Gloriosa en Málaga: del clamor revolucionario al fracaso de las expectativas populares», *Baetica*, 16, 1994, pp. 395-413.
- MORENO, I. (1972): *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*, Madrid, Siglo XXI, 1972.
- MORENO, I. (1974): *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974.
- MORENO, I. (1985): *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

- PÉCOUT, G. (1993): «Le regard de l'historiographie italienne», *Magazine littéraire*, 307, 1993, p. 56.
- PEREIRA, J. (1988): «La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII», en Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 223-254.
- PLATA, F. (1989): «Asociacionismo masculino y rituales festivos en la campiña cordobesa: una aproximación», en C. Álvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra, eds., *La religiosidad popular*, III, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 544-556.
- «Plazas» et sociabilité en Europe et Amérique latine. *Colloque*, París, Diffusion de Boccard, 1982.
- PROST, A. (1997): «Sociale et culturelle indissociablement», en J.-P. Rioux y J.-F. Sirinelli, dirs., *Pour une histoire culturelle*, París, Le Seuil, 1997.
- PUIGVERT, J. M. (1990): *La parròquia rural a Catalunya (Segles XVIII-XIX, Bisbat de Girona)*, 2 vols., tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1990.
- PUIGVERT, J. M. (1996): «La cultura «popular» en la Europa rural del antiguo régimen», *Noticario de Historia Agraria*, 12, 1996, pp. 175-187.
- PUJADAS, J. J. (1990): «Identidad étnica y asociacionismo en los barrios periféricos de Tarragona», en Cucó-Pujadas (1990), pp. 307-323.
- PUJADAS, X. y C. SANTACANA (1992): «Del barrio al estadio. Aspectos de la sociabilidad deportiva en Cataluña en la década de los años treinta», *Historia y Fuente Oral*, 7, 1992, pp. 31-45.
- RALLE, M. (1989): «La sociabilidad obrera en la sociedad de la Restauración (1875-1910)», *Estudios de Historia Social*, 50-51, 1989, pp. 161-199.
- RAMOS MARTÍN, F. (1991): «La sociabilidad rural en la comarca Arratia-Nervión: continuidad, jerarquía y conflicto (siglo XVIII)», *Cuadernos de Sección Historia-Geografía*, 18, 1991, pp. 73-96.
- RENOM, M., «Sociabilité, socio-économie et espace urbain. Sabadell de la fin du XVIIIe s. à la moitié du XIXe s.», en Leménorel (1997), pp. 73-82.
- RIDOLFI, M. (1989): *Il partito della Repubblica. I repubblicani in Romagna e le origini del PRI nell'Italia liberale (1872-1895)*, Milán, Franco Angeli, 1989.
- RIDOLFI, M. (1990): *Il circolo virtuoso. Sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'Ottocento*, Florencia, Centro Editoriale Toscano, 1990.
- RIDOLFI, M. (1992): *Il PSI e la nascita del partito di massa, 1892-1922*, Roma, Laterza, 1992.
- RIDOLFI, M. (1993): «Storia sociale e «rifondazione» della storia politica», *Italia contemporanea*, 192, 1993, pp. 529-542.
- RIDOLFI, M. (1999): *Interessi e passioni. Storia dei partiti politici italiani tra*

- l'Europa e il Mediterraneo*, Milán, Bruno Mondadori, 1999.
- RIQUER, B. DE, (1992): «Los límites de la modernización política. El caso de Barcelona, 1890-1923», en J. L. García Delgado, ed., *Las ciudades en la modernización...*, pp. 21-60.
- RIQUER, B. DE, (1994): «La societat catalana en temps de Santiago Rusiñol», en C. Serrano y M.-C. Zimmermann, eds., *Santiago Rusiñol et son temps*, París, Éditions Hispaniques, 1994, pp. 9-29.
- ROBIN, C. N. (1991): «La nouvelle sociabilité sportive en 1900. Les clubs cyclistes», en Carrasco (1991), pp. 391-401.
- RUBIO JIMÉNEZ, J. (1994). «Sociabilidad urbana y cultura. El siglo XIX», en F. Bonamusa y J. Serrallonga, eds., *La sociedad urbana*, Barcelona, Asociación de Historia Contemporánea, 1994, pp. 199-232.
- RUIZ BALLESTEROS, E. (1998): *Mine-ría y Poder. Antropología Política en Riotinto*, Huelva, Diputación de Huelva, 1998.
- RÚJULA, P. (1997): «Entre el ocio y la política. Los casinos políticos como espacio de sociabilidad (1917-1937)», en P. Rújula, ed., *Entre el orden de los propietarios y los sueños de rebeldía. El Bajo Aragón y el Maestrazgo en el siglo XX*, Zagona, Grupo de Estudios Masinos, 1997, pp. 49-66.
- SALAÜN, S. (1990): *El cuplé (1900-1936)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, I. y R. VILLENA (1996): «Sociabilidad católica y ma-sonería: conflictos en torno al Corazón de Jesús en el umbral del siglo XX», en J. Ferrer Benimeli, ed., *La Masonería en la España del siglo XX*, I, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha-Cortes de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 59-73.
- SERRANO, C. (1989): «Cultura popular/cultura obrera en España alrededor de 1900», *Historia Social*, 4, 1989, pp. 21-31.
- SERRANO, C. (1991): «Le vin du prolétaire. Alcool et sociabilité ouvrière en Espagne à la fin du XIXe siècle», en Carrasco (1991), pp. 371-389.
- «Sociétés musicales et chantantes en Espagne (XIXe-XXe siècles)», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 20, 1994, pp. 31-140.
- SOLÀ, P. (1978): *Els ateneus obrers i la cultura popular a Catalunya (1900-1939)*. *L'Ateneu Enciclopèdic Popular*, Barcelona, La Magrana, 1978.
- SOLÀ, P. (1993): *Història de l'associacionisme català contemporani. Barcelona i les comarques de la seva demarcació, 1874-1966*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1993.
- SOLÀ, P. (1998): *Itineraris per la sociabilitat meridional catalana. L'associacionisme i la cultura popular a la demarcació de Tarragona (1868-1964)*, Tarragona, Diputació de Tarragona, 1998.
- THELAMON, F., ed. (1987): *Sociabilité, pouvoirs et société*, Ruán, Université de Rouen, 1987.
- THELAMON, F., ed. (1989): *Aux sources de la puissance: sociabilité et*

- parenté, Ruán, Université de Rouen, 1989.
- UCELAY-DA CAL, E. (1991): *Formas asociativas y grupales en la sociedad catalana. Una hipótesis de trabajo*, trabajo inédito presentado al Grup-Anàlisi Barcelona, 1991.
- UCELAY-DA CAL, E. (1993): «Els espais de sociabilitat: la parròquia, els «parroquians» i la qüestió de les clienteles», *L'Avenç*, 171, 1993, pp. 18-27.
- URÍA, J. (1992): «La taberna en Asturias a principios del siglo XX. Notas para su estudio», *Historia Contemporánea*, 5, 1992, pp. 53-72.
- URÍA, J. (1994a): «Ocio, espacios de sociabilidad y estrategias de control social: La taberna en Asturias en el primer tercio del siglo XX», en M. Redero, ed., *Sindicalismo y movimientos sociales. Siglos XIX y XX*, Madrid, UGT, 1994.
- URÍA, J. (1994b): «Ocio y tiempo libre en la sociedad rural asturiana. Apuntes para un diálogo entre historiadores y antropólogos», en *Perspectivas del Mundo Rural Asturiano*, Gijón, Grupo Encuentros en Torazo, 1994, pp. 199- 227.
- URÍA, J. (1996): *Una historia social del ocio. Asturias 1898-1914*, Oviedo, UGT, 1996.
- VALÍN, A. J. V. y C. DÍAZ MARTÍNEZ, eds. (1996): *Masonería Universal, una forma de sociabilidad. «Familia Galega», 1814-1996*, La Coruña, Fundación Ara Solís, 1996.
- VILLACORTA, F. (1997): «La vida social y sus espacios», en A. Fernández, ed., *Los fundamentos de la España liberal (1834-1900)*, Madrid, Espasa Calpe (*Historia de España Menéndez Pidal*), 1997, pp. 661-725.
- VOVELLE, M. (1985): *Ideologías y mentalidades [1982]*, Barcelona, Ariel, 1985.
- VOVELLE, M. (1993): *La découverte de la politique. Géopolitique de la Révolution française*, París, La Découverte, 1993.

# LOS ANIMALES MÍTICOS QUE PREDICEN EL CALENDARIO AGRARIO

PIERCARLO GRIMALDI  
UNIVERSIDAD DE TURÍN (ITALIA)

## ABSTRACT

EN ESTE ARTÍCULO SE ANALIZA LA FIGURA DEL OSO CARNAVALESCO COMO UN COMPLEJO MÍTICO-RITUAL DEL MUNDO CAMPESINO QUE ABRÍA EL CURSO DEL CICLO AGRARIO. EL SISTEMA SIMBÓLICO CAMPESINO SE ELABORABA A TRAVÉS DE UN SABER ESTRUCTURADO QUE LE PERMITIÓ CONSTRUIR UN SISTEMA FUERTE Y ESTABLE PARA ORIENTARSE. HOY EN DÍA LA REPRESENTACIÓN RITUAL DE ESTE ANIMAL MÍTICO HA CONTRIBUIDO A RENOVAR Y ACTUALIZAR EL SABER TRADICIONAL, Y DEBEMOS ENTENDERLO COMO UN MARCADOR DE RASGOS ÉTNICOS Y DE IDENTIDADES LOCALES.

1. El calendario ritual campesino tradicional ha contado con la presencia de numerosos animales míticos. Objetivo de este trabajo es analizar la figura del oso carnavalesco que tiene que ver con un complejo mítico-ritual que abre el curso del ciclo agrario y en torno a la cual la tradición ha estratificado un articulado sistema de fórmulas hecho de proverbios, conocimientos, ritos que gobiernan y dirigen el mundo campesino. La observación, la codificación y la interpretación de los comportamien-

tos rituales predichos de este animal mítico permiten al campesino prever y planear la evolución del ciclo agrario.

El saber folclórico establece en la noche entre el uno y el dos de febrero la fecha clave que gobierna el sistema calendario agrario. Exactamente, es la posición del astro en esta noche la que predice el inicio y la fortuna del ciclo agrario. El campesino observa el cielo y prevé la incipiente o tardía llegada de la primavera. En su observación, se ve asistido por un elaborado sistema de

creencias mágico-rituales. En particular, controla el comportamiento del oso mítico que en esta noche sale de la madriguera y escruta el cielo. Mediante un refrán, este animal indica las reglas que el campesino debe respetar para predecir la futura suerte de la granja. Se trata de un saber difundido por el área europea del cual se conocen muchas variantes, a veces aparentemente críticas, que se pueden sintetizar así: el oso sale de la madriguera y mira el cielo nocturno; si hay luna llena, vuelve a su refugio invernal y prolonga el letargo durante otros cuarenta días, si la luna está en novilunio, sale, sabedor de que el invierno ha acabado y ha comenzado la bella estación. Obviamente, la luna que condiciona el nuevo ciclo agrario depende de la luna de Pascua. Por lo tanto, el primer plenilunio de primavera determina en el calendario la posición de la celebración pascual. Una Pascua alta, incipiente (primera fecha posible el 22 de marzo), es el indicio de una buena estación, de una primavera precoz, mientras que una Pascua baja, tardía (última fecha posible el 25 de abril), anuncia con antelación un ciclo agrario hostil, una primavera fría, un invierno más largo y frío (cfr. Gaignebet, 1974; Gaignebet, Lajoux, 1985).

En conexión con el proverbio del oso del dos de febrero, que todavía encontramos difundido de modo homogéneo en territorio piemontés, está la presencia de la máscara del oso, pero también el culto de san Oso y la figura del hombre selvático. Así pues, nos encontramos frente a un estructurado

sistema simbólico en el cual se puede reconocer un aparato cognitivo que el saber campesino ha elaborado para afrontar estratégicamente, como acabamos de ver, la nueva temporada agraria<sup>1</sup>. Examinemos ahora en qué medida este animal mítico es aún reconocible en la Italia nord-occidental (Piemonte y Valle de Aosta) y en los Pirineos franceses de fin de siglo, áreas que hemos estudiado.

2. Las investigaciones de campo muestran cómo la figura del oso aparecía en el periodo carnavalesco y, en algunos casos, aún respeta el plazo tradicional del dos de febrero. En general, la *performance* ritual sigue un texto tradicionalmente codificado. La vestimenta del oso se realiza en un lugar oscuro, normalmente una bodega, lejos de miradas indiscretas, ya que la identidad de la persona que viste la piel ritual, debe permanecer en secreto. El oso es capturado por el cazador y llevado con cadenas por las calles de la población en el desfile del cortejo enmascarado. El animal se rebela de vez en cuando, intenta la fuga y asalta a las mujeres que asisten al espectáculo. Al final de la fiesta es domado por una bella joven que acepta bailar con él.

Todavía reconocemos activa esta estructura narrativa de la fiesta del oso, en la pedanía Urbiano de Mompantero, en la montaña Turinesa. Desde que se recuerda, el 31 de enero, los niños del pueblo iban de casa en casa gritando: "Fuera el oso" y se burlaban de la gente que salía, engañada por sus reclamos.

Al día siguiente, una persona del pueblo cuya identidad debía permanecer secreta, salía de los bosques de la montaña, disfrazada de oso. Dos cazadores lo perseguían y, después de haberlo capturado, lo llevaban con cadenas por las calles del lugar; la gente lo apaleaba sin contemplaciones en la espalda protegida con un acolchado y lo ridiculizaba. El oso visitaba los establos, donde lo esperaban las familias. Se le ofrecía vino, que bebía mediante un embudo o bien recogía en una bolsa que escondía bajo el traje de piel de cabra. El vino de la cuestación después era repartido entre los amigos que le habían ayudado en la representación. Finalmente, el oso hacía irrupción en el salón de baile y elegía a la joven muchacha que durante las danzas le habría amansado definitivamente.

Actualmente, la fiesta de san Oso, así la definen los habitantes, tiene lugar el domingo más próximo a la conmemoración tradicional y está menos estructurada que aquella de antaño, someramente descrita. La figura carnavalesca es denominada "san Oso", o bien "oso marino". En esta ocasión se recita el proverbio meteorológico del dos de febrero: "Si hace buen tiempo en san Oso, hace mal tiempo durante cuarenta días y una semana, si por el contrario hace mal tiempo en san Oso, hace buen tiempo durante cuarenta días y una semana". La clave de este proverbio permite sugerir una interpretación del crítico adjetivo "marino" con el cual es definido el oso. En la conciencia popular local aún aflora el relato de un

improbable oso procedente del mar, exactamente de Córcega, de ahí el término "marino". Nosotros creemos que la definición de "oso marino" más bien hace referencia al viento que los campesinos piemonteses llaman *marin*, al siroco que viene del mar, que realmente tiende a soplar a principios de febrero. Se trata de un viento caliente, húmedo, que derrite la nieve y trae consigo, en el aire, los primeros indicios de la nueva estación, despertando y agitando los sentidos humanos, los ritmos vitales, entorpecidos por el largo frío invernal. Todo campesino sabe bien que este anticipo repentino de la primavera no promete nada bueno ya que, el *marin* es presagio de nueva nieve y, al mismo tiempo, portador de enfermedades, tanto que los ancianos lo temen y cierran las ventanas cuando empieza a soplar. Este inesperado y brusco cambio de estación es por lo tanto engañoso, peligroso, y constituye el preludio de una continuación del invierno, exactamente como se hace patente en el comportamiento aparentemente críptico del oso del proverbio que abre el nuevo ciclo agrario.

El término "marino" también puede designar el nombre del santo homónimo como sugiere André Carénini cuando sostiene que "el oso Marino" de Mompantero remite a un acontecimiento paralelo en la otra vertiente de los Alpes, en Maurienne, "con la historia de san Marino, alimentado por osos y decapitado por los sarracenos" (1991: 75). Por otra parte, según Jacopo da Varazze, era tal la santidad de san Marino que

le permitía saciar y volver mansos a los animales salvajes: “En cierta ocasión, algunos monjes más jóvenes que estaban con él habían tendido una trampa a una osa que trataba de robar sus ovejas, y una noche la osa cayó presa en la trampa. El santo se levantó presintiendo lo que había sucedido y, una vez encontró a la osa, le dijo: - Qué has hecho, ¡pobrecita! Escapa, y no te dejes coger. La soltó y la puso de nuevo en libertad” (Varazze, 1995: 722). La misma leyenda áurea de santa Marina virgen parece remitirnos de nuevo al mismo sistema mítico-simbólico. Llevada por su padre a un monasterio, en su juventud, bajo la falsa apariencia de un chico llamado Marino, allí permaneció toda la vida. Inculpado injustamente de haber violado a una joven que esperaba un hijo, se declaró culpable y expulsado del monasterio se dedicó al cuidado del niño. Fue readmitido entre los monjes por la paciencia y la humildad demostrada y sólo a su muerte se dieron cuenta de que era una mujer y le rindieron todos los honores que no había tenido en vida (Varazze, 1995: 447-448).

Por tanto, la hagiografía acerca la figura de san Marino a la del oso, en una trama narrativa que, de algún modo, conecta a nuestro animal mítico a la figura del santo, presentándolo mientras libera al oso de las cadenas así como el domador del Mompantero. De igual forma, la ambigüedad de género que caracteriza la vida de santa Marina parece remitirnos de nuevo a la ambigüedad que subyace en el paradigma predictivo del dos de febrero.

Mucho más claro nos parece el acercamiento entre la máscara del oso y el santo homónimo, san Oso; el nexo está particularmente presente en el Valle de Aosta. Aquí se ha erigido la colegiata de san Oso en cuyo claustro, en sus muchos capiteles, se narran acontecimientos bíblicos y la historia de san Oso y están presentes algunas imágenes del oso. En el interior de la iglesia, en el coro, bellísimas misericordias nos ofrecen un bestiario medieval entre el cual todavía aparece el oso. El primer día de febrero es recordado san Oso, archidiácono de Aosta, protector de la tierra y en esta fecha se celebra una gran feria en la capital de provincia del valle.

El mundo campesino, por tanto, acerca y confunde el santo agreste de Aosta con el personaje del oso que sabe prever la llegada de la primavera. También en algunos valles montañosos próximos a la metrópoli turinesa varios proverbios confirman este nexo: “Si san Oso hace secar el camastro luego llueve”. En Balme, en el valle de Lanzo, el refrán aconseja que, si el tiempo es bueno, será conveniente poner la paja al sol para hacerla secar ya que san Oso todavía se esconderá durante 40 días (cfr. Canziani, Rohde, 1913: 78). Un testimonio precioso recogido en Sommariva del Bosco (Cuneo), nos proporciona una variante de este refrán clave y la práctica de un rito particular. Cuenta Giuseppe Strumia, nacido en el 1915, que “si el oso se peina en el día de san Oso, durante cuarenta días no lo hará más, ya que llueve, mientras que

si no se peina en el día señalado, durante cuarenta días seguidos se alisará el pelo y el tiempo será bueno". En el día de san Oso, cuenta un anciano campesino, además de hacer previsiones acerca del futuro del ciclo agrario, "era necesario beber y comer todo aquello que había, era necesario hacer el oso. Se caminaba a cuatro patas, sobre todo, se necesitaba beber mucho para hacer el baile del oso: uno saltaba sobre las espaldas de otro y, luego, con las piernas que colgaban era un oso que bailaba" (Casale, vol. I, 1994: 253-254).

También tenemos testimonio de una práctica ritual parecida a la de Mompantero en las colinas del Piemonte meridional, en la comunidad de Magliano Alfieri, situada en la frontera del astigiano. Este rito aún era practicado en el periodo entre las dos guerras mundiales. El hombre que personificaba al animal se recubría de mostaza y luego se revolcaba en un montón de plumas de gallina que se pegaban al cuerpo. Acompañado por un hombre que lo vigilaba con cadenas y palos, el oso no se dejaba domar fácilmente y se rebelaba continuamente. A veces, recorría las calles del lugar y los barrios acompañado de un carro tirado por caballos, en el cual se habían colocado algunos músicos.

En la misma indagación salen a la luz indicios relativos a un posible proceso al oso que, por otro lado, a menudo encontramos en los Carnavales más arcaicos. A la gente que participaba en la representación se le preguntaba si el oso debía ser sacrificado ó in-

dultado. Las jóvenes intercedían para que la vida del plantigrado fuese perdonada (Adriano, 1979: 35). Todavía en las colinas del Piemonte meridional, en Gabiano, el último lunes de Carnaval, un oso guiado por un domador daba vida a una cuestación por los campos recibiendo como obsequio huevos y otros productos de la granja que servían para una cena con la que se cerraba el periodo festivo (Calvo, 1992: 1-2). En Murazzano, una anciana recuerda que, hasta hace algunas décadas, los jóvenes buscaban un hombre dispuesto a dejarse emborrachar y a vestirse con la piel de vaca prestada por el carnicero local. Disfrazado de oso, era atado y arrastrado con cadenas por las calles del lugar y expuesto a las burlas de la gente. La fiesta terminaba con el baile del animal salvaje<sup>2</sup>. A las afueras de la metrópoli turinesa, en Volvera, el uno de febrero los quintos llevaban por las calles del pueblo un oso encadenado y acompañado por jóvenes disfrazados de mujer, a la busca de donativos. Ahora, la cuestación urbana, después de unos cincuenta años, ha sido recuperada (Porporato, 1994).

En el Valle de Aosta aún siguen activos algunos Carnavales que se desarrollan en la semana que precede a la Cuaresma en la *Combe Freide*, en particular en la población de Bosses (Cfr. Martellini, 1988; Sarteur, 1990; Albanese, 1995). En Saint-Christophe, en la pedanía Sorreley, situada a pocos kilómetros de Aosta, la mascarada de final de invierno presenta los mismos personajes del valle más célebre. En Villar de

Acceglio, en el alto valle Maira, el oso es un personaje importante del Carnaval retomado en 1988, después de algunos decenios de interrupción. En esta ocasión desfila con cadenas por las calles de la población intentando huir del cazador que lo persigue por las montañas circunstantes al pueblo, hasta la captura definitiva.

Un complejo sistema carnavalesco también era practicado en Bellino, una pequeña población de la alta montaña *cuneese*. Una multitud de personajes teatralizaba diferentes eventos en el curso de la semana que anticipaba la Cuaresma. El oso salía en los días que anteceden al martes de Carnaval. El personaje vestía "tanto con piel de cordero como con terrones musgosos cosidos o con aristas de trigo engarzadas en una tela de saco" y el rostro era recubierto con "un trapo negro con signos rojos vagamente diabólicos" (Defferre, 1976: 77-78). Junto a esta figura, hacía su aparición el hombre salvaje que, en el imaginario folclórico, era asociado a la máscara del oso. El martes de Carnaval por las calles de Bellino, se interpretaba la *badia*, *la beò*. Hasta principios de este siglo desfilaba también, en esta compañía de jóvenes, la figura del *salvage* (el salvaje), "vestido con piel de oveja con lana virgen y larga" (Defferre, 1976: 224). Vestía como el oso y como el oso escapaba de la vigilancia de los otros personajes, alejándose inútilmente por la montaña, donde era cazado. En Elva, en el alto valle Maira, en el 1569, la *badia* local fue a los confines de la comunidad a

recibir al obispo de Saluzzo al son de timbal y tambor; al regresar al pueblo, el cortejo vio aparecer *duo homines salvatici qui faciebant res signalatas* (De Angelis, 1987: 3, n. 5). También en las colinas de Belvedere Langhe encontramos huellas de la presencia del hombre salvaje carnavalesco. Carlo Barroero recuerda que, en los decenios que precedieron a la segunda guerra mundial, su padre revestía con hojas verdes un traje ordinario y luego, vestido de esa manera que sin duda nos vuelve a remitir a la figura del hombre de los bosques, participaba en el Carnaval del lugar<sup>3</sup>. En Roccabruna, el *Servanot*, una pequeña figura peluda y salvaje, parte integrante del imaginario colectivo de la montaña *cuneese*, conforta e integra la figura de san Oso que rige el refrán predictivo del dos de febrero, que aquí suena: *Se sant'Ursulo suleio la paja, i a ancara quaranta giur d'invernaia* (Si san Oso extiende la paja al sol todavía habrá cuarenta días de invierno)<sup>4</sup>. Las figuras del salvaje y del oso, en su comportamiento ritual, representan la relación y el choque profundo entre naturaleza y ser humano, entre selva y cultura; una confrontación que hoy ya no es fácil observar y reconstruir en el Piemonte nord-occidental pero que es aún evidente en las representaciones carnavalescas de los Pirineos franceses. En la Vallespir, el oso de Saint-Laurent-de-Cerdans, el de Arles-Sur-Tech y los hombres salvajes de Prats-de-Mollo, son capturados y conducidos con cadenas por el cazador y por el domador por las calles del pueblo. Durante las tres

*performances* rituales, estos personajes de la Candelera se rebelan y se comportan de modo salvaje agrediendo a las mujeres del pueblo. En particular, los hombres salvajes entran en las casas, a veces saltando por las ventanas después de haber escalado las plantas del edificio. Al final de la jornada, el oso y el hombre salvaje son definitivamente capturados y rasurados por el domador para luego caer muertos al suelo y finalmente resurgir domesticados e invitar al baile a una bella joven escogida de entre el gentío. Despojados de sus impulsos salvajes mediante la danza del rasurado, ya no buscan a la mujer para agredirla y forzarla como han hecho durante toda la jornada sino que, civilizados ya, se adecuan a los comportamientos sociales y culturales que regulan las relaciones entre los dos sexos.

Esto es en síntesis el rito pirenaico que se presenta muy estructurado y con otros varios personajes. Es interesante sobre todo la fase del rasurado porque permite comprender mejor e integrar la figura del oso tal como podemos observarla hoy en Italia donde el rito "de la barba" no está directamente relacionado con los disfraces carnavalescos del dos de febrero. En el Carnaval de Saint-Christophe, en el Valle de Aosta, algunos jóvenes disfrazados de barberos capturan a los espectadores y escenifican su rasurado sin interactuar con los dos osos que desfilan en una interminable cuestación por las calles de la pedanía, de casa en casa, comiendo y bebiendo en abundancia.

Lo que en última instancia parece interesante sea en este último Carnaval o en el pirenaico, sobre todo en el de Saint-Laurent-de-Cerdans, es la función erótico-orgiástica de la representación que no es confiada solamente al oso, sino también a otras máscaras. En Saint-Christophe, son las *Lanzette* las que, empuñando un bastón corto que termina con la cola de un caballo, agreden a las mujeres de todas las edades imitando explícitamente el acto sexual. En el área catalana dos máscaras que encarnan al viejo y la vieja, persiguen a las mujeres para introducir debajo del vestido una bolsa de agua que desprende un humo maloliente al que se reconoce la propiedad de hacerlas fértiles.

En el astigiano, en las noches que cierran el Carnaval, grupos de jóvenes pasan por las granjas dando vida a una cuestación a la busca de comida y vino y poniendo en escena, como compensación, un complejo teatro popular basado en el rasurado de un personaje. Éste intenta huir asustado por la aparición del barbero, el cual agita peligrosamente la navaja de afeitar hasta herirlo. Llegado a este punto, interviene el médico de la comitiva carnavalesca que extrae de los pantalones del enfermo una cinta de tela blanca, el "gusano solitario", que, en la inversión carnavalesca, representa el bajo vientre, la comida pantagruélica y excesiva de la transgresión.

3. El disfraz del oso, como hemos visto, tiene el objetivo fundamental de predecir el nuevo año agrario y, por lo

tanto, de permitir al hombre dar un sentido estratégico a su trabajo, a la comprensión del futuro, a su precaria relación con la naturaleza. En torno a este importante cuadro simbólico el campesino ha elaborado un saber estructurado y complejo de tradición oral y gestual, hasta el punto de constituir un sistema comunicativo fuerte y estable del cual extraer informaciones para orientarse. Un sistema mnemotécnico y una enciclopedia tribal que, como hemos visto, permite al individuo de año en año recuperar el mito del oso, a través de la observación de la luna y de sus reglas, los proverbios, las leyendas y el regreso de la fiesta. La misma celebración religiosa de san Oso, elaboración sincrética de este mito agreste, contribuye a renovar este complejo saber tradicional.

Por último, hay otro aspecto de este sistema mnemotécnico que nos parece hasta ahora poco indagado y sobre el cual podría ser útil formular una primera hipótesis que será desarrollada en un futuro. Con este propósito, como ya se ha dicho, hemos intentado destacar los rasgos morfológicos fundamentales del rito del oso ya que nos parece que un análisis en este sentido puede permitir una mayor comprensión de la función del rito.

La hipótesis que pretendemos proponer a discusión es que el devenir del rito conserva y produce en el interior de su desarrollo repetitivo, de sus secuencias rituales, una serie de variantes que pueden ser distintas de un pueblo a otro, de año en año, y que indican en cada caso contenidos específicos, indi-

caciones de sentido que permiten integrar, corregir y actualizar el mensaje general. De esta manera, el rito se convierte efectivamente en el marcador de rasgos étnicos, de especificidades culturales, de identidades locales. Por otro lado, con estas variantes, el rito de un lado se hace más críptico ya que abandona la narración codificada, la trama textual que todos conocen, que todos esperan ver, para integrarlo con indicaciones específicas no siempre comprensibles y al mismo tiempo, de otro modo, llega a ser más transparente ya que los rasgos particulares integran, explican, la narración mítica canónica.

La misma elección de los actores adquiere una relevancia estratégica para los fines del mensaje ritual. Las personas que visten la ropa del oso, del domador y del cazador son elegidos en el interior de la comunidad entre aquellos que mejor conocen y saben interpretar el saber tradicional traduciéndolo a la práctica ritual. En este sentido, pueden ser considerados casi como un tipo de "sacerdotes" que "ofician" un rito haciendo de algún modo más transparente, participando activamente y "creativamente" en la transmisión y en la elaboración de la "narración tribal". En otras palabras, los personajes de la fiesta se comportan como oráculos que a través del comportamiento ritual proporcionan indicaciones, respuestas para que la gente del lugar pueda "adivinar" el futuro, descodificar el mensaje simbólico para afrontar con menor incertidumbre el nuevo ciclo agrario, con el fin de formular una estrategia para el futuro.

Entre los muchos ejemplos que podríamos proponer, intentaremos presentar uno que nos lleve de nuevo al asunto de estas jornadas, concerniente a los dragones y a los santos. Se trata de un acontecimiento relativo al uso de un objeto ritual que la gente de Borgomanero, en el *vercellese*, llevaba en procesión durante los tres días de las Rogativas. Entre los objetos devocionales, estaba presente una lanza en cuya cima había representado un dragón (*l'üslassiu*) con la cola y las alas móviles. En la lengua, también móvil, tenía atado "un haz de trigo verde, que después era enterrado en un campo al final de las Rogativas" (Ramponi, 1947: 163). Los dos primeros días la imagen era llevada en procesión por los campos con la cola y las alas dirigidas hacia arriba mientras que el tercer día el dragón desfilaba con la cola y las alas agachadas, vencido por las plegarias y por las bendiciones. Esta descripción es lo que

queda de una práctica ritual que hay que estudiar con más profundidad. Probablemente, las alas y la cola del dragón eran agachadas por adelantado o con retraso en función de la mayor o menor participación de la gente en los tres días de las Rogativas, de la intensidad de las oraciones y, sobre todo, en función de la fecha móvil de la Pascua. De hecho, el día de la resurrección de Cristo puede ser como última fecha posible el 25 de abril, cuando empiezan las Rogativas llamadas de San Marcos. La Pascua baja era, para el mundo campesino, premonitoria de un ciclo agrario negativo. Así pues, es posible que aproximándose la Pascua a la celebración de San Marcos, fuese más difícil combatir al dragón y por tanto fuesen necesarias más plegarias, más bendiciones, más participación para hacerle bajar las alas (Zanetta, Chironi Temporella, 1988: 146 y 172-173) (foto 1 y 2).



Foto 1. Dragón procesional con alas y cola levantadas. Borgomanero, Iglesia Colegiata de san Bartolomeo. Cofradía del SS. Sacramento.



Foto 2. Dragón procesional con alas y cola bajadas. Borgomanero, Iglesia Colegiata de san Bartolomeo. Cofradía del SS. Sacramento.

Así, pues, es necesario llevar a cabo un profundo y analítico trabajo de reconstrucción del desarrollo de la fiesta para captar si el comportamiento del oso y del domador o bien, en el caso recién examinado, la intervención del portador del dragón, pueden ser analizados como indicadores del desarrollo del ciclo agrario. Sólo así será posible entender mejor cómo y en qué medida el campesino llega a codificar y a interpretar la *performance* ritual. Una provechosa línea de investigación para verificar tal hipótesis deberá orientarse a reconocer los años en los que el oso o un personaje carnavalesco que actúa como chivo expiatorio, serán, al acabar la fiesta, indultados o condenados a morir para comprender si la decisión está en relación a la aparición tardía o precoz del primer plenilunio de primavera que determina la fecha móvil de la luna de Pascua. En otras palabras, verificar si la condena a muerte del animal mítico coincide más bien con una Pascua baja, y por tanto precaria, permitiendo superar con el sacrificio el futuro negativo, o si el indulto está relacionado con un ciclo agrario que la Pascua precoz hace positivo. Del mismo modo, será útil integrar estas informaciones con la observación del frasear ritual del oso y de su domador. De hecho, es posible considerar que el hombre que conduce al animal con cade-

nas y controla la fuerza salvaje, lo apoya y lo apalea en función del éxito final de la *performance*.

En este contexto, también se está tratando de explicar el aspecto erótico y orgiástico que representa el profundo choque entre naturaleza/hombre, entre salvaje/cultura, que caracteriza la salida del oso carnavalesco, entendido como "medio" para hacer que la población participe de forma más placentera y divertida en la fiesta y recuerde más fácilmente el relato.

En síntesis, nos parece que estas primeras conjeturas han de ser profundizadas a la luz de un trabajo analítico de comparación de los acontecimientos carnavalescos referentes a la salida del oso lunar. Un trabajo largo y costoso que presenta muchas dificultades ya que la trama ritual que hoy podemos reconstruir se presenta ya fuertemente agotada, descontextualizada y refuncionalizada. Los mismos actores que interpretan la *performance* son, sobre todo, personas que viven con mayor intensidad los ritmos de la sociedad compleja y por tanto no son ya los portadores de aquella cultura oral que anualmente producía y reproducía aquel complejo sistema informativo que estaba en la base de las estrategias agrarias del mundo campesino.

*Traducción:*

*María Dolores Navarro Sanmartín*

## Notas

<sup>1</sup> La importancia simbólica del oso se hace patente en algunas normas y costumbres del *cuneese* (Pivano, 1929) relativas a los siglos XII y XIII en las que se muestra cómo este animal estaba entre las pocas cosas que se podían compartir con el señor local. Según el derecho consuetudinario, los hombres de Vico (Mondovi) deben al obispo de Asti, entre los tributos competentes, “la cuarta parte y la piel de cada oso matado” (p. 22); “los hombres de Valle Stura, de Bersezio hacia abajo, deben al marqués de Saluzzo una serie de prestaciones como por ejemplo el primer halcón de cada nidada; la tercera parte de cada oso matado en el valle...”

(p. 26); “los hombres de Valle Maira, del río Breissino hacia arriba, deben al marqués de Saluzzo ... una porción (“tactum”) de cada oso o cabra montés matada...” (p. 29).

<sup>2</sup> Informadora Maria Camilla, profesora, nacida en el 1925 en Murazzano (Cn), donde vive (Ugona, 1993).

<sup>3</sup> Informador Carlo Barroero, campesino, nació y vivió en Belvedere Langhe (Cn) (1910-1991).

<sup>4</sup> Informadoras Anna y Maddalena Aimar, nacidas en Roccabruna (Cn) respectivamente en el 1921 y en el 1917.

*Bibliografía*

- ADRIANO, Antonio (1979), *Altre maschere dell'albese*, "Verde", III, 1, pp. 34-35.
- ALBANESE, Paola (1994), *Il carnevale tradizionale in Val d'Aosta: il caso della Comba Freide*, tesis de licenciatura en Historia de las Tradiciones Populares, Facultad de Magisterio, Universidad de Turín.
- CANZIAN, i ESTELLA - ROHDE, Eleanor (1913, 1917, 1993), *Piedmont*, London, Chatto & Windus.
- CALVO, Anna (1992), *Riti carnevaleschi monferrini*, memoria del curso de Historia de las Tradiciones Populares, Facultad de Magisterio, Universidad de Turín.
- CARÉNINI, André (1991), «Frontières mouvantes et espace sauvage: aux sources de l'imaginaire populaire en milieu alpin», en Bonnet, Joceline-Carénini, André (eds.), *Frontières visibles ou invisible. L'Europe des régions ou des aires culturelles*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, pp. 67-78.
- CASALE, Laura (1994), *Il calendario cerimoniale contadino: il caso di Sommariva del Bosco*, Vol. I-II, tesis de licenciatura en Historia de las Tradiciones Populares, Facultad de Magisterio, Universidad de Turín.
- DE ANGELIS, Almerino (1987), *I documenti della Bahio conservati nell'archivio comunale de Sampeyre (1698-1962)*, Sampeyre, Asociación Soulestrelh.
- DEFERRE, Matilde (1976), *Ruolo e significato psicologico e sociale de una festa in una comunità montana*, tesis de licenciatura en Psicología social, Facultad de Magisterio, Universidad de Turín.
- GAIGNEBET, Claude (1874), *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Paris, Payot.
- GAIGNEBET, Claude-LAJOUX, Jean-Dominique (1985=1986), *Art profane et religion populaire au moyen age*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LAJOUX, Jean-Dominique (1996), *L'homme et l'ours*, Grenoble, Glénat.
- MARTELLINI, G. (1988), *Fine del letargo*, "Bell'Italia", III, 22, pp. 85-91.
- PIVANO, S. (1929), *Antichi usi e consuetudini del Cuneese, dell'Albese e del Monregalese*, Turín, Miglietta; separata del vol. CXI de la "Biblioteca de la Sociedad Histórica Subalpina".
- PORPORATO, Davide (1994), *L'orso di Volvera*, memoria del curso de Historia de las Tradiciones Populares, Facultad de Magisterio, Universidad de Turín.
- RAMPONI, C. (1947), *Il drago processionale delle Rogazioni novaresi*, "B.S.P.N.", pp. 154-164.
- SARTEUR, Daniela (1990), *Enarpa, desarpa e bataille de reines*, tesis de licenciatura en Sociología urbana y rural, Facultad de Magisterio, Universidad de Turín.
- UGONA, Manuela (1993), *Il calenda-*

*rio rituale contadino. Il ciclo della vita in una comunità dell'alta Langa*, tesis de licenciatura en Historia de las Tradiciones Populares, Facultad de Magisterio, Universidad de Turín.

VARAZZE (da) Iacopo (1995), *Legenda aurea*, Turín, Einaudi.

ZANETTA, Piero-CHIRONI TEMPORELLI, Laura (1988), *Le confraternite di Borgomanero*, Borgomanero, Lito-press.



# EL CULTO A SAN ANTONIO Y SU LEYENDA EN EUROPA

PHILIPPE WALTER  
UNIVERSIDAD DE GRENOBLE

## ABSTRACT

EL CULTO Y LA LEYENDA DE SAN ANTONIO EN EUROPA SE NOS PRESENTA COMO UN PROCESO DE CONSTRUCCIÓN CULTURAL SURGIDO DE LA SIMBIOSIS ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE, Y ENTRE LOS RITOS POPULARES Y EL CRISTIANISMO. A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN ORAL Y ESCRITA, PODEMOS ENTENDER CÓMO SE HA IDO EDIFICANDO LA IMAGEN DE UN SANTO A PARTIR DE SUS RASGOS MITOLÓGICOS PRIMITIVOS. SE DEBE PRESTAR ATENCIÓN TANTO A LOS ASPECTOS CULTOS COMO POPULARES PARA COMPRENDER EN TODA SU RIQUEZA SU REPRESENTACIÓN EN NUESTRA TRADICIÓN.

Estudiar el culto rendido a los santos en Europa siempre conduce a admitir que existen dos corrientes de formación: una relacionada con la tradición oral, de origen popular y folklórico, y otra, relacionada con la cultura escrita, de origen culto y clerical. Estas dos corrientes coexisten muy a menudo, pero no se explican del mismo modo. La corriente culta se analiza a través de los textos hagiográficos y de todos los testimonios escritos acerca del santo, mientras que la corriente popular hunde sus raíces en el alma de los pueblos y en los ritos seculares que

suelen ser prácticas rituales arcaicas cristianizadas.

El personaje de san Antonio no es ninguna excepción. San Antonio existe a través de textos hagiográficos dignos de respeto, cuya larga tradición escrita se remonta al siglo IV. Pero también existe en una veneración popular que se mantiene viva en numerosas regiones de Europa continental, especialmente en España. Es necesario distinguir la vida y el culto de este santo para captar correctamente todos sus aspectos populares o cultos, folclóricos o propiamente clericales.

## LA LEYENDA DE SAN ANTONIO

*Los escritos hagiográficos*

Numerosos relatos hagiográficos tienen por objeto a san Antonio. La fuente más antigua de la que disponemos es la *Vita Antonii* de san Atanasio, obispo de Alejandría en el siglo IV, contemporáneo y amigo de Antonio<sup>1</sup>. Este documento, del que existe versión copta, siria, armenia, geórgica, etíope y eslava<sup>2</sup> es, al fin y al cabo, “el resultado de un encuentro entre el Oriente y el Occidente cristiano”. Dirigiéndose a un público latino, Atanasio describía el modelo de las virtudes cristianas orientales. Es probable que le encargaran la Vida de Antonio monjes occidentales que le conocieran por sus estancias en Trèves y en Roma. De hecho, el prefacio de la hagiografía se dirige a ellos: “Una dura batalla, la que entabláis con los monjes de Egipto, al sugeriros iguales, o incluso superiores en vuestra ascesis virtuosa; porque también en vuestro país hay monasterios y es célebre el nombre de los monjes.”

Traducida al latín por Evagre de Antioquía<sup>3</sup> antes del año 373, la Vida de Antonio no tardó demasiado en dar frutos. Los monjes de Europa, que vieron en ella los principios fundamentales de la vida ascética, la acogieron con entusiasmo. Influyó profundamente en la concepción del monacato en Europa y, gracias a numerosas adaptaciones y reescrituras, se extendió por todas partes. Por ejemplo, en el siglo VIII en Irlanda, un monje llamado Félix imita la vida de Antonio redactando la bio-

grafía del ermitaño Guthlac (fallecido en el 714). En ella, los demonios arrastran al santo al infierno y a los pantanos. La vida ejemplar de Antonio se convirtió en poco tiempo en una suerte de referencia para todo el occidente cristiano. También incluye un verdadero testimonio de las primeras manifestaciones del monaquismo<sup>4</sup>, pero también de ciertos temas que se pueden calificar de míticos (las metamorfosis del diablo son el ejemplo mejor traído).

Este importante texto de la hagiografía cristiana se conoce a grandes líneas: Antonio nació en el año 251 en una aldea llamada Coma (que, en griego, significa “sueño profundo”), cercana a Heraclia, en Arcadia (Alto Egipto). Educado bajo las reglas cristianas por unos padres adinerados, pronto empieza a mostrar un acusado gusto por la soledad y el recogimiento. Huérfano a los dieciocho años, vende todos sus bienes tras escuchar el Evangelio y lega su dinero a los pobres. Instruido junto a ascetas, Antonio se decanta por el aislamiento para acabar eligiendo el camino del desierto<sup>5</sup>. Abundan los ataques del diablo, más conocidos bajo el nombre de tentaciones, y la trayectoria de Antonio está sembrada de emboscadas. El diablo tienta al joven Antonio, no sólo en forma de mujer de gestos impúdicos, sino también de espíritu de la fornicación, en forma de niño negro. El autor recuerda que “con el fin de hacer el mal, el diablo puede tomar fácilmente muchas otras formas”. Tiende sobre todo a transformarse en animales salvajes. El relato de Atanasio contiene

una importante demonología, y las encarnizadas luchas entre Antonio y el diablo representan dos tercios de la obra<sup>6</sup>. El santo, sin embargo, permanece impassible ante estos asaltos —manifestando así una virtud que en griego se llama *hèsychia*, y cuyo equivalente podría ser serenidad del justo—, sale siempre victorioso del combate contra Satán y, cuando flaquean sus fuerzas, Dios le reconforta<sup>7</sup>.

El resto de la vida de Antonio se centra en sus enseñanzas y en su poder de taumaturgo (curación de Fronton, de la joven de Busiris, de la virgen Policracia, de los poseídos...). La parte secular de la vida del ermitaño consiste principalmente en su intervención en la lucha contra el arrianismo, herejía lanzada por Arrio<sup>8</sup>. Antonio acude a Alejandría para refutarla. Se enfrenta entonces al martirio, durante la persecución de Maximino en el 311 y muere en el 356, tras haber alcanzado los 105 años de edad. Lo inhumarán dos de sus discípulos, Amatas y Macario, en el desierto de Tebaides. Su sepultura en el monte Quolzim se descubre en el 532, y sus restos abandonarán la tierra de Egipto en el 704, rumbo a Constantinopla.

### *Las leyendas de Antonio*

La *Vita Antonii* de Atanasio es el texto hagiográfico sobre este santo más antiguo que se conoce, pero en la Edad Media se difunden numerosas versiones de una leyenda de san Antonio que no

procede de Atanasio exclusivamente. Aún queda mucho que estudiar acerca de esta tradición legendaria. La versión de la vida de Antonio difundida por la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Voragine no contiene prácticamente nada del texto griego de Atanasio<sup>9</sup>. En realidad, se debe concebir la leyenda de un santo como una ola inestable de escrituras y reescrituras que sufren las vicisitudes de su adaptación a un entorno, a una lengua, a un contexto histórico<sup>10</sup>. Así, están ligados a la vida de Antonio diversos episodios posteriores cuyo carácter legendario no da lugar a dudas: el relato del descubrimiento (“invención”) de sus reliquias, el de su traslado de Egipto a Constantinopla, de allí a Dauphiné y finalmente a la abadía de Saint-Antoine-des-Champs. La historia de san Antonio, pues, se compone de varias aportaciones legendarias diferentes, que corresponden a varias etapas del desarrollo de su culto. Estudiaremos a continuación ese culto, haciendo hincapié una vez más en los rasgos distintos y mejor o peor conservados en las diversas regiones de Europa que mantienen vivo el recuerdo del santo.

### *RENDIR CULTO A SAN ANTONIO El nacimiento de un culto oficial*

Entre la muerte de Antonio (siglo IV) y el principio oficial del culto que se le rinde en Europa en el siglo XI hay siete siglos de vacío aparente que los historiadores no alcanzan a explicarse. A pesar de la enorme influencia de la *Vita*

*Antonii* como texto hagiográfico y como modelo de vida cristiana, hay que destacar que la Iglesia romana no instituyó un culto oficial a este santo antes del siglo XI. No es así en Oriente donde, desde el siglo V, San Eutimio, abad de Palestina, celebraba el día de san Antonio el 17 de enero. Y si el santo consta en el martirologio jeronimiano en Occidente en esa misma fecha<sup>11</sup>, es probablemente por influencia oriental.

De hecho, a partir del siglo XI, la figura de san Antonio no es ya solamente objeto de culto en Occidente, sino que suscita indirectamente la aparición de una orden monástica —los Antonianos— de la que se convierte en el santo patrón.

De todas maneras, es interesante observar cómo se desarrolla el culto occidental a san Antonio en Europa a partir del siglo XI. Existen varias explicaciones para este fenómeno: una es legendaria, la otra más bien histórica.

La versión legendaria se halla en el *Antoniane* de Aymar Falco, a quien preocupaba sobremanera el dar a los Antonianos un origen maravilloso digno de la grandeza de la orden. Al parecer, Josselin trasladó las reliquias de san Antonio en el año 1070 de Constantinopla a Dauphiné. Josselin, que se hallaba en peregrinación a Tierra Santa, era heredero de su padre Guillermo, apodado el Cornudo, descendiente de los condes de Poitiers, barón del Viennois, Señor de Chateauneuf d'Albenc, de Motte Saint Didier y de otras tierras. De vuelta en el Dauphiné, Josselin emplea las reliquias como talismán en

sus expediciones de guerra con el fin de asegurarse la victoria. Las autoridades clericales se disgustan ante semejante uso, y le conminan a depositar las reliquias en un lugar digno de ellas. Josselin las deposita en la iglesia parroquial de Motte au Bois (o Motte saint Didier), burgo que tomaría rápidamente el nombre de Saint Antoine (hoy en día Saint-Antoine-l'Abbaye)<sup>12</sup>.

La versión histórica dice que las reliquias de san Antonio (verdaderas o falsas, aunque la Edad Media no reparase mucho en la autenticidad de estos restos) fueron cedidas por Guy de Borgoña, entonces arzobispo de Vienne y futuro papa que se llamaría Calixto II. Este mismo personaje, reñido con el obispo Hugo de Grenoble, consagró la iglesia de San Antonio y confirmó la autenticidad de las reliquias en 1119 con el consentimiento de Urbano II, con el fin de extender su poder espiritual y temporal en toda la región. La explicación histórica nos parece evidentemente más verosímil, puesto que inscribe el destino del santo en una red de influencias tanto políticas como religiosas que cuadra perfectamente con la compleja situación de la Edad Media, en la que religión y política se entremezclaron profundamente. En 1088, unos monjes benedictinos son destinados a Montmajour (región de Provence) para supervisar la construcción de la iglesia donde yacerán las reliquias preciosas y asegurar la acogida de los peregrinos. Se funda también la Casa de la Limosna, a manos de una orden religiosa de hospitalarios, para ayudar a los pobres y a

los enfermos, y especialmente a las víctimas del “mal de los ardientes”.

A mediados del siglo XII, tras haber sido fundadas varias casas en Italia, Alemania y en Flandes, se les concede a los hospitalarios<sup>13</sup> el derecho a la cuestación, a la exención de tributos y peajes y a privilegios particulares. Se multiplican entonces las fuentes de conflicto con los benedictinos, que acabarán siendo expulsados en 1289, y oficialmente despedidos por el papa Bonifacio VIII en 1297. La casa de la Limosna se erige en abadía y los hospitalarios se convierten en canónigos de la orden de San Antonio<sup>14</sup>. Se distinguen por una medicina innovadora y prodigan cuidados específicos a partir de la carne o de la grasa de cerdo: ungüentos, brebajes, alimentación desprovista de centeno (uno de cuyos hongos provocaba el mal de los ardientes) y amputación de miembros gangrenados a cargo de cirujanos laicos.

La Abadía de San Antonio se convierte así en una ciudad de peregrinación conocida en todas partes. En Europa brilla con tal fuerza que pronto empiezan a proliferar filiales por todo el continente.

### *El culto popular y folclórico a san Antonio*

No obstante, ni la versión histórica de la instalación de san Antonio en el Dauphiné ni la legendaria resultan satisfactorias. Queda por comprender por qué este santo de Oriente se lanza a una

nueva carrera (póstuma) en Occidente y nada más y nada menos que en una región bastante aislada de los Alpes donde jamás pudo haber estado en vida, puesto que siempre vivió en Egipto.

La festividad de san Antonio es el 17 de enero, en pleno invierno. Esta fecha da pie a numerosas celebraciones en toda la Europa rural continental, donde se suele invocar al santo principalmente para combatir las epidemias. En la región del Dauphiné por ejemplo, el archivero Pilot de Thorey señalaba en el siglo XIX la existencia de oratorios de san Antonio que eran objeto de gran veneración. Se acudía allí en peregrinación el 17 de enero para que el santo protegiera a las familias del trueno, del fuego, de los perros rabiosos, de los brujos y brujas y de los accidentes de todo tipo. También se le pedía que protegiese a los animales de las epizootias y a los caballos del moquillo<sup>15</sup>.

A san Antonio se le conoce principalmente por curar.

Asimismo, es universalmente célebre por su relación con un fuego (el Fuego de San Antón) que se traduce en la Edad Media por una enfermedad llamada “mal de los ardientes”<sup>16</sup>. Esta epidemia, que se contraía por intoxicación alimentaria, causó estragos en toda Europa<sup>17</sup>. En 1596, el facultado en medicina de Marbourg, en Alemania, atribuye el origen de este mal al centeno con ergotina (un hongo parásito) que envenena la sangre. La enfermedad se presenta bajo dos aspectos distintos: uno convulsivo, el otro gangrenoso. Produ-

ce lesiones irremediables: los músculos se agarrotan, los miembros se gangrenan, y aparecen llagas purulentas y nauseabundas. Los enfermos sufren frecuentemente estados alucinatorios cercanos a la demencia. Frente a este mal, el único recurso es el poder milagroso de un santo, y no es de extrañar que san Antonio fuera elegido para interceder. No olvidemos que la Edad Media atribuía las enfermedades a la acción demoníaca. Las víctimas del Fuego de San Antón, por las convulsiones y los gritos que ningún medicamento lograba calmar, parecían realmente estar poseídos por el diablo. Pero la leyenda de san Antonio cuenta que el santo fue sometido a las tentaciones del diablo y que las resistió. El sufrimiento de san Antonio durante las tentaciones diabólicas se ha comparado al sufrimiento que causa el mal de los ardientes. Por lo tanto para los enfermos, obtener el socorro de san Antonio era obtener alivio, o incluso la curación de su dolencia.

Los peregrinos acudían a Saint-Antoine-l'Abbaye para curarse o protegerse de un posible ataque de la enfermedad. El ritual consistía, para el enfermo, en beber el santo *vinaje*, reliquias de Antonio inmersas en vino. Esta costumbre debió perderse, según el folclorista Arnold van Gennep, a finales del siglo XVI.

Existen algunos ritos asociados al culto popular a san Antonio: los ritos del fuego y los panes de san Antonio. Podemos verlos en Dauphiné y también en otras regiones francesas (Pirineos) y europeas. Se debe indicar sin embargo

que estos ritos no tienen ningún lazo evidente con los textos hagiográficos que conocemos. Posiblemente, se han constituido con independencia de ellos.

Los ritos del fuego, desconocidos en Francia, son de práctica común en España. La obra de Antonio Ariño<sup>18</sup> los describe minuciosamente. La *foguera* de Canals tiene el fuego como centro de todo el ritual popular asociado al santo. Se erige una hoguera de dieciocho metros de altura en honor del patrón de la localidad, que es san Antonio. El rito comienza el 8 de diciembre a medianoche, con el primer tronco de la hoguera. Se empieza a montar la hoguera la noche de san Silvestre, y se termina el 13 de enero. El 16 de enero, se quema la hoguera. El 17 de enero se organiza una gran procesión en honor a san Antonio y el 16 de enero, día de *Els Parells*, se bendice a los animales domésticos. Una vez terminada la bendición, *Els Parells* desfilan por las calles del pueblo para tirar regalos al público.

En numerosas regiones, se invoca a san Antonio contra las quemaduras y los incendios. Es el patrón de los gremios relacionados con el fuego (bomberos, herreros, arcabuceros, alfareros). En Dauphiné, para conjurar el fuego, se solía dar la vuelta a la casa en llamas con un toro (ritual de circunvalación), y después se sacrificaba el toro y se vendía a piezas. El dinero conseguido se cedía a san Antonio<sup>19</sup>.

En Hungría, existe un ritual parecido para los cerdos. Los porquerizos húngaros producen fuego girando una rueda alrededor de un eje de madera

rodeado de cáñamo y hacen que sus cerdos pasen a través de la hoguera para protegerlos de la enfermedad. James Frazer, que describió esta tradición, señala también que en ciertas regiones montañosas de Saxe existe la costumbre del fuego salvaje. Para mantener las enfermedades alejadas del ganado, se lleva ese fuego por entre los cerdos, las vacas y finalmente las ocas<sup>20</sup>.

Una serie de ritos relativos a san Antonio son propios del País Vasco<sup>21</sup>. En esta región, se celebran rituales particulares de purificación el día 17 de enero. Los animales domésticos son obligados a saltar por encima de la hoguera de Navidad que se enciende de nuevo el día de san Antonio. También se obliga a los animales a dar tres vueltas a una ermita dedicada a san Antonio (en Urkizuaran de Elorrio). Para este desfile, se colocan a veces campanillas en la cola de los animales como en Allo (Navarra). En ciertas localidades de Navarra, se planta una cruz de san Antonio y se obliga a los animales a dar tres vueltas alrededor de la misma. En Urkiola, el día 17 de enero, se bendecía antiguamente las campanillas colocadas en la cola de los animales. Se consideraba que conjuraban la mala suerte. Según el etnólogo José Miguel de Barandiaran, la costumbre se remontaría a la edad del Bronce. La bendición religiosa habría cristianizado este rito sin hacerlo desaparecer.

Los ritos relacionados con los panecillos de san Antonio están más localizados. En Dauphiné antiguamente, el 17 de enero se repartía unos panecillos

que según la creencia popular protegían de las epizootias. Prevenían la peste, la rabia y el fuego. Se piensa que el origen de esta costumbre se remonta a unos panes parecidos procedentes de Saint Antoine en Viennois; hacia el siglo XII, los enfermos acudían allí en peregrinación con el fin de curarse del fuego de San Antón o fuego del infierno. Los monjes antonianos que probablemente dieron origen a la tradición curaban ellos mismos a los enfermos con pan candeal sin ergotina. No obstante, hay que destacar que para el día de san Blas (3 de febrero) se sigue una costumbre parecida: se reparten panecillos ovalados que en teoría protegen del dolor de garganta y de la rabia. San Blas y san Antonio parecen haberse repartido la devoción según el terreno. Allí donde se rinde culto a san Antonio es difícil encontrar a san Blas y viceversa.

Todos estos ritos parecían independientes los unos de los otros. Y sin embargo, se pueden explicar por encima si se los acerca a la mitología carnavalesca. Así pues, enfocaremos a continuación los lazos entre Antonio y el Carnaval.

### *San Antonio y Carnaval*

Sabemos que el culto a los santos se desarrolló para cristianizar las viejas creencias paganas, es decir, para orientar hacia la religión cristiana ritos, mitos y lugares que correspondían a divinidades paganas (o precristianas)<sup>22</sup>. El folclorista francés Arnold van Gennep<sup>23</sup>

afirma que san Antonio, “como protector de caballos, burros y mulas en Savoya, se debe comparar con la diosa ecuestre Epona y con el dios Mulo (Marte Mullo). El caballo era un animal sagrado para numerosas tribus galas”<sup>24</sup>. El problema es que no hay nada en la tradición antonina que corrobore la relación particular del santo con los caballos<sup>25</sup>.

En cambio, hay un animal que sí se asocia insistentemente con san Antonio, y es el cerdo. Un coloquio<sup>26</sup> reciente sobre la mitología del cerdo (abril 1998) en Saint-Antoine-l'Abbaye dio lugar a observaciones muy interesantes acerca de este animal, objeto de culto en Dauphiné en la época celta por ejemplo. Saint-Antoine-l'Abbaye está rodeado de bosques y la presencia de cerdos salvajes (jabalíes) podría explicar el interés que se tomó la Iglesia en cristianizar un emplazamiento completamente volcado en este emblemático animal. No obstante, carecemos de documentos para probar la continuidad del culto del cerdo/jabalí desde los celtas hasta la Edad Media, porque hasta el siglo XIV no se empieza a representar sistemáticamente a san Antonio con un cerdo. Se podría pensar que la Iglesia en la Edad Media trató de ocultar la relación de san Antonio con un animal que en la Biblia se considera impuro, a pesar de que esta asociación no habría supuesto ninguna vejación para el pueblo; pero sólo es una hipótesis que aún está por demostrar.

Sin embargo, es cierto que a través del cerdo, san Antonio guarda una es-

trecha relación con el universo de Carnaval. El folclorista español Julio Caro Baroja estudió la curiosa figura del rey de los porquerizos en san Antonio<sup>27</sup>. En Madrid, los porquerizos de la ciudad elegían un rey de los porquerizos. Esta costumbre se desarrollaba en la capilla de San Blas, camino de Atocha. Todos los porquerizos se reunían con sus animales, adornados con cintas y cencerros de plata en el cuello. Se organizaba una carrera de cerdos, y el primero en llegar a un abrevadero repleto de comida era proclamado rey de los cerdos. Se elegía un porquerizo por sorteo, y se le disfrazaba de san Antonio. Con un bastón por cetro y una campanilla tintineando, se montaba en un burro adornado con cabezas de ajo y nabos y se dirigía a la ermita de San Antonio. Le seguía toda la manada de cerdos, con el rey de los cerdos en el centro, y el desfile resultaba un estruendo de campanas, vítores y tambores. Finalmente, se asistía al triunfo del rey de los cerdos, siempre con gran jaleo, entre cantos y cogorzas. Los monjes antonianos daban entonces su bendición a lo que sería pienso para la manada (paja y cebada), así como al pan destinado a la compañía. Dibujaban la cruz del santo (el tau) en los panes antes de devolverlos al rey y a los demás. A continuación, y siempre que no lloviera, se encendían fogatas y se daba un gran festín a su alrededor.

El Carnaval está estrechamente relacionado con san Antonio por motivos de orden calendárico, principalmente. El 17 de enero (día de san Antonio) cae

en pleno periodo carnavalesco, en cuya época se permite comer carne grasa<sup>28</sup>. Y el cerdo es el animal graso por excelencia. El 17 de enero es pues el momento en que se mata el cerdo, y este rito es esencial. Hay que entenderlo en relación al tema del viaje de las almas. Para el folclorista Claude Gaignebet, san Antonio con el cerdo aparece "como una de las personificaciones de una divinidad carnavalesca que, en la matanza del cerdo, asegura la supervivencia de la especie. Empuñando su bastón de campanillas apotropáicas, lucha contra los demonios y garantiza al alma de la especie, simbolizada por su propio animal, la presencia en el más allá"<sup>29</sup>. Las almas en migración hacia el Purgatorio remiten al poder que Antonio ejerce sobre el fuego (recordemos la importancia de la hoguera de Carnaval y de la de san Antonio en Canals). El santo combate con los demonios a las puertas del infierno. En Italia, en la región de Friuli, es san Antonio el que trae el fuego a los humanos tras robarlo al caldero diabólico. También es responsable de grandes devastaciones en los infiernos al traer de allí a las almas prisioneras del diablo. Por lo tanto, es un conductor de almas. A veces, es su cerdo el que trae el fuego en la punta de la cola en llamas. Todos los ritos relacio-

nados con san Antonio pueden pues explicarse en función de las creencias fundamentales referentes al más allá, simbolizado por el fuego infernal. Un detalle lo demuestra. El cerdo gruñe, y ese gruñido se asocia lingüísticamente a un instrumento de música: el rombo *rundún* en la provincia de Santander, y *rumbón* en la de Murcia, frecuentemente asociados a ritos relacionados con la muerte. En Córcega, se reconoce la compañía de los muertos por los gruñidos que emiten los cerdos que rondan por la maleza<sup>30</sup>. Lo mismo ocurre con el barullo de la fiesta madrileña del rey de los cerdos.

En definitiva, es aquí donde se cruzan los ritos populares y el cristianismo. En ambos casos, san Antonio es una especie de guía de las almas. Es un maestro reconocido y un iniciado en los secretos del más allá. Es uno de los santos medievales cuya leyenda se sumerge muy lejos en un pasado indudablemente precristiano. El cristianismo lo hereda no para destruirlo (porque el santo conserva en la leyenda cristiana sus rasgos mitológicos primitivos) sino para acentuar su recuerdo espiritual, que reúne el mensaje evangélico y un viejo chamanismo euroasiático.

*Traducción: María Ferrer Simó*

Notas

<sup>1</sup> Edición: Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ed. y trad. G.J.M. Bartelink, París. Cerf, 1994 (Sources chrétiennes, 400)

<sup>2</sup> G. Garitte, *S. Antonii Vitae versio sahidica*, de *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 117-118, Louvain, 1939-1967. R. Draguet, *La vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*, CSCO 417-418, Louvain, 1980. Según él, esta versión podría describir una vida griega primitiva, con copticismos, perdida, de la que la Vida griega sería una adaptación. Esta afirmación fue rebatida por R. Lorenz, "Die griechische V. Antonii des Athanasius und ihre syrische Fassung", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100, 1989, págs. 77-84 y L. Abramowski, "Vertritt die syrische Fassung die Ursprüngliche Gestalt des Vita Antonii?", *Mélanges A. Guillaumont (Cahiers d'orientalisme 20)*, Genève, 1988, págs. 47-56.

<sup>3</sup> Texto en *Patrologie grecque* 26, 837-976. Existe otra versión anónima en latín: *Vita di Antonio, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, Vite dei santi I*, Roma, Mondadori, 1974.

<sup>4</sup> C. Luibheid, «Anthony and the renunciation of society», *Irish Theological Quarterly*, 52, 1986, p. 304-314. V. Desprez, «Saint Anthony and the beginnings of anachorism», *American Benedictine Review*, 43, 1992, p. 68-81 y 141-172.

<sup>5</sup> Sobre este asunto: J. Thomas, «Le thème du désert dans l'hagiographie de saint Antoine et dans la *Pharsale* de Lucain», *Euphrosyne. Revista de filología clásica*, 26, 1998, p. 169-175.

<sup>6</sup> O. Munnich, «Les démons d'Antoine dans la *Vie d'Antoine*», en Ph. Walter (éd), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, Ellug, 1996, p.95-110.

<sup>7</sup> P. Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, París, Gallimard, 1995 (tradu. francesa). En particular la parte «De Paul à Antoine» con el capítulo sobre «ascétisme et société dans l'empire d'Orient». T. Baumeister, «Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 88, 1977, p. 145-160.

<sup>8</sup> J. Daniéloi y H. I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, París, 1963, segunda parte, capítulo 5, «Péripiétés de la cris arienne».

<sup>9</sup> Ver los textos reunidos en la obra dirigida por Ph. Walter, *Saint Antoine entre mythe et légende*, pp. 111-118.

<sup>10</sup> La lista de los principales textos relativos a san Antonio se halla en el repertorio hagiográfico titulado *Bibliotheca hagiographica latina*. Las vidas francesas han sido repertoriadas en *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, París, Le livre de poche, 1992, s. V. Saint Antoine (Vie de), p. 1331.

<sup>11</sup> Benedictinos de París, *Vies des saints et des bienheureux*, t.1, p. 349. Sobre el culto a san Antonio en París: P. Perdrizet, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age*, París, Les Belles Lettres, 1933, p. 79.

<sup>11</sup> von Jürgen, Sarnowsky, "Hospitalorden", en: P. Dinzeltbacher, J. Lester, pág. 349

<sup>12</sup> P. Noordeloos, «La translation de saint Anthoine en Dauphiné», *Analecta bollandiana*, 60, 1942, p. 68-81.

<sup>13</sup> von Jürgen, Sarnowsky, "Hospitalorden", en: P. Dinzeltbacher, J. Lester Hogg, *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, Stuttgart, Kröner, 1997, págs. 193-203.

<sup>14</sup> A. Mischlewski, *Un ordre hospitalier au Moyen Age. Les chanoines réguliers de Saint-Antoine-en-Viennois*, Grenoble, Presses Universitaires, 1995. Del mismo autor: el artículo «Antonins» en el *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age chrétien*, París, 1994. I. Experton y G. Mocellin, *Saint Antoine et l'oidre des Antonins. Des origines au XVIe siècle*, Saint-Antoine-l'Ábbaye, Musée départemental, 1991 (catálogo de exposición).

<sup>15</sup> Pilot de Thorey, *Usages, fêtes et coutumes existant ou ayant existé en Dauphiné*, Grenoble, Drevet, 1882, pág.197. A van Gennep, *Le Dauphiné traditionnel*, t. 3. Les fêtes périodiques et religieuses, Voreppe, Curandera, 1992, p. 28-37. Del mismo autor: *Les hautes Alpes traditionnelles*, t. 3, Les fêtes périodiques et religieuses, Voreppe, Curandera, 1992, p. 177-182.

<sup>16</sup> H. Chaumartin, *Le mal des ardents*, Vienne, 1946. J. Rovinski, *Une affection mutilante: le mal des ardents*, Razo, 6, 1986, p. 65-86.

<sup>17</sup> A. Mischlewski, *Une ordre hospitalier au Moyen Age...*, p. 133-135.

<sup>18</sup> A. Ariño y J. Argente, *El foc i la roda del temps. La festa de sant Antoni de Canals*, Canals, Palladio, 1991.

<sup>19</sup> Van Gennep, *Le folklore du Dauphiné*, t.1 pág. 217.

<sup>20</sup> J.G. Frazer, *Le Rameau d'or. Balder le magnifique*, t. 4, Laffont/Boquins, 1984, pág. 106.

<sup>21</sup> G. d'Arregui y Azpeitia, «Croyances et rites en pays basque à l'occasion de la fête de saint Antoine, abbé», *Bulletin de la société de mythologie française*, 168-169, 1992, pp. 57-61.

<sup>22</sup> Ph. Walter, *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age*, Paris, Entente, 1992. Sobre el caso concreto de san Antonio. M. Préaud, «Saturne, Satan, Wotan et saint Antoine ermite», *Les Cahiers de Fontenay*, 33, 1983, pp. 81-102.

<sup>23</sup> "Le culte de saint Antoine, ermite, en Savoie", *Actes du congrès international de l'histoire des religions*, Paris, Portat, 1923, págs. 132-165. Artículo publicado también en la recopilación de artículos de A. van Gennep, *Culte populaire des saints en Savoie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973, págs. 33-59.

<sup>24</sup> Id. p.49.

<sup>25</sup> Si no puede ser el hecho de que se conmemore el día 17 de enero, el mismo día de san Antonio, santos que poseen la palabra caballo en el nombre: Speusippe, Eleusippe, Méleusippe, oscuros mártires de Capadocia del siglo II. Estos personajes, por otra parte, no mantienen relación directa con san Antonio.

<sup>26</sup> Aparecerá bajo el título *Mythologies du porc*, en las ediciones de Jérôme Millon en Grenoble, 1999.

<sup>27</sup> J. Caro Baroja, *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid, 1965.

<sup>28</sup> Ph. Walter, «Saint Antoine, le centaure et le Capricorne du 17 janvier», en *Saint Antoine entre mythe et légende*, p. 119-139.

<sup>29</sup> C. Gaignebet, *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1974.

<sup>30</sup> C. Fabre-Vassas, «Du cochon pour les morts», *Etudes rurales*, 105-106, 1987, pág. 205.



# ENTRE CULTURA POPULAR Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

UNA LECTURA TEÓRICA

ANTONIO MÉNDEZ RUBIO  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

## ABSTRACT

LA CONDICIÓN INTERACTIVA Y CRÍTICA DE UNA NOCIÓN PRAGMÁTICAMENTE ACTUALIZADA DEL TÉRMINO «CULTURA POPULAR» PUEDE AYUDAR A DINAMIZAR NUESTRA COMPRESIÓN DE LOS CONFLICTOS SOCIALES. UNA VÍA POSIBLE DE REFLEXIÓN, EN ESTA LÍNEA, PUEDE SEGUIRSE DESDE UNA CONEXIÓN ENTRE LA CULTURA POPULAR Y LOS PRINCIPIOS OPERATIVOS Y ORGANIZATIVOS, CULTURALMENTE AUTOCONSCIENTES, CARACTERÍSTICOS DE LOS LLAMADOS «NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES» EN NUESTRO MUNDO CONTEMPORÁNEO.

1

Desde los carnavales premodernos hasta las recientes huellas de la *jam session* en el movimiento *hip hop*, pasando por las formas sociales y discursivas de producción del chiste, la cultura popular es menos un objeto estable que un proceso abierto y heterogéneo: una forma abiertamente compartida de producir sentido(s). De ahí el reto epistemológico que todavía hoy implican sus tácticas para la teoría sociológica y la crítica de la cultura. No obstante, como han demostrado las vertientes más desafiantes en la trayectoria investigadora activada por los llamados

*estudios culturales*, cuando las reglas explicativas no se adaptan a su objeto de estudio, la opción de salida del problema no tiene por qué pasar necesariamente por abandonar su estudio sino quizá, y en este punto nos encontramos, por un esfuerzo por cambiar la orientación de esas reglas. Y aquí conviene insistir en que la complejidad aumenta cuando aquello que se quisiera comprender no se ajusta, sin violencia, a las marcas que tradicionalmente atribuimos a la noción de *objeto*.

Hablar de lo popular es de entrada, por tanto, enunciar una abstracción precaria cuya consideración hace emerger las fisuras de las concepciones homoge-

neizantes de la sociedad que enmascaran las diferencias, las distancias y las líneas de conflicto que atraviesan esa misma sociedad. Calladamente, la cultura popular realiza una crítica microfísica de las prácticas de invisibilización propias de instituciones modernas como el estado, el aparato judicial o la psiquiatría, regenerando una estrategia de escaramuzas, de irrupción de lo discontinuo, que implica un desafío desconcertante para la posición privilegiada de un poder/saber centralizado y jerárquico –ya sea éste entendido en términos académicos, económicos o estrictamente políticos.

A propósito de una concepción pragmática actualizada de lo que signifique el término *cultura popular*, ésta es su fragilidad y su fuerza: no proyecta figuras ni contornos estables, pero, como sugeriría Foucault (1991: 108), tampoco permite que se reproduzcan las dimensiones totalitarias de un poder incuestionable y autoritario. En sus relaciones con lo masivo y la alta cultura, lo popular no se muestra ni totalmente dependiente ni totalmente autónomo. Por eso la indagación teórica, cuando se orienta críticamente, debería hacerse cargo de esta apertura dialógica, inestable, de sus (des)articulaciones en tensión, a la hora de «desestabilizar las oposiciones convencionales entre teoría y práctica, entre cultura *de élite* y cultura *popular*, entre consumo y producción, entre el análisis y su objeto» (Shershow, 1998: 23). De hecho, como ha señalado Shershow (1998: 42-43), justamente el carácter fantasmático

de la *cultura* parecería residir en los intersticios de la diferencia y el conflicto sociales, en las fronteras –como diría Bajtín– donde, a un mismo tiempo, las instituciones refuerzan su régimen de exclusión y la vida social lucha por construir puentes en lugar de muros.

Por otra parte, ni siquiera sería un juego frívolo de palabras decir que la cultura popular *no se muestra*, singularmente si esto se dice en sociedades como las nuestras que, siguiendo a Paul Virilio (1995), han conseguido legalizar la desaparición como una eficaz forma, no visible, de censura. Aunque no siempre lo haya elegido, la práctica popular aprende del silencio y lo invisible, sin por ello tratarse de un proceso inflexible. Activa desvíos que el uso cultural permite introducir en todo dispositivo represivo, confirmando que la fuerza de imposición de sentido de los modelos culturales no arrasa el espacio propio de su recepción, que puede ser oblicua, esquiva, resistente. El estudio de la cultura popular se aleja así de las marcas apriorísticas que fue adquiriendo en el transcurso del siglo XIX: primitivismo, purismo, espontaneidad naturalizada... Al enfrentarse con las no siempre previsible trayectorias de lo popular, la investigación debería abandonar su tradicional paternalismo de forma que sea posible una liberación doble: de una parte, la práctica popular podría desprenderse de consideraciones estrechas, de otra, la teoría de su complejo de superioridad –heredado de un iluminismo avanzado que, como han argumentado Burke o Martín Barbero, trató

lo popular más como un referente de autolegitimación elitista que como un principio activo de libertad real.

La cultura popular, en tanto *modo interactivo de producción* cultural, y no sólo como *producto* de una clase o grupo (a menudo) subalternos, arraiga en lo cotidiano y desde ahí se despliega. Así se observa en el caso de los nuevos movimientos sociales, muy especialmente cuando nos distanciamos un tanto, en la medida de lo posible, de la ceguera primermundista para pensar utópicamente en ejemplos como el movimiento de los Sin Tierra en Brasil, el nuevo zapatismo o las Madres de Plaza de Mayo. Decía Gramsci que lo que distingue lo popular «no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida en contraste con la sociedad oficial» (1975: 679-680). Y este modo de concepción práctica de la vida se singulariza a través de la interacción comunitaria, la apertura a la participación (auto)crítica y una acepción dialógica y horizontal de la diversidad. Vive en mundos sin centro a la vez que se opone al aislamiento. De ahí que produzca efectos de contagio (des)articulador en relación con otras matrices culturales que pueden verse entonces desplazadas, removidas o subvertidas, pero difícilmente intocadas o fijas. La teoría, así, puede entenderse como forma de mediación conflictiva en esa encrucijada insegura que traza la cultura (Méndez Rubio, 1997).

Claro está que el problema de los filtros y de la censura, deliberada o no,

de lo no detectable por el radar ubicuo de los media, de lo no visible públicamente pero real... se hace aquí inapla-zable. Lo popular-comunicativo y lo masivo-propagandístico, desde luego, no encajan en armonía como tampoco pueden ignorarse mutuamente. En ese remolino, «el ingenio popular es generalmente invisible» (Berger, 1996: 134). No pertenece a nadie, ante todo, porque, como ocurre con los signos, con el lenguaje y la (re)producción cultural, aquí la categoría de posesión no es pertinente (Voloshinov: 1992: 122). Pero justamente por esto resulta lógico que sea más fácil rastrear la huella de lo popular, sus aspectos políticos más incisivos, en los no-espacios de lo impropio, de la enajenación, donde el tener ha perdido por fuerza su efecto deslumbrante, donde persiste el dolor de lo *hambreado*, de lo silenciado por los altavoces de la sociedad oficial. ¿Qué forma de la luz se arroja no ya sobre sino desde donde la luz desaparece?

## 2

Si por un instante, y sólo como ejemplo, volvemos la vista a la acepción zapatista de la lucha popular, observaremos quizá que los logros políticos no refieren tanto a la toma del poder como a la capacidad para producir cambios sociales ahora. Y esta necesidad encuentra un terreno operativo propicio en el ámbito cultural, en el valor de la palabra político-poética para la que «los símbolos importan más que las

armas» (Le Bot/ Subcomandante Marcos, 1997: 19). Es el lugar de choque con los canales de la información masiva, que a menudo generan problemas de desinformación y de censura. Aquí se sitúa, por otro lado, la problemática del acceso a los grandes medios y de los cauces institucionales de la propaganda. En la línea de los escritos de Bertolt Brecht sobre radio, el EZLN consigue, en los diálogos con el gobierno de San Andrés Larráinzar sobre «Democracia y Justicia», un acuerdo para garantizar «la comunicación de todos los integrantes de la sociedad, entre sí y con la comunidad internacional; la información veraz, oportuna y suficiente para la sociedad; el derecho de réplica; la equidad en el tratamiento y acceso a los medios de cualquier individuo y cualquier grupo de los que conforman la pluralidad social; el acceso de todos los grupos a las nuevas tecnologías de comunicación, especialmente de los grupos marginados». El consenso se produjo oficialmente el 25 de abril de 1996. Cuatro días después, un centenar y medio de indígenas ocuparon pacíficamente las instalaciones de la radio comercial La Voz de la Frontera Sur, en Las Margaritas, remitiéndose a los acuerdos recientes. Tardaron dos horas en ser desalojados por la policía. Pero es sólo un ejemplo, aunque no anecdótico. La serie alarmante de acontecimientos de pugna en este sentido ha sido recogida ampliamente en López / Pavón (1998).

La creatividad cultural del ezetaele ne se libera y se expande, más allá de lo local, y sin olvidarlo, en un movi-

miento tal vez en gran parte invisible pero no inmaterial. En primer lugar, la dialogía popular queda inscrita en lo que los indígenas tzeltales llaman *wojka ta wojk*, esto es, lanzar y recoger la palabra en asamblea. Desde esta práctica dialógica, lo comunitario se aleja del liderazgo vanguardista y queda disponible para la heterogeneidad y la apertura hacia afuera: «El cambio revolucionario en México no será bajo una dirección única con una sola agrupación homogénea y un caudillo que la guíe, sino una pluralidad con dominantes que cambian pero giran sobre un punto común: el tríptico de democracia, libertad y justicia» (EZLN, 1994: 98); o: «¡Todas las organizaciones y una sola lucha!» (EZLN, 1994: 102). La lucha por la identidad parte entonces de la atención a la alteridad, a la insuficiencia de los otros. Si, como dice Chomsky (1997: 95), la máxima de los amos es «Todo para nosotros, nada para los demás», los zapatistas pedirán «nada para nosotros, para todos todo» (EZLN, 1994: 120).

«Preguntar, responder. Hablar, escuchar. Un diálogo, pues», será la precondition para «una revolución que haga posible la revolución» (EZLN, 1995: 143-144). La inclusión sustituye a la exclusión en un proceso revolucionario (con minúsculas) donde «todos los grados de participación son importantes» (1995: 142). Así podría avanzar «un movimiento horizontal, sin diferentes o caudillos, democrático, plural y abierto» (1995: 285), heredero de la democracia nacida en las comunidades po-

pulares. No es extraño el interés de la antiguerrilla zapatista por impulsar un Movimiento Civil Zapatista, que dio sus primeros pasos en San Cristóbal de las Casas, en agosto de 1995, y cuajó en la creación del FZLN el primer día de 1996. Todo ello se apoya en el valor subversivo de lo micro-comunitario, como atestiguan estas palabras de Samuel Ruiz, ex-presidente de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) (citado en Tagarro, 1998: 34): «La fuerza más grande que existe en el mundo es la más pequeña, la atómica. Puede haber acciones pequeñas que contribuyan a la emergencia de un nuevo modelo económico. Es un modelo pequeño pero, visto en todo el mundo, puede servir de ejemplo. La fuerza del indígena está en su sentido comunitario. Y están poniendo en marcha proyectos distintos, no en la misma línea del sistema económico, sino creando otro modelo, que quizá pueda tener proyección en el futuro. El éxito de las cooperativas indígenas, proyectos creativos de subsistencia, es un ejemplo de nuevos escenarios que prueban que la productividad no disminuye con la actuación comunitaria. Al contrario».

Los zapatistas, hoy cercados por la guerra psicológica, la miseria, la hambruna, los incendios que son coartada para la ocupación armada y la presión criminal de militares y paramilitares, intentan hacer frente a la remunicipalización ordenada por la política centralista. Javier Elorriaga, coordinador del FZLN, ha declarado en entrevista a la Agencia Cooperativa de Prensa Inde-

pendiente (ACOPI, 27/V/1998) que lo que se ha seguido buscando es una «revolución popular» movida por la participación ciudadana abierta, comunicativa y descentralizada. Y esto partiendo de las condiciones de una resistencia por lo general sin voz, que puede forzar tanto al ahogo y la rendición como a la innovación creativa e invisible. Como expresaba Juan, portavoz del municipio rebelde de San Pedro Michoacán, «la resistencia es una forma de los pueblos de exigir en silencio lo que antes han dicho hablando» (*La Jornada*, 31/V/1998).

En principio, la opinión pública funciona en casos como éste a modo de escudo tanto del movimiento como del sistema institucional establecido. En la práctica, el poder defensivo de aquél es mucho menor y en situaciones de tensión violenta se ve sometido a agresiones constantes. El nuevo zapatismo comparte con el movimiento de las Madres de Plaza de Mayo el haber vivido un macroespectáculo mediático como arma arrojadiza en su contra. Se trata del conocido *efecto biombo*. Mientras las Madres han insistido en repetidas ocasiones en la función *desaparecedora de conflictos* que supuso en la Argentina de la dictadura militar el Campeonato Mundial de Fútbol de 1978, los ataques más intensos y prolongados contra la población civil chiapaneca se iniciaron en San Juan de la Libertad con fecha 10 de junio de 1998, día de la inauguración del correspondiente campeonato futbolístico de este año. Pero la prensa es también

objeto de desaparición. Como recogen desde los informes de Amnistía Internacional hasta el trabajo de Ariel Delgado (1995), la Argentina *democrática* de Menem ha vivido en los años noventa un ascenso en la escala de agresiones oficiales a los medios informativos disidentes por parte de la Secretaría de Seguridad. En 1992, como muestra, se contabilizó un ataque a la prensa cada 72 horas. Entre 1990 y 1992 los hechos de violencia contra los medios se triplicaron; 1993 fue el año de los ataques más graves a la prensa desde que terminara la dictadura en diciembre de 1983.

Asimismo, las Madres de Plaza de Mayo han estado especialmente atentas al rol de los *mass media* como vectores de desaparición simbólica, es decir, como cómplices de la desaparición corporal de que han sido víctimas. En el «Discurso en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires» (23/III/1995) argumentaban que «las lágrimas de las madres nadie las vio, nadie las contabilizó, porque no le dan rédito ni *rating* a la televisión. Además porque son lágrimas que no se venden. Por lo tanto la televisión no las muestra». Asimismo, también en las reivindicaciones de las Madres es posible encontrar defensas de una práctica abierta, interactiva, que va dialógicamente «del yo al nosotras»: «Lo conversamos entre todas, y entre todas resolvimos, o pensamos» (Madres, 1988: 1). La Plaza es vista como espacio para el encuentro y la horizontalidad igualitaria de las relaciones sociales («Y en la Plaza éramos

todas iguales», 1988: 2) al tiempo que se apuesta por la participación en una lucha popular contra el estado: «Los pueblos la única manera que tenemos para solucionar nuestras cosas es luchando, es movilizándolo, es participando, es accionando, con la lucha de la base del pueblo. Los gobiernos nos pueden hacer creer, o nos pueden decir que todos estos problemas se resuelven jurídicamente, mientras ellos nos atacan jurídicamente» (1988: 17-18).

Por otra parte, según las investigaciones semióticas de Rossi-Landi (1980: 335), para salir de una situación de dominación inmovilista arrastrada del pasado, un procedimiento posible consiste en asumir el carácter de construcción ideológica de la situación y privilegiar infrahistóricamente un discurso fundado en el futuro. Este futuro existe así sólo como anticipación pero permite hacer efectiva una proyección social innovadora. Las Madres, en efecto, son conscientes de que su trabajo «es un trabajo para el futuro» (Madres, 1988: 23), de forma que, desde la posición precaria de este no-lugar, de este futuro que no existe, utilizando tanto movilizaciones colectivas como pinturas y poemas, piensan que puede paradójicamente irse construyendo otro presente. Y aquí se conjugan no sólo lo cultural y lo político sino también lo utópico y lo poético –en sentido amplio.

La articulación práctica de cultura y política, de creatividad y acción social, hace que, en el terreno epistemológico, necesitemos ir construyendo puentes entre la sociología y la teoría del discurso

so. Los llamados *nuevos movimientos sociales* ofrecen un lugar (móvil, un campo de fuerzas en tránsito) donde esta necesidad se plantea vinculada al debate sobre los modos de producción de sentido característicos de la cultura popular. Siguiendo esta hipótesis interpretativa, podrían representar la posibilidad de un punto de encuentro entre determinados esquemas pragmáticos de tipo popular y un sujeto colectivo no exclusiva ni necesariamente en posición de desventaja en la pirámide socioeconómica. Esto es, como parecía sugerirnos Gramsci, una vía de acercamiento a la cultura popular no hipotecada a (ni separable de) la condición subalterna de su «origen histórico».

Los nuevos movimientos sociales (NMS) pueden servir para ejemplificar cómo a una nueva forma de poder se le puede responder con una nueva forma de resistencia. La emergencia de estos vigorosos movimientos se localiza en torno al impulso de la participación que supuso la protesta estudiantil en los años sesenta, reforzada en las dos décadas posteriores con el empuje de los movimientos ecologistas, feministas y pacifistas. Hoy su radio de acción se ha ampliado tanto como se han ramificado sus posibilidades tácticas, de manera que constituyen un terreno de reflexión y acción tan heterogéneo como sugerente. Su apuesta por concepciones alternativas de lo social y por formas de intervención política no convencionales viene implicando una activación de vías de lucha relativamente inéditas. Y aquí la intervención de la cultura como di-

mensión simbólica de una práctica social en conflicto está lejos de desempeñar un papel meramente ornamental.

### 3

La heterogeneidad constitutiva de los NMS se convierte, en efecto, en un problema para la investigación, que difícilmente puede llegar a una definición unívoca y estable cuando su objeto aparece radicalmente caracterizado en la práctica por marcas de plurivocidad, inestabilidad y variabilidad. A este respecto, Gusfield (1994) propone hablar de *movimientos fluidos* para esclarecer justamente cómo en casos concretos como el movimiento *hippie* lo fundamental acaba siendo su condición fluctuante, aferrada a los valores cotidianos y a las formas de vida, como opción que se enfrenta a la rigidez institucional de las políticas oficiales y de los movimientos sociales tradicionales. La jerarquización y centralización propia de ambos dejaría paso ahora, como se observa en estos nuevos movimientos, a una notable precariedad organizativa (por ejemplo en términos burocráticos) y a una descentralización que, sin embargo, no pierde la tendencia a la interconexión multipolar y la interacción (dis)continua. No hay que decir que tales rasgos organizativos representan dificultades añadidas para la investigación empírica más rígida o autosuficiente, que se enfrenta constantemente a la necesidad de redefinir sus instrumentos conceptuales y metodológicos

si quiere sostener con rigor sus pretensiones de validez científica.

Esta diversidad autoconsciente, defendida a menudo como un valor irrenunciable por parte de los nuevos movimientos, tiende con frecuencia a ser vista por la teoría más como una carencia incómoda que como un reto capaz de poner en cuestión incluso las bases presuntamente más sólidas de la propia teoría tradicional. En este sentido argumenta Melucci cómo «tanto los críticos de la novedad de los *nuevos movimientos* como los que apoyan este *paradigma* cometen el mismo error epistemológico: considerar los fenómenos contemporáneos como un objeto empírico unitario» (1994: 123). Es importante subrayar esta idea por cuanto nos acerca a una crítica no sólo de la aspiración teórica a una unidad idealizada, homogénea y controlable (en primer lugar, por el pensamiento que la define) sino también de la absolutización de los métodos empíricos cuando se trata de encarar procesos no siempre registrables, no siempre mesurables ni visibles. La apuesta de los NMS por una concepción horizontal e interactiva de la diferencia se articula entonces con los nuevos retos de la provisionalidad, la participación directa, la descomposición de las barreras entre ocio y trabajo o entre lo privado y lo público, el despliegue de formas de actividad altamente autorreflexivas... Melucci (1994: 138) aduce el ejemplo del feminismo europeo en el cual, ante todo, «el movimiento de las mujeres se desplaza hacia la forma de la comunicación. La forma autorrefle-

xiva del grupo pequeño expresa ya en sí la intención de no separar el hacer del sentido, la acción de conocer de su significado y de la carga emocional que contiene. (...) La comunicación femenina contiene una pregunta y un reto: si es posible una diferencia sin poder y una comunicación que conserve la diferencia». Las palabras de Melucci nos ayudan, de paso, a no perder de vista ni el valor revolucionario de lo micro ni la importancia crucial del elemento comunicativo.

No es casualidad que los estudios más difundidos sobre nuevos movimientos sociales suelen coincidir en resaltar un trazo común en la pluralidad desconcertante de sus perfiles: su labor como productores y distribuidores de códigos culturales. La cultura, con ellos, deviene territorio abierto, sin otros lindes que los impuestos dogmáticamente, donde trabajar con y desde las tensiones de un conflicto que no es prepolítico, previo a lo político, sino ya decisivamente político desde su constitución. En este sentido, hablar de *dimensión prepolítica* de la cultura introduce problemáticamente en el debate una perspectiva teleológica que sitúa lo político más allá de lo cultural, como si la frontera entre ambos existiera en algún sitio. Manuel Castells lo indica de esta forma: «Los nuevos movimientos sociales, en su diversidad, reaccionan contra la globalización y contra sus agentes políticos, y actúan sobre el proceso continuo de informacionalización cambiando los códigos culturales de la base de las nuevas instituciones socia-

les» (1998: 131). El manejo creativo de los signos, la investigación sobre los efectos de sentido de lo espectacular, de la *action exemplaire* en espacios públicos, la recuperación de la tradición libertaria de lucha cultural antielitista, la desconfianza con respecto a la fijación de significados por parte de las instituciones... configuran el trasfondo de una renovada atención a los factores ideológicos como herramientas para la transformación social de un mundo injustificable.

Desde una preocupación crítica por insertarse con decisión en los recodos públicamente menos visibles de los mundos de la vida (*Lebenswelt*), estos nuevos movimientos han ido aprendiendo a no dejar de lado por ello la capacidad para la protesta en el seno mismo de las instituciones: en el límite donde éstas sólo pueden instaurar problemáticamente su tendencia a la clausura en torno a un núcleo de mismidad. Para los nuevos movimientos, la movilidad y la amplitud de este radio de acción crítica, sorprendentemente amplio si se compara con las dimensiones organizativas de cada movimiento, se consigue precisamente gracias a las potencialidades deconstructivas, ideológicas y estructurales del no-espacio de la cultura: su desplazarse histórico por entre los pliegues del sistema institucional moderno ejerciendo, según Williams (1980: 23), «una fuerte presión sobre los términos limitados de todos los demás conceptos» y de los subsistemas concretos (economía, política, sociedad...) que estos conceptos encarnan.

De esta forma, estos nuevos movimientos nos enseñan a pensar hasta qué punto «en la actualidad no existe posibilidad alguna de poner en marcha una práctica emancipatoria significativa si no es sobre la base de una previa tarea de transformación cultural» (Zubero, 1996: 16). La cultura como punto de partida teórico y práctico, estructural y vital, se convierte en la arena de nuevas tácticas y nuevos interrogantes. Las dos grandes *novedades* de los NMS residirían, pues, en esto: de una parte, la protesta contra la modernización burocrática, contra la instrumentalización tecnocientífica del mundo de la vida, contra el estado atómico, informático y policial; de otra, la lucha por un modo de vida alternativo a la destructividad de la civilización industrialista moderna (Riechmann / Fernández Buey, 1994: 76).

Política y cultura se aproximan removiendo la línea que las separaba. Si lo político se ocupa de la gestión de las formas de poder que organizan nuestra convivencia (*politeia*), nuestra vida en común, y si sólo el intercambio lingüístico, cultural, hace posible que cualquier lugar de encuentro o desencuentro exista socialmente, parece razonable entonces considerar más fructífero el cruce de lo político, lo social y lo cultural, que la insistencia en un aislamiento abstracto que neutralice dichos elementos. Movimientos culturales y movimientos sociales se buscan para avanzar en la práctica. Y se encuentran. La in(ter)vención cultural hace de soporte para la difusión social de las acciones

y los códigos críticos, de modo que tanto sus raíces como sus efectos (se) alimentan (de) lo político o, si se prefiere, crean las condiciones para el cambio en los aspectos más inesperados de la vida política. Hay otra manera de decirlo: con esta línea de reflexión, lo que sale a la luz, antes que nada, es tanto la condición política de la vida como la condición vital de la política –dos aspectos que la inercia presuntamente aséptica del pensamiento postmoderno no dejaría pensar. Al penetrar en el sentido de lo político desde este punto de vista no encontramos otra cosa que la reserva de constructividad, de creatividad y (auto)crítica que a la vida social le aporta el elemento cultural.

En el huidizo pliegue que enlaza lo visible y lo latente, los nuevos movimientos socioculturales ponen en marcha acepciones imprevistas de lo que puede y debe ser el poder en sociedades igualitarias, democráticas y libres. Pero, por esta vía, ¿cómo sostener en rigor una distinción entre movimientos con orientación de poder (*machtorientierte Bewegungen*) y movimientos con orientación cultural (*kulturorientierte Bewegungen*)? Tal división, heredada de Raschke (1985), postularía que los primeros buscan una transformación prioritaria de los subsistemas político y socioeconómico mientras que los segundos se inclinan preferentemente por el cambio centrado en el subsistema sociocultural. Quizá lo más problemático de esta diferencia sea el cariz de sustancialidad que recibe, siguiendo a Raschke (1985: 109-116), cuando se

contempla la posibilidad de una caracterización relativamente autónoma de estos últimos, encarnados precisamente en los NMS. Por lo demás, como asimismo sucede en Rucht (1992: 229), cuando la noción de cultura se asocia de forma reductora a la de expresión, en el interior del paradigma autosuficiente de la identidad, la operación recuerda la no menos problemática distinción de Habermas (1987, I: 420) entre acción estratégica (orientada instrumentalmente al éxito/poder) y acción dramática (orientada comunicativamente a la expresión/personalidad). Habermas, siguiendo a Weber, recluye esta última, asociada con la racionalidad estética, en los confines del mundo subjetivo donde se daría una relación de sensibilidad espontánea con uno mismo. Y no parece que este planteamiento dé cuenta de la dimensión cultural y sus potencialidades práctico-políticas, incluso práctico-utópicas, característica de los nuevos movimientos sociales.

Por el contrario, si atendemos a los vínculos constitutivos entre cultura y poder, de manera que determinados dispositivos discursivos activen determinadas formas de entender las relaciones sociales, y a la inversa, lo cultural y lo político no pueden separarse ni siquiera tendencialmente. Cuando se dice que ciertos movimientos estarían más preocupados por el poder (como el ecologista y el pacifista) y en otros predominaría la orientación cultural (como en el feminista y el alternativo), como si existiera la posibilidad, entre otras, de

una relación inversamente proporcional entre ambos polos (algo así como «más poder pero menos cultura» o «a más cultura menos poder») sólo se deja abierta la vía de identificar *poder* con *poder de estado*. Entonces sí resulta viable adecuar esta afirmación al devenir histórico. Sin embargo, el precio que se paga por dicho gesto retórico no es bajo: quedan con ello ocultas las opciones de concebir formas de poder que desborden los límites del estatismo. Cuando *poder* se asocia sin alternativas a su forma histórica dominante en nuestras sociedades, la estructura institucional que llamamos *estado*, la posibilidad de pensar e imaginar un poder diferente se restringe a la vez que se refuerza la ideología que legitima la estructura existente. Por tanto, más clarificador resulta, en cambio, explorar los NMS como aquellos «en los que se combina la orientación de poder con la cultural» (Riechmann / Fernández Buey, 1994: 55) apostando por el aprendizaje de las relaciones a menudo paradójicas entre los dos elementos que la práctica reúne

a pesar de las limitaciones con que pueda encontrarse la teoría.

Tal vez desde aquí nos sea más fácil adentrarnos en la comprensión estratégica del por qué «los ciclos de movilizaciones de los NMS y de los que les precedieron hallan un terreno excepcionalmente fecundo en épocas en que se generalizan las actitudes de crítica cultural» (Brand, 1992: 66). En el contexto macrosociológico de la modernidad, donde el valor de lo comunitario topa continuamente con las presiones estructurales del estado-nación (centralización, masificación y masivización, corporativismo...), no es extraño que este micronivel se haya convertido en espacio de destino de nuevas formas de conflictividad. La clausura, la rigidez vertical y la monología propias de lo masivo como proyecto de control sistémico chocan hasta enredarse con la plurilogía inquietante y participativa que lo popular incorpora. Pero este conflicto no es accesorio ni periférico: aquí la plurilogía se abre al reto de una práctica heterológica.

*Bibliografía*

- BERGER, J. (1996): *Páginas de la herida*, Madrid, Visor.
- BRAND, K. W. (1992): «Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales», DALTON, R. J. / KUECHLER, M. (eds.): *Los nuevos movimientos sociales (Un reto al orden político)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 45-69.
- CASTELLS, M. (1998): *La era de la información (Economía, sociedad y cultura) (II)*, Madrid, Alianza.
- CHOMSKY, N. (1997): *Mantener la chusma a raya*, Tafalla, Txalaparta.
- DELGADO, A. (1995): *Agresiones a la prensa 1991-1994*, Buenos Aires, Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- EZLN (1994): *Documentos y comunicados / 1*, México, Era.
- EZLN (1995): *Chiapas: del dolor a la esperanza*, Madrid, Los libros de la catarata.
- FOUCAULT, M. (1991): *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- GRAMSCI, A. (1975): *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- GUSFIELD, J. (1994): «La reflexividad de los movimientos sociales: una revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo», LARAÑA, E. / GUSFIELD, J. (eds.): *Los nuevos movimientos sociales (De la ideología a la identidad)*, Madrid, CIS, pp. 93-117.
- HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa (I-II)*, Madrid, Taurus.
- LE BOT, Y. / SUBCOMANDANTE MARCOS (1997): *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama.
- LÓPEZ, M. / PAVÓN, D. (1998): *Zapatismo y contrazapatismo (Cronología de un enfrentamiento)*, Buenos Aires, Turalia Ediciones.
- MADRES DE PLAZA DE MAYO (1988): *Historia de las Madres de Plaza de Mayo*, Buenos Aires, Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- MELUCCI, A. (1994): «¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?», LARAÑA, E. / GUSFIELD, J. (eds.): *Los nuevos movimientos sociales (De la ideología a la identidad)*, Madrid, CIS, pp. 119-149.
- MÉNDEZ RUBIO, A. (1997): *Encrucijadas (Elementos de crítica de la cultura)*, Madrid, Cátedra.
- RASCHKE, J. (1985): *Soziale Bewegungen: Ein historisch systematischer Grundriss*, Frankfurt / New York, Campus.
- RIECHMANN, J. / FERNÁNDEZ BUEY, F. (1994): *Redes que dan libertad (Introducción a los nuevos movimientos sociales)*, Barcelona, Paidós.
- ROSSI-LANDI, F. (1980): *Ideología*, Barcelona, Labor.
- RUCHT, D. (1992): «Estrategias y formas de acción de los nuevos movimientos», DALTON, R. J. / KUECHLER, M. (eds.): *Los nuevos movimientos*

- sociales (Un reto al orden político)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 219-243.
- SHERSHOW, S. C. (1998): «New life: cultural studies and the problem of the *popular*», *Textual Practice* 12/1, pp. 23-47.
- TAGARRO, A. (1998): «Los cuadernos de Chiapas», *Planeta Humano* 3, pp. 28-49.
- VIRILIO, P. (1995): «Política de la desaparición», *Letra Internacional* 39, pp. 46-48.
- VOLOSHINOV, V. N. (1992): *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- WILLIAMS, R. (1980): *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
- ZUBERO, I. (1996): *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid, HOAC.



# UNA REFLEXIÓ AL VOLTANT DE LA CULTURA POPULAR VALENCIANA

GIL-MANUEL HERNÁNDEZ I MARTÍ  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

## ABSTRACT

AQUEST ARTICLE INTENTA, DES DEL CONTEXT DEL IMPACTE QUE LA MODERNITAT TARDANA TÉ EN L'ANOMENADA CULTURA POPULAR AL PAÍS VALENCIÀ, VALORAR EL PAPER QUE AQUESTA ÚLTIMA TÉ EN LA CONFORMACIÓ DE L'ENTRAMAT SÒCIO-IDENTITARI VALENCIÀ. PER TAL DE VALORAR AQUEST PAPER, ES REALITZA UNA APROXIMACIÓ AL FENOMEN CULTURAL I DE LA MODERNITAT, TOT PLANTEJANT UN CONCEPTE MULTIDIMENSIONAL DE CULTURA. TOT SEGUIT ES DIMENSIONA LA CULTURA POPULAR COM A FENOMEN SOCIAL I S'ENTRA A PROPOSAR UNA TIPOLOGIA DE LA CULTURA POPULAR VALENCIANA, CONSIDERANT ACÍ SIS ÀMBITS: LES FESTES, LA MÚSICA, L'ESPORT, L'ÀMBIT ETNOLÒGIC, EL DE LES REPRESENTACIONS HISTÒRIQUES I RELIGIOSES I EL DE LA IMATGE. FINALMENT ES RESSALTA LA RELACIÓ DIALÈCTICA QUE ES DÓNA ENTRE EL MÓN DE LES MANIFESTACIONS "TRADICIONALS" I MODERNES DE LA CULTURA POPULAR I LA QÜESTIÓ DE LA COMPLEXA I FRAGMENTADA IDENTITAT VALENCIANA.

### *1. Cultura i modernitat*

Dins del projecte de la construcció d'un espai cultural valencià-català-balear centrat a l'eix mediterrani i orientat a llur inserció a Europa, cal no oblidar el paper que en la societat de modernitat tardana té l'anomenada cultura popular al País Valencià. Tanmateix, per tal de valorar aquest paper, tan infravalorat en línies generals per l'esquerra valenciana front a països on una

certa tradició d'estudis marxistes ha deixat la seua empremta<sup>1</sup>, cal acostar-se en principi i de manera global al fenomen cultural i de la modernitat.

Com indica Antoni Ariño<sup>2</sup>, el termini de cultura s'utilitza amb tal varietat de significats i el seu ús produeix tal confusió que fàcilment podríem cedir a la temptació del seu abandó. Però, tot i la constatació d'aquesta pluralitat contemporània de significats no es resol la qüestió de l'establiment d'un concepte

científic de cultura. Perque, en primer lloc, cal partir no sols del reconeixement de la polivalència i la consegüent confusió, sino del reconeixement de la problemàtica que encobreix (la multiculturalitat forma part d'aquesta); i en segon lloc, cal acudir a una mena de sociogènesi del concepte (com han fet Elias, Williams o Amelang) per a explicar la indistinta vigència contemporània dels esmentats usos. En resum, la modernitat implica una utilització del termini cultura com a lèxic fonamental d'una ideologia de l'excel·lència; de l'afirmació antropològica de la dignitat de la diferència; i com a etiqueta que designa un àrea o camp d'acció específic<sup>3</sup>.

En realitat, en parlar de cultura estem parlant d'un concepte multidimensional<sup>4</sup>. Així, la significació més antiga i clàssica de cultura (com a procés de criança) queda reemplaçada de forma més precisa i eficaç per conceptes com a educació i socialització, que constitueixen àrees o subcampus d'anàlisi perfectament establerts en el camp de les ciències socials.

En tot cas, resulta cada vegada més evident que la problemàtica cultural en les societats modernes en tota la seua amplitud sols pot ser captada a partir de l'encreuament rigorós de diverses dimensions i variables, que remetent a que la cultura és constitutiva, a la diversitat intercultural i intracultural, a la desigualtat, a la diferenciació funcional de la societat moderna, a l'especialització de productors, diferenciació de pràctiques i de gèneres, cristallització institucional,

noves tecnologies i noves relacions socials, a la jerarquització o estratificació cultural, a la interdependència dels camps del sistema social, i a l'arrelament cultural d'eixos camps. En conseqüència, està clar que la relació entre societat moderna i cultura sembla ben complexa.

## *2. La cultura popular com a fenomen social*

A banda de les reflexions anteriors podem dir que allò "popular" constata, en principi, el conjunt de totes aquelles classes socials igualades per la baixa condició ocupada en l'escala social i que constitueixen una bona part de la població contemporània i la majoria de les històriques. Es tracta del que hom anomena "classes populars", generalment identificades amb el proletariat urbà i rural junt a amplis sectors de la petita burgesia. Com assenyala A. Ariño<sup>5</sup>, les respostes a la pregunta de qué siga la cultura popular no són més senzilles i directes avui en dia que fa un segle. Així, partint d'un concepte folklòric i etnogràfic, allò popular ha anat incorporant matissos i girs sociològics, lingüístics, mediàtics i, per això, es fa imprescindible una explicitació dels principals usos. I no amb el propòsit de reduir-los a una definició harmoniosa, elegant o sincrètica, sino per tal de desvetllar les problemàtiques que cadascú d'ells evoca, conjura o designa. En conseqüència, cal no entendre allò popular de forma restrictiva ni temporal ni

social ni temàticament. Temporalment no es pot identificar de forma estricta cultura popular amb cultura tradicional, socialment no se la pot reduir a categories socials populars, als grups socials menys afavorits o a aquells que resulten dilectes a l'investigador, ni tampoc temàticament es pot identificar la cultura popular amb determinats "costums" i pràctiques considerades com a expressió eminent de l'autenticitat o espontaneïtat popular<sup>6</sup>.

Cal enfocar el concepte de cultura popular des de diverses perspectives, on entra el patrimoni viu, l'utilització del passat com a tradició que proporciona models i fonts de legitimitat, la cultura popular tradicional com a lloc de les formes de vida del passat que obrin l'espai per a les expectatives del futur, per a les esperances insatisfetes. I ens interessa igualment la cultura popular actual en les seues difamades formes massives o en les seues mitificades emergències i resistències, perquè en ella es reproduïx cada dia la realitat de tot un procés d'interpretació. En aquest sentit, E. Marin i J. M. Tresserras<sup>7</sup> proposen, front a la idealització i "naturalització" de la cultura popular, oposada a una suposada i dolenta cultura de masses, la seua interconnexió i continuïtat històrica en el context de la transició a la modernitat<sup>8</sup>. Per tant, caldria parlar de cultura popular del passat sense mitificar-la, sense concedir-li els prestígis d'allò intangible i primigeni, i caldria també parlar de cultura popular del present sense degradar-la i condemnar-la d'avantmà. Caldria parlar, doncs, de

continuïtats i homogeneïtats, però també de fractures i heterodòxies. En suma, d'una cultura popular descrita, explorada, restituïda en la seua crua (i polèmica) realitat<sup>9</sup>.

Això no obstant cal parar esment, per la seua rellevància dins del corrent marxista, en com el termini de "cultura popular" pot ser entés en funció d'una relació dinàmica i contradictòria entre forces culturals divergents, així com des de la necessitat de practicar una història popular que retorne el protagonisme al poble i mostre alhora les estructures de la realitat social, tal i com postula l'escola marxista britànica d'història social<sup>10</sup>. En aquest sentit, la cultura de les elites entra en contacte amb la de les classes populars a través d'"intermediaris culturals", variables al llarg del temps. Existeix, doncs, una mena de plasticitat real d'allò popular, fluida i movedisa, immersa en una dialèctica molt subtil, expressada en els gestos de la pràctica ritual quotidiana.

El que acabem d'assenyalar determina un context de perenne conflicte al si del qual el intercanvi cultural és decisiu, d'ahí la necessitat d'estudis interdisciplinars sobre la sociabilitat i l'associacionisme, la producció literària i musical, o el mateix redescobriment de la festa per la història. Tot açò implica acceptar el fenomen de la interacció o assimilació d'elements de la cultura oficial i de la ideologia dominant en les tradicions populars. D'aquesta forma, la cultura popular apareix com un terreny de transformació en el qual persisteix un doble moviment, de contenció i de re-

sistència. D'ahí que les transformacions en la cultura popular vagen íntimament lligades a les institucions produïdes per la cultura dominant. És així com el termini "popular" expressa aquelles formes i activitats les arrels de les quals estan en les condicions socials i materials de determinades classes socials, en el sentit d'una aliança de classes i forces, és a dir, la cultura de les classes populars o subalternes, oprimides i excloses, front a l'aliança de classes, estrats i forces socials que constitueixen el bloc del poder i, per tant, del poder cultural<sup>11</sup>.

La lluita entre ambdues cultures condiciona una relació contradictòria, una tensió continua que s'expressa en la lluita cultural i en les seues múltiples manifestacions. Aquesta situació comporta moviments de inhibició, incorporació, emergència, oposició, tergiversació, negociació o recuperació. En definitiva, s'estableix una lluita cultural dialèctica, continua i necessàriament desigual i irregular, plasmada en unes "tradicions" que responen a la forma de vehicular-se uns elements amb altres, tot i que mai determinen una tradició estable, immutable i fixa, sino sotmesa a una continua reinvençió. Es tracta del que hom anomena l'invent de tradicions<sup>12</sup>.

La concentració del poder cultural per part de les classes dominants es realitza adaptant i reconfigurant, mitjançant repetició i selecció; desarrelant una forma cultural de la seua implantació en una tradició i dotant-la d'una nova resonància o accent cultural; imposant i implantant aquelles definicions de

nosaltres mateixos que més fàcilment s'ajusten a les descripcions de la cultura dominant o preferida. En última instància, la cultura popular acaba configurant-se com un espai de consentiment i resistència alhora, i un dels escenaris fonamentals de la lluita cultural. En ella deu parar-se especial esment en el missatge i la forma en que aquest es transmet (iconografia, iconologia), així com cal analitzar la "circularitat" de les idees, que determinen contínues interaccions entre cultura popular i d'elit, sent ambdues influïdes i reconvertides per aquelles<sup>13</sup>.

Del mateix mode, junt a les esmentades aportacions marxistes britàniques, i com s'ha demostrat en investigacions locals, es detecta perfectament que un dels trets més característics de la cultura popular és la relativització, la inversió o reconversió dels valors de l'alta cultura, que poden ser captats, assimilats i reiventats per les pròpies classes populars. D'altra banda, la cultura popular pot ser també conservadora, en mancar en no poques ocasions de mecanismes crítics al marge de rituals de caire carnestolenc i similars. En aquest sentit, no és menys popular l'emotivitat religiosa, que sol ser aprofitada per les classes dominants per autolegitimar-se en el poder.

Contemporàniament, i en el marc de la civilització postindustrial de consum i cultura de masses, el termini "cultura popular" demana una certa relativització per tal de copsar de manera crítica els processos d'estandarització cultural, produïts a través dels grans

mitjans de comunicació i uniformització cultural, ja siga en el món rural com en l'urbà. D'acord, doncs, amb una accepció crítica de la cultura popular, en el marc valencià existeix una gran riquesa d'àmbits on ha sigut i és possible estudiar aquest fenomen social. Així, des de l'òptica de les festes, passant per la religiositat i arts populars fins la mateixa vida quotidiana i les tradicions orals, la realitat valenciana ofereix un panorama especialment significatiu on s'ha pogut demostrar la seua importància, especialment des del punt de vista d'una cultura popular autòctona sotmesa a pressions diverses i al procés dinàmic esmentat, inserit en l'adveniment de la modernitat.

### 3. *La cultura popular valenciana*

Després de les consideracions anteriors, i referint-nos al marc del País Valencià, resulta evident que les formes d'expressió cultural autòctones, el que en diem "cultura tradicional", en la seua vessant popular, tenen un volum i una vitalitat tan enormes que, malgrat els prejudicis i una bona dosi d'oblit i ignorància en els mitjans de comunicació, constitueixen el conjunt d'activitats més extens, divers i amb més participació dels que tenen lloc al País Valencià en el decurs de l'any.

El ventall de manifestacions de la cultura popular valenciana és ampli, des de les manifestacions festives tradicionals (Falles, Fogueres, Moros i Cristians, Misteri d'Elx, Sexenni de Morella, Fes-

tes de la Magdalena, carnestoltes, corre-focs, romeries i pelegrinacions, festes de carrer, festes patronals) junt a més modernes (ludomàquies promiscues), passant per manifestacions del folklore ètnic (música tradicional, balls, cant d'estil, aurores, corals...), o la música de bandes, l'activitat dels campaners i la pirotècnia, per posar sols alguns dels exemples més grons.

A més cal no perdre de vista el fonamental lligam d'aquestes manifestacions amb l'important i característic fenomen de l'associacionisme al País Valencià, especialment l'associacionisme de caràcter tradicional, que per a Josepa Cucó<sup>14</sup> està prou lligat a les identitats col·lectives com a la identitat col·lectiva de tot els valencians. Un associacionisme que en tot cas desmunta els tòpics sobre els País Valencià com una societat febla i força individualista, on predomina l'espontaneïtat i la irreflexió<sup>15</sup>. En el cas concret de les associacions tradicionals, on podem trobar les principals manifestacions de la cultura popular autòctones, vegem que són associacions populars perquè estan marcades per un elevat grau de participació dels individus, que pertanyen als nivells socials més diversos, especialment mitjans i baixos. A més són associacions de llarga durada i el que cal remarcar especialment, es tracta d'associacions amb una gran capacitat potencial de generar un tipus d'identitat social (potser fins i tot "nacional") que sovint s'estén més enllà dels estrets límits de l'associació. En aquest sentit les últimes investigacions de Rafael Ninyoles<sup>16</sup> (1996)

sobre els canvis en l'associacionisme de la ciutat de València són ben eloqüents.

Així doncs, ressaltada la importància de l'associacionisme dins de la cultura popular valenciana, hem volgut construir una aproximació tipològica de caire general per a inserir en ella les seues manifestacions. En la tipologia proposada, es distingeixen sis àmbits subdividits en diversos sub-àmbits. L'àmbit de les Festes inclou tant les festes cassolanes, familiars i veïnals com les festes comunitàries oficials i les viscudes- articulades en cicles festius -, fent ací distinció entre les ordinàries del calendari festiu i les extraordinàries. Al respecte cal nomenar manifestacions com Falles, Moros i Cristians, Fogueres, Gaites i Colles de la Magdalena de Castelló de la Plana, Setmana Santa, Carnestoltes, correfochs y dimonis, colles de gegants, penyes festeres, altars vicentins, festes de quintos, pitorècna i festes patronals i de carrer. L'àmbit de la música inclou campaners, grups de danses, cant d'estil, colles de dolçainers, música tradicional (*folk*, *riproposta*), aurores, bandes de música, cant coral i festes de quintos, a més de les manifestacions més contemporànies i massives. L'àmbit de l'esport inclou a les societats de colombares, pilota valenciana, tir i arrosegament, birles valencianes, societats cinegètiques, pesca i jocs tradicionals, a més dels esports moderns, especialment els més massius.

En quart lloc l'àmbit de l'etnologia inclou la cultura excursionista, la llengua i literatura popular, el refranyer, la història oral, la literatura de cordell, la

gastronomia, medicina popular i el propi panteómic i sagrat, l'etnologia rural i l'artesanía tradicional. En el quint àmbit -representacions històriques i religioses- es contemplen dins les representacions religioses les de Setmana Santa, pessebres, betlems, misteris, actes sacramentals, miracles, retaules, processons, pelegrinacions, romeries, troballes i creus de maig. En les representacions històriques tenen cabuda les conquestes, batalles, desembarcs, entrades, bestiar i actes fundacionals. A més s'han considerat les representacions laiques, on hi ha titelles, sainets, joguets còmics, sarsuela, *music-hall* o revista, teatre de carrer, teatre amateur, gegants i nanos, varietats, actes d'ajusticiament simbòlic, col·loquis, raonaments, cantars de cec, *happennings*, *performances*, manifestacions i desfilades civils. Finalment es pot contemplar l'àmbit de la imatge, on entrarien la fotografia, el cinema no comercial, els graffitis i murals, la ràdio, el video, la televisió i les produccions via Internet.

Aquesta tipologia, encara que no pretén ser exhaustiva, ens aproxima prou al panorama de la cultura popular valenciana per àmbits d'actuació. En aquest sentit s'han considerat sis àmbits: el de les festes, el de la música, el de l'esport, l'etnològic, el de les representacions històriques i religioses i el de la imatge. Com es pot comprovar, dintre de cada àmbit el ventall d'activitats és ampli. Ara be, aquesta gran activitat cultural i associativa, si es vol fer una aproximació mínimament crítica a l'estat de la nostra cultura popular, seguint

la definició que d'aquest concepte hem seguit, ha de tindre en compte el context identitari on opera, que és un context identitari complex i conflictiu, i que remet a una mena d'identitat valenciana fragmentada.

Andrés Piqueras, en una recent investigació sobre aquest tema<sup>17</sup>, reformula i corrobora la tesi d'una identitat dèbil, fragmentada o com a mínim de difícil construcció. Piqueras fa distinció entre una identitat central o nuclear i unes identitats parcials perifèriques, els trets simbòlics diferencials de les quals es trobarien en la llengua, les formes institucionalitzades de viure i celebrar les festes, el folklore, el caràcter i la gastronomia. Donat el pes de les identitats parcials, existiria una greu dificultat estructural per a l'hegemonia de la identitat central. En síntesi, la identitat valenciana central o nuclear, coincident amb la centralitat geogràfica del País, assoleix una dèbil implantació en el conjunt del territori, perquè ha de competir en el seu propi interior amb imprecisos "nosaltres" de les comarques interiors, amb poblacions vinculades cap a centres simbòlics exteriors (per exemple, Aragó) i perquè és contestada per la irredenta rivalitat alacantina no exempta de connotacions de superioritat.

Tot i l'argumentació de Piqueras, més recentment A. Ariño i R. Llopis<sup>18</sup> han lligat aquella amb l'anomalia o excepcionalitat valenciana que no és altra que la inexistència d'una tendència al creixement del valencianisme durant la dècada dels vuitanta. Segons Ariño i Llopis en el cas valencià el con-

flicte versa sobre la pròpia identitat. Es tracta, doncs, d'un conflicte ideològic. En aquest sentit no hi ha una sola identitat central, sino dues que són concebudes antagònicament, i, en aquest context, la majoria dels ciutadans opten per la identitat dominant: l'espanyolisme. Per tant, tampoc es tracta de que la identitat siga conflictiva en sí mateixa, doncs totes ho són, sino de que en el cas valencià el conflicte versa sobre el contingut de la identitat més que sobre el seu abast polític o sobre les estratègies conseqüents.

És per això que, de cara a una valoració en profunditat de la cultura popular valenciana, no es puga defugir el problema de les fractures de la identitat central. Una identitat central que no és tal sino dues, antagòniques, refractàries i actualment irreductibles, on la pròpia interacció i acció política alimenta la distància entre elles i contribueix a afirmar els seus trets més dissonants. A més, es tracta d'una fractura que es palesa en el plànol ideològic, en la base social que el sustenta, així com en la seua implantació territorial. El que es desprén, al nostre judici, d'aquest panorama és que, sobre la base del peculiar context socio-històric valencià, en l'àmbit sòcio-antropològic es planteja una pluralitat i un conflicte identitari, del que parlen Piqueras, Ariño i Llopis, que té la seua translació en una pluralitat i conflicte ideològics, amb un veritable paradigma de la perplexitat en les reflexions al voltant de la identitat valenciana, que es plasma en un conflicte polític i, evidentment, afecta a l'estat

de la cultura popular, en tant que aquesta participa de la fractura cultural i identitària i es constitueix en lloc de pugna ideològica i política. Entenem, doncs, que sols des d'aquesta reflexió, es pot fer un estudi seriós i rigurós sobre les vertaderes dimensions de la cultura popular valenciana, sobre el seu estat i sobre les actuacions que des de la societat civil i les institucions públiques cal acometre.

#### *4. A tall de cloenda provisional*

Encara que provisionalment, es pot plantejar una mena de cloenda oberta sobre un tema -el de la cultura popular, y el de la cultura popular valenciana- que ha de provocar la deguda reflexió i investigació en el camp de la ciència social. Cal, abans de tot, considerar el problema de la complexa identitat valenciana, ja que afecta totes les esferes de la realitat social i condiona la realitat de la cultura popular. Cal, a més, que el nostre acostament al tema de la cultura popular valenciana siga crític, és a dir, admetent una concepció relativista però dialèctica i fluida del mateix concepte de cultura popular. I finalment cal vincular el seu estudi a una acció que la traga de les esferes on fins el moment ha restat marginada i folkloritzada, per tal de, a través de llur investigació i recerca, dignificar acadèmicament la cultura popular i aprofundir en l'estudi sobre un col·lectiu diferencial com el valencià, amb uns trets específics que no poden restar

diluïts en polèmiques estèrils sobre una estricta qüestió de símbols o sotmesos a una concepció elitista del concepte "popular". Especialment, en un marc pluralista com el que conforma l'espai cultural català-valencià-balear en la seua projecció cap a Europa.

En uns temps de modernitat més o menys avançada, on resulta difícil destriar entre cultura de masses i cultura popular, on se sol fer esnobisme acadèmicista amb la pressumpta fi de les ideologies i on el temps d'oci -l'anomenada "civilització de l'oci"- és un fenomen en alça i consubstancial a allò que anomenem "civilització" -encara que en ocasions massa trivialitzat- parlar de cultura popular té més sentit que mai. I no sols des d'un punt de vista que podria semblar romàntic, nostàlgic o fins i tot costumista, sino amb el rigor i els mitjans metodològics i tecnològics que ens dona la ciència social -necessàriament interdisciplinària -per tal d'aprofundir en un fenomen que està en el fons d'altres tant importants per als valencians com la seua definició identitària, les diferències classistes, l'estructura social, la cosmovisió mental de les classes subalternes i la pròpia democratització del saber i de l'ensenyament en un context multicultural. Per tant, si alguna conclusió ferma voldríem remarcar, seria la de considerar l'estudi, coneixement i difusió de la cultura popular valenciana com un referent inexcusable per a la comprensió profunda de la nostra complexa, conflictiva i perplexa realitat social com a col·lectiu.

## Notas

<sup>1</sup> Veure les aportacions de l'escola marxista britànica (Hobsbawm, Ranger, Ropper, Thompson, entre d'altres) o de certs estudis de l'escola d'Annales a França.

<sup>2</sup> ARIÑO, A., *Sociologia de la Cultura*, Barcelona, Ariel, 1997.

<sup>3</sup> ARIÑO, A., *op.cit.*

<sup>4</sup> ARIÑO, A., *op.cit.*

<sup>5</sup> ARIÑO, A., "La utopía de Dionisios. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada", *Antropología*, 11, 1997, pp. 5-19.

<sup>6</sup> Aquesta problemàtica apareix reflectida perfectament al llibre col·lectiu *La cultura popular a debat*, Barcelona, Alta Fulla, 1985, així com en JULIANO, D, «Cultura Popular», en *Cuadernos de Antropología*, 6, 1986, on l'autor proposa aplicar la teoria de sistemes a l'estudi de les relacions entre cultura popular i cultura dominant. Així mateix, en GRIGNON, C-PASSERON-J.C., *Lo culto y lo popular*, Madrid, La Piqueta, 1992, on s'alerta de la temptació populista a l'hora d'estudiar la cultura popular.

<sup>7</sup> MARÍN, E-TRESSERRAS, J.M., *Cultura de masses i postmodernitat*, València, Tres i Quatre, 1994.

<sup>8</sup> Veure al respecte MÉNDEZ RUBIO, A., *Encrucijadas. Elementos de Crítica de la Cultura*, Madrid, Cátedra, 1997 on l'autor planteja el conflicte entre allò popular i allò massiu. Veure també «El conflicto entre lo popular y lo masivo», *Eutopías*, Vol.85, 1995.

<sup>9</sup> ARIÑO, A., *op.cit.*

<sup>10</sup> SAMUEL, R (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 15-47.

<sup>11</sup> BURKE, P, "El descubrimiento de la cultura popular", dins Samuel, R. (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp.78-92. Veure també HALL, S, "Notas sobre la desconstrucción de lo popular", dins SAMUEL, R (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp.93-110.

<sup>12</sup> HOBBSAWM, E-RANGER,T (ed.), *L'ivent de la tradició*, Vic, Eumo, 1991.

<sup>13</sup> HALL, S, "Notas sobre la desconstrucción de lo popular", dins Samuel, R (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp.93-110.

<sup>14</sup> CUCÓ, J ., *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*, València, IVEI, 1991.

<sup>15</sup> En aquest sentit són molt interessants les consideracions realitzades per MIRA, J.F., *Sobre la nació dels valencians*, València, Tres i Quatre, 1997.

<sup>16</sup> NINYOLES, R ., *Sociologia de la ciutat de València*, Alzira, Germania, 1996.

<sup>17</sup> PIQUERAS, A., *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*, Madrid, Escuela Libre Editorial-Ed. Alfons El Magnànim, 1996.

<sup>18</sup> ARIÑO, A-LLOPIS, R., "La identidad colectiva en la Comunidad Valenciana", ponència inèdita presentada al Vº Congreso Español de Sociología, Granada, 1995. Es poden trobar dades recents sobre la qüestió identitària valenciana en GARCÍA FERRANDO, M-ARIÑO, A., *Los nuevos valores de los valencianos*, València, Fundació Bancaixa, 1998, pp.238-252.



# FINESTRA OBERTA





# MENTALIDADES, VALORES, ESTILOS DE VIDA

TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

## ABSTRACT

LOS VALORES Y LOS ESTILOS DE VIDA ADOLESCEN DE LA MISMA DIFICULTAD TEÓRICA: LA FALTA DE UN MARCO SÓLIDO Y DESARROLLADO. EL AUTOR NOS PROPONE SUBSTITUIR LA IDEA DE CULTURA UNITARIA POR LA CONCEPTUALIZACIÓN DE UNA CONFIGURACIÓN CULTURAL, DONDE PODEMOS DISTINGUIR TRES NIVELES: UN CONJUNTO COMPARTIDO DE SÍMBOLOS, UNOS ESTILOS DE VIDA, Y UN ELEMENTO RELACIONAL. LOS 'ESTILOS DE VIDA' SERÁN, PUES, LOS ELEMENTOS QUE ACTÚAN COMO UN MECANISMO DE ENTRONQUE ENTRE EL ABSTRACTO ACERVO CULTURAL GENÉRICO Y LA FACTICIDAD DE LAS CONDUCTAS.

Esta Semana de Sociología está dedicada a analizar el contenido y las relaciones existentes entre dos conceptos: los valores y los estilos de vida. En un encuentro como éste, hay que felicitar-se por la elección porque ambos conceptos comparten la capacidad de estimularnos a una reflexión profunda que potencialmente desemboca en una revisión crítica de nuestros conocimientos.

En principio, lo que más resalta a simple vista son las diferencias. Frente a la corta historia del concepto de «estilos de vida», la idea de valor es tan

antigua como las Ciencias Sociales. Y sin embargo, y a pesar de que los valores son considerados unánimemente como piezas claves del sistema social, la teoría elaborada en torno a ellos se compone en gran parte de unas cuantas generalidades sin profundidad. Los pocos sociólogos que han querido atravesar esa especie de gran tapadera de tópicos han encontrado debajo un pavoroso vacío que, en la medida de sus fuerzas, han intentado reducir con sus aportaciones, siempre escasas, parciales y dispersas. De ahí que desde los tiempos de Durkheim impere la opinión de

que, pese a la extremada importancia de los valores, su manejo como herramienta intelectual es tan difícil que lo mejor es no intentarlo.

En contraste, el interés por los «estilos de vida» es bastante reciente y, sin embargo, ha dado ya lugar a una profusa literatura. Utilizando la imagen del «octaedro psicosociológico», Fernández Santana nos ha familiarizado con al menos ocho enfoques diversos sobre el tema, aunque ninguno resuelve satisfactoriamente el incómodo problema de encajar a los «estilos de vida» en una parte concreta del sistema teórico vigente. Y esa superabundancia de enfoques produce, paradójicamente, la misma orfandad teórica que la carencia de elaboración en el caso de los valores.

La causa radical de este problema reside en que nuestro saber -a semejanza de las Humanidades- está enfocado *ad hominem* y no *ad scientiam*. A tenor del análisis de Merton (1975), la capacidad de acumular e integrar conocimientos que han mostrado las llamadas ciencias naturales se consigue a base de analizar cualquier nueva aportación, seleccionando lo que parece pertinente y dejando el resto en el olvido, el «respeto científico» se manifiesta en el reconocimiento (total o parcial) de las fuentes de la idea.

Pero en las ciencias sociales ese respeto se enfoca no por contenidos, sino por autores. Lo que dice cada uno se acepta o se rechaza por conjuntos o bloques; pero modificar parcialmente su pensamiento se considera una manipulación inaceptable. Como consecuencia

de este proceder, nuestro acervo científico está compuesto por un amplio repertorio de piezas no encajables entre sí, donde lo importante -académicamente hablando- es conservar como un tesoro el peculiar matiz dado por cada autor al tema. El resultado final es una práctica científica reducida a un gran ejercicio de erudición, sin teorías operativas clarificadas y mejoradas a través del tiempo.

Tenemos pues que, por caminos muy distintos, los valores y los «estilos de vida» acaban coincidiendo en una característica común: la falta de un marco teórico sólido y desarrollado. Por eso, tanto los valores como los «estilos de vida» comparten la cualidad de ser unos irritantes de nuestros esquemas mentales. Ya se consideren como conceptos, como categorías o como fenómenos sociales -según el enfoque epistémico que se adopte- no encajan fácilmente en ninguno de los sistemas conceptuales al uso; en consecuencia, están continuamente estimulándonos a una reflexión profunda sobre qué es lo que falla, sobre si sería necesario revisar a fondo nuestros planteamientos habituales.

#### *Aproximación al concepto de «estilos de vida»*

Desarrollar a fondo la idea recién expresada respecto a valores y «estilos de vida» nos llevaría más tiempo del que disponemos en esta ocasión. Nos centraremos por tanto en una exposi-

ción de lo que podría ser el germen de una teoría de los «estilos de vida»; aunque, dada la relación entre ambos conceptos, también tendremos ocasión de acercarnos incidentalmente al tema de los valores.

¿Qué es lo que se entiende por «estilos de vida»? La idea empezó a desarrollarse en el campo del marketing como respuesta al descubrimiento de que la publicidad no conseguía el impacto que era de prever. Se llegó al convencimiento de que el público no era homogéneo y que los mensajes publicitarios calaban en ciertas personas mientras que a otras las dejaban indiferentes o incluso despertaban su hostilidad. El diseño de campañas específicas dirigidas al público según su sexo, nivel económico o edad mejoraba los resultados, pero no terminaba de resolver el problema de la diferencia entre lo previsto y lo conseguido.

La causa está en que las sociedades modernas muestran una heterogeneidad -es decir, la existencia de distintas formas de vivir y ver la vida- que no puede atribuirse exclusivamente a las categorías clásicas de edad, sexo, nivel de instrucción o clases sociales, porque no coinciden con ellas unívocamente. Es cierto que determinados rasgos sociodemográficos están significativamente relacionados con los sistemas de valores distintivos de cada una de esas formas de vivir, con sus correspondientes actitudes y opiniones sobre áreas relevantes de la vida e incluso con los hábitos de conducta asociados a ellas. Pero en cada caso se trata de un cierto

conjunto de rasgos sociodemográficos; esto es, no todos y no siempre los mismos.

Así pues, el sistema cultural de las sociedades modernas aparece diversificado en varias pautas internamente congruentes, cada una de las cuales caracteriza a un específico segmento de la sociedad. Aunque la confusión conceptual y terminológica es considerable, hay un cierto consenso en denominar «estilos de vida» a esas *maneras diferenciales de vivir* y -con menor grado de consenso- «sociotipos» a los respectivos *segmentos sociales* que se asocian a aquéllos.

La existencia de «estilos de vida» disímiles, ya reconocida ampliamente en la década de los sesenta, solía explicarse en función de las clases sociales. Esto puede ser cierto en una situación de modernidad temprana, pero no para los tiempos actuales. Y ello por dos razones. En primer lugar, el avance del espíritu de la modernidad está asociado a un cambio revolucionario en la estratificación social: astillamiento de las elites, consolidación de una «subclase» marginada y ampliación y diversificación desmesurada de la clase media. En segundo lugar, el postmodernismo -incluyendo sus raíces históricas- tiene una de sus bases en el reconocimiento de la «otredad», hasta entonces excluida por la pretensión universalista de la modernidad primitiva. El factor más explicativo de la nueva heterogeneidad es la creciente tendencia a la «realización personal», que cada vez se considera un fin más legítimo.

Según el planteamiento de Giddens (1991), cuando el acontecer social se libera -al menos en parte- de las fijaciones de tradición y costumbre, aparecen simultáneamente dos factores en las vidas de las personas: una «política emancipatoria», basada en la ética de los derechos humanos, dirigida a aliviar a la gente de las presiones de la explotación, la opresión o la desigualdad social; y una «política de vida» que considera legítima la creación de unas formas de vivir que promuevan la auto-realización en el contexto de la interdependencia global. Esas dos políticas se interfieren y excitan mutuamente para crear una variedad de nuevas opciones (o «estilos de vida»), guiadas sólo por una moralidad de «autenticidad». Se llega así a la coexistencia relativamente pacífica de múltiples universos simbólicos, diferenciados entre sí pero hasta cierto punto abiertos y vulnerables a las cambiantes definiciones que «los otros» emiten.

Los «estilos de vida» pertenecen por consiguiente al ámbito de los fenómenos culturales. Algunos autores sostienen, con cierta razón, que hay más variación cultural en el interior de los países que entre ellos, dado que los «estilos de vida» parecen trascender las fronteras entre los Estados del «Primer Mundo».

### *Los «estilos de vida» y los macroconceptos sociológicos*

No es demasiado difícil formular un concepto aproximado de los «estilos de

vida» y establecer que su ámbito de vigencia se inscribe en la modernidad avanzada; son fenómenos constatados empíricamente que se imponen con la tozudez de la realidad. El problema más espinoso para el científico surge cuando se pretende insertar estos fenómenos y su conceptualización dentro de la teoría sociológica, porque no parece haber lugar para ellos en los paradigmas al uso.

La causa radical de ese problema es que los «estilos de vida» constituyen un buen puente, un elemento de relación entre los fenómenos macro y los micro-sociales. Por ende, son incompatibles con una teoría donde exista una división irreconciliable entre las visiones estructurales y las interaccionistas. Por desgracia, es esa la situación que ha venido presentando la sociología, segmentada en doctrinas «especializadas» como consecuencia de una lectura partidaria, selectiva y unilateral de nuestros clásicos. El problema de engarzar adecuadamente la acción humana y la estructura social ha dado lugar a soluciones donde inevitablemente uno de los dos elementos es el dominante y el otro se convierte en una referencia pálida y fantasmal (Archer 1985:58).

Las cosas están cambiando, por fortuna. A partir de los años sesenta se viene produciendo una dulcificación del maniqueísmo sociológico, tanto desde el interior de las «dos sociologías» (sirvan de ejemplo el funcionalismo «general», el marxismo humanista o el interaccionismo de Goffman) como desde disciplinas emparentadas (la antropo-

logía de Lévi-Strauss o la psicología de Piaget). Unos y otros parecen estar llegando a la convicción de que tanto la estructura como la acción son indispensables en la explicación sociológica.

A partir de mediados de los sesenta, y sin la rémora de derivar de escuelas asentadas en una u otra parte de la divisoria, dos nuevas perspectivas se han centrado directamente en la relación entre estructura y acción con el ánimo de unir las en un todo coherente. La primera es el «enfoque morfogenético» (Buckley 1967, 1968), que encuentra nueva savia inspirándose en la cibernética. La otra es la «teoría de la estructuración» (Giddens 1979, 1984), con fuertes débitos al estructuralismo lingüístico y la hermenéutica. Por encima de diferencias secundarias, ambas perspectivas coinciden en que las pautas estructurales están inextricablemente enraizadas en la acción práctica. Y ésta, configurada así inevitablemente por condiciones «no reconocidas» por los actores, generara a su vez consecuencias no intencionales que forman el contexto de la interacción subsiguiente. Este puente tendido entre los fenómenos macro y microsociales está consiguiendo que la estructura social deje de ser un artilugio etéreo de plasticidad supina o, peor todavía, un ente con vida propia, autoimpulsante y automantenido.

Al macroconcepto de cultura (a cuyo ámbito corresponden los «estilos de vida») se le podrían aplicar las mismas calificaciones peyorativas que a la estructura social, que es su macrocon-

cepto hermano. Básicamente la cultura consiste en modelos o patrones de conocimiento, sentimiento, comunicación y conducta socialmente compartidos y, por tanto, socialmente contagiados a los nuevos miembros del colectivo portador de esa cultura.

El *quid* de la cuestión es que, entre los científicos sociales, la cultura suele entenderse —explícita o implícitamente— como algo unitario que comparten todos los miembros de una sociedad. Esta idea es claramente metateórica (es decir, que precede y condiciona cualquier desarrollo teórico del tema) y ha demostrado históricamente su esterilidad: una ojeada a la literatura antropológica, por ejemplo, muestra el grado de dispersión, confusionismo y falta de operatividad que encierra el concepto de cultura unitaria en cuanto se aplica a sociedades mínimamente complejas.

La realidad demuestra que en las sociedades avanzadas la unidad cultural es un mito, aunque también resulta evidente que hay siempre un conjunto compartido de símbolos, además del reconocimiento común de una sociedad y una cultura en las que se vive inmerso.

Pero ¿cómo puede ser la cultura a la vez una y variopinta?. Una posible respuesta es la sugerida por la etnometodología: la realidad social (y la cultura común, añadimos nosotros) se construye a partir de la negociación de significados entre los individuos, que desemboca en el reconocimiento de un cierto común denominador con unas reglas de juego aceptadas por casi todos.

Pero el planteamiento etnometodológico, al poner el acento en la voluntad de los actores, suscita algunas dificultades. Porque los fenómenos culturales son una realización colectiva, pero no representan una elección colectiva, por mucho que los humanos seamos eminentemente evaluadores. Estamos ante una realización compuesta por muchas elecciones individuales, a veces contradictorias, cada una de las cuales ha tenido su coste, porque toda realización excluye a cientos de otras posibles. De ahí que el planteamiento de Vickers (1968) sea más preciso y efectivo que el etnometodológico, ya que propone una especie de ecología de las ideas en lo que llama «sistema apreciativo»: «...es un ecosistema, aún cuando las leyes que ordenan y desarrollan una población de ideas (luchando, compitiendo y apoyándose mutuamente) en mentes que se comunican son diferentes de las que ordenan y desarrollan una población de monos en un bosque lluvioso... Los sueños de los hombres se esparcen y colonizan su mundo interior, chocan, se excitan, modifican y destruyen unos a otros o preservan su identidad por medio de extrañas acomodaciones con sus rivales».

No hay obstáculo para concebir la cultura, más que como un conjunto unitario armónico, como una especie de «capital cultural» (Bourdieu 1979) donde cohabitan diversas y hasta contradictorias visiones del mundo y de la forma en que imaginan insertarse en él los miembros de una sociedad. Lo que

da coherencia al conjunto es un «sistema apreciativo», un *elemento relacional* (esto es, las reglas de juego aceptadas) que impone un orden «ecológico» en la aparente jungla. Este elemento ha sido hasta ahora descuidado por los científicos sociales, aunque es de trascendental importancia en un ámbito cultural heterogéneo.

En síntesis, lo que se preconiza aquí es una concepción metateórica de la cultura que le reconoce una cierta unidad simbólica basada en una conciencia colectiva y un núcleo compartido de símbolos, creencias y reglas relacionales entre variedades; pero a la vez la entiende como un rico y variado «capital cultural» donde cohabitan discrepantes visiones del mundo y sus valores, actitudes y pautas de conducta asociados. Y la necesaria «coherencia mínima» está encomendada a un elemento relacional que impone entre las variedades culturales un orden ecológico lleno de acomodaciones de muy diversa índole.

#### *De la cultura común a la conducta*

Todo lo anterior tiene su importancia porque incide en uno de los más elusivos problemas de las ciencias sociales: la conexión entre la cultura y las conductas. Nadie duda de esa conexión, pero apenas si se ha avanzado en la formulación de un modelo operativo.

La relación entre cultura y conducta es cualquier cosa menos mecánica.

El tema guarda un estrecho paralelismo con los problemas planteados por el divorcio entre estructura social e interacción. En razón a la semejanza, es lícito aplicar al campo cultural los principios establecidos por el «enfoque morfogenético» de Buckley y la «teoría de la estructuración» de Giddens respecto a las conexiones macro-micro. Así, de una parte, puede decirse que las conductas experimentan la influencia condicionante de elementos culturales, aunque tal influencia no suele ser reconocida de forma expresa por los actores. Pero, a su vez, las pautas culturales están enraizadas en la acción práctica: ésta genera de manera intencional un «poso» cultural que forma parte del contexto para las conductas subsiguientes.

El sistema cultural, desde una perspectiva analítica, se descompone en varios niveles, definidos por su grado de abstracción-concreción:

- A) En lo más alto de la escala se sitúa el acervo compartido tal como se definía más arriba.
- B) Acto seguido viene el primer nivel diversificado: el de las mentalidades, que son conjuntos diferentes de grandes creencias que se plasman en una cierta concepción del mundo, incluido el modo en que los individuos definen simbólicamente su lugar en el mundo así concebido. En síntesis, una mentalidad es una compleja idea, no muy formalizada, que resume la postura con que un individuo afronta su entor-

no, su interpretación de los acontecimientos de la vida y su conciencia cósmica.

- C) A continuación se sitúan los sistemas de valores, conjuntos jerarquizados de términos que sirven como referencia para evaluar los fenómenos sociales calificándolos de buenos, procedentes, bellos, admisibles... o sus contrarios.
- D) A un nivel mayor de concreción se sitúan las actitudes y las normas. Son plasmaciones de los valores que establecen un repertorio de predisposiciones -internas (las actitudes) o externas (las normas)- a conducirse de determinada manera en determinadas circunstancias.
- E) Una selección congruente y operativa de actitudes y normas genera lo que Bourdieu (1979) denomina «habitus». Un "habitus" es un conjunto relativamente armónico de tendencias a la acción, producidos en cada individuo por la intersección de las condiciones externas dadas y las estrategias subjetivas de vida derivadas de los niveles culturales más abstractos.
- F) Finalmente, el nivel de mayor inmediatez a la acción real es el de las pre-decisiones o valoraciones en firme respecto a un asunto específico.

Algunos autores -entre ellos Roos (1989) conciben a los «estilos de vida» como un eslabón más en esa especie de cadena cultural, situado entre el nivel E (*habitus*) y el F (pre-decisiones). Evidentemente, ésta es la hiperconcreta acep-

ción de los «estilos vida» que emplean muchos especialistas en marketing, entendiéndolos como hábitos de elección o compra en una determinada gama de productos. Esa postura, restrictiva en exceso y difícil de asumir, tiene sin embargo la virtud de llamar nuestra atención sobre el grave problema de la diversidad de significados que las distintas escuelas dan a los «estilos de vida».

La indeterminación del contenido conceptual es paralela a la profusión de apelativos distintos para el mismo fenómeno: formas de vida, *social milieu*, hábitos integrados, pautas de conducta e incluso «vida cotidiana». Todo ello manifiesta la enorme confusión que existe a la hora de colocar los llamados «estilos de vida» dentro de la cadena que empieza en el convencimiento de compartir un ámbito cultural común y termina en los comportamientos reales.

### *Relación entre niveles*

Quizás el mayor obstáculo para ubicar los «estilos de vida» dentro de la serie de niveles culturales sea la ausencia de consenso sobre la forma en que se relacionan entre sí los sucesivos eslabones de la «cadena cultural». Se ha investigado poco sobre este tema y la consecuencia es la imprecisión conceptual amén de un imperfecto conocimiento de los mecanismos de relación de unos niveles con otros. En todo caso, es obligado presentar un panorama de la cuestión, que será necesariamente impresionista e incompleto.

Los especialistas tienden cada vez más a distinguir entre ideologías y mentalidades. Las primeras se entienden como un conjunto de creencias trascendentes (incluidas las correspondientes utopías o visiones de lo deseable) formalizadas y sistematizadas, mientras que las segundas constituyen una especie de magma informal y muchas veces implícito. Si empleamos la terminología de Schutz (1962), las mentalidades forman parte del «mundo de la vida», el mundo del sentido común cotidiano que es la «realidad primordial», las ideologías, por el contrario, pertenecen a una «esfera de significado finita», a esa parte del pensamiento humano que ha sido procesado y codificado por los correspondientes especialistas hasta darle una forma lógica, explícita, reflexiva y forzosamente coherente. De ahí que sean pocas las personas que rigen sus vidas -y sólo parcialmente- en base a una ideología: la inmensa mayoría actúa más «llanamente», teniendo como referente una mentalidad más inasible pero no menos poderosa en su función rectora de las estrategias de vida.

Mentalidades y valores pueden entenderse, en cierto sentido, como las definiciones del ser y el deber ser, respectivamente. Equivalen a lo que Geertz (1987:118) llama, por una parte, «aspectos cognitivos y existenciales» que forman una «cosmovisión»; y, por otra, los «aspectos morales y estéticos», los elementos de evaluación que han sido generalmente resumidos bajo el término «ethos».

Así pues, desde una perspectiva estrictamente teórica las mentalidades y los valores estarían en principio colocados al mismo nivel de abstracción, distinguiéndose únicamente por su carácter: cognitivo en un caso, evaluativo en el otro. Sin embargo, la evidencia empírica desmiente tal apreciación: lo habitual en las investigaciones es encontrar que no sólo hay más sistemas de valores que mentalidades, sino también que, hasta cierto punto, varios sistemas de valores están conectados a una misma mentalidad. Dicho en otras palabras, una misma mentalidad puede concretarse en distintos (aunque semejantes) sistemas valorativos.

De este modo llegamos a uno de los eslabones más problemáticos de la «cadena cultural»: los sistemas de valores que, en opinión de muchos, constituyen el verdadero *núcleo estratégico* de las culturas. Los valores rara vez se manifiestan directa y explícitamente en el «mundo de la vida»; en cierto sentido, son constructos deducidos por los científicos sociales a partir de las pautas de conducta observadas en los miembros de una sociedad. Pero a la vez tienen existencia per se como puntos ideales de referencia esgrimidos explícitamente por los actores sociales: cada vez que se apela a la democracia, la libertad, el orden, la justicia, el amor y tantos otros términos abstractos, se están trayendo los valores desde el limbo de las ideas a la realidad de la vida.

En síntesis, cabe decir que los valores pocas veces influyen directamente sobre las conductas. Habitualmente su

influencia se ejerce de modo indirecto a través de las actitudes y normas que ellos han inspirado y conformado. Sólo en ausencia de norma específica o en situaciones de conflicto -esto es, en situaciones anómicas- se recurre a los valores como fuente directa de orientación. Por lo tanto, los valores vienen a representar el mismo papel que los «principios generales del derecho» en el sistema jurídico. Ese es el aspecto que resalta Parsons (1952:12) cuando define a los valores como «elementos de un sistema simbólico que sirven de criterio para escoger una orientación entre las diversas posibilidades que una situación deja abiertas por sí misma».

Para el cumplimiento de esta función, los valores están jerarquizados. Eso quiere decir que los individuos reconocen de forma más o menos explícita que unos valores tienen más importancia que otros, constituyendo en conjunto una especie de jerarquía que es la que produce la dimensión ética de una cultura.

Aunque siempre se subraya ese fenómeno de jerarquización como el más significativo, en la realidad sirve para poco más que para darnos una visión genérica del «ethos» de una sociedad. Y es que la capacidad operativa de esa jerarquización está empañada por dos razones al menos. La primera es el carácter tan vago y genérico de los valores, que hace posible que una misma persona se adhiera a valores incompatibles sin ser consciente de la contradicción. La segunda razón reside en la tendencia que muestran los valores a la

absolutización: siempre que se magnifica un valor resultan prácticamente sacrificados todos los demás, incluso los más próximos. Así sucede, por ejemplo, con el par libertad/justicia o con el de ley/orden.

El quid de la cuestión es que debe distinguirse entre la importancia (en abstracto) y la vigencia (concreta) de los valores. Como pone de relieve Becker (1963), las sociedades se ven abocadas a elaborar normas específicas, mejor adaptadas a las realidades de la vida cotidiana. Tales normas se derivan de uno o varios valores definidos como primordiales en una cierta área de la actividad humana, que juegan así el papel de principios últimos en esa actividad. Las normas, al ser más específicas, definen con relativa precisión las acciones autorizadas, las prohibidas, las situaciones donde son aplicables y las sanciones a su transgresión.

Para complicar aún más las cosas, las normas no se desprenden automáticamente de sus valores-madre. Becker enumera muchos de los posibles elementos de desajuste:

- Los valores encierran un potencial normativo que excede al conjunto de normas deducidas de ellos.
- Las normas están sometidas a restricciones y excepciones para limitar los efectos no deseados y para no lesionar en extremo otros valores o intereses distintos de los valores-madre.
- Hay normas puramente técnicas que no corresponden a valores ge-

nerales, sino a tentativas de armonización de otras normas.

- Una norma «espúrea», nacida de un interés particular, puede legitimarse buscando a posteriori un valor general al que adscribirse.

El nivel E («los habitus») tiene sobre el nivel D (actitudes y normas) la nota añadida de ser una selección congruente del repertorio de normas y actitudes, selección que es consecuencia de una determinada estrategia de vida. Es por tanto el resultado de una planificación operativa más o menos consciente que con la práctica repetida se ha rutinizado en buena medida. Pero ni aún así «determina» automáticamente la conducta: los «habitus» tienen grados de libertad; hay actos que no se justifican a partir de las normas sociales; y los fenómenos de desviación aparecen hasta en las subculturas más fragmentadas.

En una palabra, las conductas reales gozan de una autonomía que incide por retroalimentación modificando o creando normas y llegando incluso a trastocar el «ethos» y la cosmovisión de una categoría social o de toda la sociedad. Estamos así ante lo que Buckley y Giddens denominan «consecuencias no intencionales» de las acciones humanas que, a través de los cambios que inducen en el sistema cultural, contribuyen a formar el contexto de las interacciones subsiguientes.

### *La estructura del acervo cultural*

Dadas las premisas anteriores, ¿cuál es la configuración interna de la cultura y qué lugar ocupan en ella los «estilos de vida»? Para aproximarnos a una respuesta, una primera aportación de importancia es la de Cathelat (1986) que propugna una visión «jerarquizada» de la cultura. Cathelat no concibe la configuración cultural de las sociedades como una cadena, sino como un tronco muy abstracto que se va ramificando progresivamente hasta llegar a la concreción de las conductas observables. La metodología de Cathelat divide el *continuum* cultural en tres grandes niveles: en primer término y a modo de tronco común, el acervo compartido por todos; partiendo de él, diversas mentalidades distintas con «su sistema propio de valores, sus prioridades, sus totems y tabús, sus estereotipos valorizantes o peyorativos»; y en el nivel siguiente un abanico de «estilos de vida» para cada mentalidad, definidos como esquemas prácticos para la conducta cotidiana que han sido adoptados por un conjunto de personas en las que tienden a coincidir determinadas condiciones de edad, sexo, ingresos, hábitat o clase social.

Hay desde luego una infinidad de maneras posibles de dividir el *continuum* cultural. Con independencia de la definición teórica de niveles desarrolladas más arriba, lo que se trata en términos operativos es de elegir la forma más eficiente de división; es decir, la que resulte más potente para el análisis

y la predicción con un mínimo de niveles. Provisionalmente, la fórmula de Cathelat parece cumplir mejor que otras esos requisitos. Es interesante señalar que, a tenor de las mejores segmentaciones realizadas hasta el momento en los países occidentales con enfoques semejantes al de Cathelat, el número adecuado de mentalidades parece oscilar entre dos y cuatro, y el de «estilos de vida» entre siete y diez.

En todo caso, la definición que hace Cathelat de los «estilos de vida» como «esquemas prácticos de conducta» los coloca conceptualmente en un nivel de excesiva concreción. Si no fuera porque la terminología está ya prácticamente consagrada, quizá sería conveniente hablar de «modos de vida» (siguiendo la sugerencia de Boter *et al.* 1989) y dejar la expresión «estilos de vida» para denominar los resultados de las segmentaciones específicas que practica la mayoría de los expertos en marketing.

Ahora bien, la evidencia empírica demuestra que, con independencia de cómo se realice, cualquier forma de segmentar culturalmente una sociedad -sin forzar las cosas- no es ni exhaustiva ni excluyente: siempre quedan entre los segmentos «terrenos de nadie» ocupados por individuos «mixtos» o poco diferenciados de un magma de fondo. Si a eso añadimos que el modo de segmentarse una sociedad es distinto según el nivel de abstracción que se tome como base, entonces resulta que no es correcta la visión jerarquizada de la cultura propuesta por Cathelat: el común tronco abstracto no se ramifica

mecánica y limpiamente hasta llegar a las conductas concretas. En la realidad, en la dimensión de abstracción/concreción cada nivel es autónomo hasta cierto punto porque no está rígidamente condicionado por el nivel superior ni por el inferior. Nuestro espíritu académico, presto a encontrar esquemas donde encajen los fenómenos neta y ordenadamente, se vería tranquilizado si el «capital cultural» de una sociedad respondiera estrictamente a una estructura tan simple como la de un árbol. Pero la complejidad connatural a los fenómenos sociales hace que los solapamientos, cruces y discontinuidades discernibles en una configuración cultural se resistan a encuadrarse en un modelo tan sencillo.

Aceptado este enfoque, ¿a qué nivel de la ramificación conviene ejecutar una segmentación social para que sea fructífera? Según se dijo más arriba, muchos expertos en marketing, acuciados por la resolución de problemas a ras de tierra, tienden a realizar segmentaciones «específicas» basadas en una sola variable, a menudo de tipo conductual; es decir, al nivel de las predecisiones, que hemos señalado con la letra F. Los sociólogos, por el contrario, aspiran a desentrañar la complejidad cultural mediante segmentaciones de tipo «genérico», empleando simultáneamente un gran número de indicadores relativos a opiniones y actitudes sobre áreas muy generales.

En realidad, los «estilos de vida» integran en sí todos los ámbitos en que puede dividirse la vida humana, pero a

la vez suponen una fragmentación, una diferenciación dentro de los macroconceptos; de ahí su rebeldía al encasillamiento desde una perspectiva tradicional. Y si acudimos a los modernos planteamientos preconizados por Buckley y Giddens, su caracterización principal es la de *elemento que actúa como mecanismo sistémico de entronque entre el abstracto acervo cultural genérico y la facticidad de las conductas*. De ahí que las mejores segmentaciones para identificar «estilos de vida» son las que se basan en un conjunto «transversal» de variables, que sirvan como indicadores de los diversos niveles: mentalidades, valores, actitudes/normas, «habitus» y predecisiones.

#### *La naturaleza de los “estilos de vida”*

En síntesis, los «estilos de vida» pueden definirse como un conjunto de valores-actitudes-expectativas adoptados por un conjunto de personas en las que tienden a coincidir determinadas condiciones de edad, sexo, ingresos, hábitat o clase social y cuyo valor instrumental dentro de la ciencia social es el de constituir un umbral de acceso a lo cotidiano, un paso más en los esfuerzos para explicar la conexión entre creencias y comportamientos.

Ya se dijo que el conjunto de quienes ejercen un determinado «estilo de vida» conforma un sociotipo. Pues bien, tales sociotipos no encajan cómodamente en la clásica tipología de Merton (1980:284/286, 299/300): no son *gru-*

pos sociales, ni siquiera *colectividades*, porque no suele haber en ellos ni autodefinición de sus miembros, ni interacción duradera, ni sentimiento de mutua obligación moral; y tampoco constituyen una mera *categoría*, porque en los sociotipos pueden detectarse a veces una cierta solidaridad -aunque de muy especiales características- y variables grados de heterdefinición.

Lo que sucede en realidad es que los sociotipos no son conjuntos homogéneos. Ruiz Olabuénaga (1984:132/133), al analizar la relación entre partidos políticos y sus clientelas -consideradas éstas como sociotipos políticos-, distinguía entre los «clientes» que experimentaban una empatía por su partido y aquéllos otros que lo eran en virtud de una alianza condicionada. Tal esquema es perfectamente generalizable a cualquier sociotipo político o no. Así lo hace Bellah (1986:72) al dividir cada sociotipo en dos partes: por un lado un núcleo, que él llama «enclave de estilo de vida», donde se percibe un lazo entre sus componentes; por el otro, una especie de «séquito» amorfo.

Dentro de los «enclaves» se da una cierta ligazón entre los que se ven semejantes y «celebran el narcisismo de la similaridad». En esta expresión reside, a mi entender, lo más valioso de la aseveración de Bellah: su concepto difiere de la idea de comunidad, donde la solidaridad se asienta por «la primacía del principio de exclusión negativa». En otras palabras, quien está muy cerca del arquetipo de un «estilo de vida» no siente que él es similar a otros y dife-

rente del resto, sino más bien que hay otros que se parecen a él. La distinción parece sutil, pero marca una gran diferencia en cuanto a la potencia de la solidaridad dimanante. En el «enclave» de los sociotipos, por mucha empatía que se origine, no suele llegarse más allá de un débil «estar-con», tal y como lo definió Natason (1956:65/66) sino un «están-conmigo»: la sensación de que otros comparten con uno mismo ciertas suposiciones de la naturaleza del mundo y del lugar que ocupan en él.

Estas consideraciones nos llevan a afirmar que los sociotipos son *conjuntos borrosos formados por un núcleo consistente* (el «enclave» de Bellah) *que de forma insensible va dando paso a una cohorte cada vez más variopinta a medida que nos alejamos del núcleo. Y es más: las cohortes de los diversos segmentos en parte se solapan y en parte dejan entre ellas terrenos «de nadie» ocupados por individuos marginales o poco diferenciados de un magma de fondo.*

Es probable que en toda sociedad exista ese magma relativamente indiferenciado, asimilable a las *main trends* de que hablan algunos autores. Efectivamente, en las segmentaciones basadas en técnicas de tipo exhaustivo, los *main trends* o corrientes principales suelen coincidir con los segmentos de mayor peso poblacional y dotados de características cercanas a la media.

Sin embargo, los sociotipos no son colectividades tan borrosas como parece desprenderse de lo recién dicho. Sucede que la dinámica social nos ob-

sequia con mecanismos que refuerzan la estructura que ella misma tiende a emborronar por otras vías. Ya vimos que los arquetipos de los «estilos de vida» suelen transformarse en modelos que son reconocidos como «nuestros» por los miembros de su «enclave» central generando una solidaridad de tipo narcisista; pero también, como observa Falk (1990), a veces son idealizados en un contexto más amplio y actúan como objetos de identificación para aquéllos que desean emular lo que dicho modelo representa. En otras palabras: convertidos en símbolos sociales, funcionan como banderines de enganche (fortaleciendo al «estilo de vida» que representan) o como referencia a imitar o rechazar (trascendiendo así los límites del segmento).

Los «estilos de vida» dispares han existido desde que las sociedades primitivas empezaron a diversificarse. A partir de ese momento ha habido segmentos sociales distinguibles por su concepto de «estado preferible del mundo» (Lotti 1982), su diversa panoplia de valores y motivaciones básicos y sus pautas de conducta, todo ello asociado con características sociodemográficas diferenciales. El papel de la modernidad no ha sido el de crear los «estilos de vida», sino el de potenciar esa diversidad liberándola también cada vez más de su correlación con las clases sociales.

Giddens (1991:225) atribuye la amplia variedad actual de «estilos de vida» al incremento del individualismo, que impone un código moral cuya clave es

la búsqueda de la «autenticidad». Pero no cabe limitar la causa de la segmentación social a la sola fuerza impulsora de la «realización personal». Este motor, que según Giddens no hace más que crecer, en realidad tiene dos componentes -la «dirección interior» y el individualismo- de comportamiento distinto: como pone de relieve Puohiniemi (1991), la «dirección interior» tiende a incrementarse constantemente en la sociedad moderna; pero el individualismo está sometido a oscilaciones de flujo y reflujo.

Por otra parte, Mitchell y MacNulty (1981) dejaron claro que hay sociotipos tan condicionados por su bajo nivel cultural y económico que apenas les queda libertad para elegir. Es más, como observan Buunk y van Driel (1989:142), «incluso cuando la gente parece capaz de elegir con libertad su propio «estilo de vida», en muchos casos no son aparentes las decisiones conscientes».

Se debe a Noel Cazenave (1980) la útil distinción entre estilos de vida «alternativos» y «alternos». En los primeros hay un énfasis en las elecciones con base ideológica, abiertas a quienes tienen los recursos para moverse más allá de las pautas normativas tradicionales. Los estilos de vida «alternos» responden a arreglos no escogidos voluntariamente, sino derivados a menudo de restricciones estructurales.

Para Buunk y van Driel (1988:18/19), la cuestión de qué tipo de factores inducen a adoptar un cierto «estilo de vida» es aún más compleja de lo que sugieren las anteriores propuestas de

clasificación: «En primer lugar, incluso los individuos en más afortunadas circunstancias que los que viven por debajo del nivel de la pobreza rara vez toman la decisión deliberada de involucrarse en un cierto estilo de vida... En segundo lugar, a veces un estilo de vida le viene forzado a un individuo por factores distintos a los estructurales (por razones de peripecia personal). En esos casos, los valores, motivos e ideales de los individuos involucrados pueden ser muy contrarios al estilo de vida en el que se encuentran. En tercer lugar, los individuos pueden decidir involucrarse en un cierto estilo de vida... no tanto porque son empujados hacia él como porque se sienten expulsados de otro estilo de vida».

Un elemento crucial en el paradigma analítico que hemos parafraseado de Buunk es la idea de compromiso, entendido como el grado de apoyo invariable a un «estilo de vida» a lo largo del tiempo, a pesar de frustraciones, problemas y disponibilidad de opciones alternativas atractivas. No hay que olvidar que en lo relativo a los «estilos de vida» el control social exterior no suele ser compulsivo, excepto en casos extremos de intolerancia. De ahí que en la nucleación de los sociotipos no influya tanto la presión exterior como la interiorización, entendida como la adscripción afectiva «a un cierto standard, de tal modo que se produzca la expectativa de que el actor comprometerá energía en su defensa aun cuando no estén presentes apoyos o presiones externas» (Campbell 1964).

### *Un elemento relacional*

No es preciso subrayar la trascendencia que tiene la existencia o no de este factor de compromiso para la evaluación del grado de solidaridad en los «enclaves» de los sociotipos. Pero quizá tenga mayor importancia por su papel en un análisis relacional de los «estilos de vida»: un fuerte compromiso en «enclaves de estilos de vida» potencialmente antagónicos daría lugar a sentimientos de intolerancia que dificultarían la convivencia general.

Este último comentario nos acerca de nuevo al tema de los mecanismos relacionales que, de acuerdo con las tesis mantenidas en este trabajo, constituyen una pieza crucial del sistema. En efecto, para captar la estructura real de una cultura heterogénea no basta con identificar sus variedades: hay que tomar también en consideración y analizar las formas de interrelación de los sociotipos, cómo juega en el «mapa» de conjunto la dialéctica entre empatía, tolerancia e intransigencia, qué mecanismos existen para manejar los conflictos y fricciones entre «estilos de vida» dispares.

Sólo ahondando en ese campo podremos acercarnos a la comprensión de cómo se cumple el requisito de una conciencia colectiva: es decir, cómo se mantiene el equilibrio integrador de las variopintas definiciones de la realidad para constituir la «totalidad simbólica» de la cultura.

Está claro que ese equilibrio se sustenta en una especie de definición ge-

neral de lo admisible, de la formulación de unas «generosas» reglas de juego que marquen los grados y límites de la tolerancia, e incluso las difíciles pero necesarias relaciones con los segmentos irremediabilmente marginados. Y habrá de tenerse en cuenta que, por debajo de esas reglas generales, cada segmento tendrá sus filias y fobias respecto a otros, su propia definición de lo que es una conducta desviada y hasta inadmisibile. Y, sin pretensiones de agotar la cuestión, debe añadirse que los sociólogos habrán de estudiar cómo se configuran los mecanismos de manejo de tensiones, cuáles son elementos de «interposición» para neutralizar en lo posible los efectos de estrategias de vida contradictorias, qué papel juega el recurso de la mayor o menor «visibilidad», y así sucesivamente.

### Síntesis

Esta exposición propone, en definitiva, el necesario abandono de la idea de una cultura unitaria para sustituirla por la concepción de un «acervo cultural» -o quizá mejor, una configuración cultural- donde pueden distinguirse analíticamente tres elementos al menos:

A) Una conciencia colectiva asentada en un *conjunto compartido* de símbolos y en una visión del mundo que incluye el reconocimiento general de una sociedad y una cultura comunes en las que se vive inmerso.

- B) Diversos y hasta contradictorios *estilos de vida* que cohabitan en una especie de «orden ecológico» lleno de acomodaciones de todo tipo.
- C) Un «sistema apreciativo», un *elemento relacional* hasta ahora descuidado pero de trascendental importancia, que da coherencia a la aparente jungla cultural.

El engarce entre el conjunto de grandes creencias y la acción práctica se realiza a través de una serie de niveles de concreción creciente: sistemas de valores, actitudes y normas, complejos de hábitos producidos en cada individuo por la *intersección de las condiciones externas dadas y las estrategias subjetivas de vida*.

Pero cada nivel es relativamente autónomo porque no está rígidamente condicionado por sus niveles contiguos. En el nivel de máxima concreción, las conductas experimentan la influencia condicionante de elementos culturales no reconocidos necesariamente de forma expresa por los actores y generan a su vez un «poso» cultural no intencional que forma parte del contexto para las conductas subsiguientes.

Los «estilos de vida» son pues elementos que actúan como mecanismo sistémico de entronque entre el abstracto acervo cultural genérico y la facticidad de las conductas, y pueden definirse como un conjunto de valores-actitudes-expectativas adoptados por un conjunto de personas en las que tienden a coincidir determinadas condiciones de edad, sexo, ingresos, hábitat o clase social.

Los segmentos sociales que siguen un determinado «estilo de vida» -los sociotipos- no son conjuntos homogéneos. Son *conjuntos borrosos* formados por un *núcleo consistente* (cuyo cemento de unión es primordialmente el narcisismo) que de forma insensible va dando paso a una cohorte cada vez más variopinta a medida que nos alejamos del núcleo. Y es más: las cohortes de los diversos segmentos en parte se solapan y en parte dejan entre ellas *terrenos «de nadie»* ocupados por individuos marginales o poco diferenciados de un magma de fondo. En definitiva, la complejidad connatural a los fenómenos sociales hace que los solapamientos, cruces y discontinuidades discernibles en una configuración cultural se resistan a en-

cuadrarse en un modelo sencillo. Por lo tanto, los «estilos de vida» conforman un esquema aproximativo, más útil que los anteriores pero lejos de la perfección.

La continua práctica de la segmentación durante tres décadas y en muy variados contextos sociales ha empezado a dar su fruto. Hoy cabe ya hacer una síntesis que recoja la gran mayoría de los «estilos de vida» que, en distintas proporciones y con matices diversos, se encuentran en cualquier sociedad del mundo occidental. Dicha síntesis representaría la semilla de una buena tipología constructiva (McKinney 1968), apta para orientar investigaciones y desarrollos futuros de la teoría de la segmentación social.

*Bibliografía*

- ARCHER, M. (1985): «Structuration versus Morphogenesis». En S.N. Eisenstadt & H.J. Helle (eds): *Macro-Sociological Theory*. Sage, London.
- BECKER, H. S. (1963): *Outsiders*. The Free Press, Glencoe.
- BELLAH, R. et al. (1986) *Habits of the Hearth*. Harper & Row, New York.
- BOTER, I. et al. (1989): «Investigación continúa sobre cambios en las formas de vida de la población madrileña». Ponencia al *III Congreso Español de Sociología*. San Sebastián.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinción*. Les Editions de Minuit, Paris.
- BUCKLEY, W (1967): *Sociology and Modern Systems Theory*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- BUCKLEY, W. (ed) 1968): *Modern Systems Research for the Behavioural Scientist*. Aldine, Chicago.
- BUUNK, B. P. & VAN DRIEL B. (1989): *Variant Lifestyles and Relationships*. Sage, London.
- CATHELAT, B. (1986): *Styles de Vie*. Les Editions d'Organisation, Paris
- CAMPBELL, E. (1964): «The Internalization of Moral Norms». *Sociometry*, 27.
- CAZENAVE, N. (1980): «Alternate intimacy, marriage and family lifestyles among low-income black-Americans». *Alternative Lifestyles*, IV, 4, pp 425-444.
- FALK, P. (1990): «Modernin hedonistin paradoksi». *Sociología*, XXVII, 2, pp 108/124.
- GEERTZ, C. (1987): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.
- GIDDENS, A. (1979): *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Macmillan, London.
- GIDDENS, A. (1984): *The Constitution of Society*. Polity Press, Cambridge.
- GIDDENS, A. (1991): *Modernity and Self Identity*. Polity Press, Cambridge.
- LOTTI, L. (1982): «Finnish Lifestyles 1981». *Suomen Gallupin Julkaisusarja*, VII.
- MACKINNEY, J. C. (1968): *Tipología constructiva y teoría social*. Amorrortu, Buenos Aires
- MERTON, R. K. (1975): «Structural Analysis in Sociology». En P.M. Blau (ed.): *Approaches to the Study of Social Structure*. The Free Press, New York.
- MERTON, R. L. (1980): *Teoría y estructura social*. FCE, México (ed. orig, 1949).
- MITCHELL, A. & MACNULTY, C. (1981): «Changing Values and Lifestyles». *Long Range Planning*, XIV, 2, pp 37/41.
- NATANSON, M. (1956): *The Social Dynamics of George H. Mead*. Washington.
- PARSONS, T. (1956): *The Social System*. Nueva York.
- PUOHINIEMI, M. (1991): «Value-based Segmentation and Social Change». En *Seminar on the Growing Individualisation, Lifestyles and Demand*, Escmar, Helsinki, pp 45/59
- ROOS, J. P. (1989): *Life Style Studies in*

- Sociology*. Manuscrito no publicado, Helsinki.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (1984): «Estilos de vida y simpatías políticas en Euzkadi». En Ruiz Olabuénaga, J. I. (ed): *Estilos de vida e investigación social*. Mensajero, Bilbao, pp. 109/143.
- SCHUTZ, A. (1962): «On Multiple Realities». En *Collected Papers Volume I*. Nijhoff, La Haya
- VICKERS, G. (1970), G. (1970): *Value Systems and Social Process*. Penguin, Hermondsworth.



# EL CONCEPTO DE VIDA COTIDIANA EN LOS ESTILOS DE VIDA

TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

## ABSTRACT

ESTE ARTÍCULO CUESTIONA LA RELACIÓN ESTRECHA ENTRE LOS ESTILOS DE VIDA Y LA VIDA COTIDIANA QUE MUCHOS AUTORES SOSTIENEN. PARA ELLO NOS PROPONE UN ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS. EL ESTILO DE VIDA SE DEFINE POR SU CARÁCTER MULTIDIMENSIONAL Y OPERATIVO. POR EL CONTRARIO, LA VIDA COTIDIANA SE NOS PRESENTA COMO UN TÉRMINO VAGO Y POLISÉMICO. LAS CONEXIONES, EN PRINCIPIO EVIDENTES, PARECE QUE NO LO SON TANTO, Y QUEDA ENTONCES REPLANTARSE EL SEGUIR PROFUNDIZANDO EN LA VERTIENTE RELACIONAL DEL FENÓMENO.

Son muchos los autores que establecen una íntima conexión entre los estilos de vida (EV) y la vida cotidiana (VC). Quizá el origen de este ligamen esté en la afirmación de Dumazedier, a mediados de los sesenta, de que los EV son «la forma personal como cada uno organiza su VC». La anterior aseveración hizo fortuna y vino a crear toda una escuela.

Según recoge Fernández Santana en su ya famoso 'octaedro psicossocio-

lógico', casi dos decenas de autores destacados han seguido esa línea. En principio, tanta aceptación debe significar que algo de mérito hay en la idea de que la VC es la base de los EV. Pero el primer rasgo del oficio de científico es el escepticismo sistemático, y apelando a él me vais a permitir el ejercicio de analizar con mirada crítica algo que parece tan evidente.

### *Los conceptos*

El primer paso para una contrastación rigurosa es desarrollar el significado de ambos conceptos para ver qué hay de concordancia o de ligazón entre ellos.

Es sabido que los EV se han analizado en muy variados campos y con muy diversos enfoques y procedimientos. No obstante, y después de decir que se trata de un fenómeno multidimensional y multiconceptual, Fernández Santana hace un excelente ejercicio de síntesis para establecer una definición casi omnicompreensiva. Los EV son «toda manera de pensar, sentir y obrar abordable desde una o varias dimensiones de análisis, característica de un individuo o de un colectivo, y relacionada con su “circunstancia” espacial y temporal».

Según esto los EV, contradiciendo lo dicho por este autor, constituyen un fenómeno multidimensional pero no multiconceptual. Lo que sucede, como puse yo mismo de relieve y reconoce implícitamente Fernández Santana, es que los EV no son abarcables enteramente si no se utiliza una perspectiva relacional.

En efecto, un EV designa la especialización cultural de un individuo o un colectivo (modos de pensar, sentir y obrar diferenciales) producida en cada caso por la intersección de las condiciones externas dadas y las aspiraciones de realización personal. No es captable en su integridad un EV si no se considera como resultado de un proceso donde

los factores objetivos (las circunstancias externas dadas) interactúan con factores subjetivos (un proyecto personal de vida). Salvador Juan ha resaltado magistralmente los tres elementos de esa relación llamando «modo de vida» a las circunstancias objetivas, «estilo de vida», al proyecto subjetivo y «género de vida» a la resultante.

Por lo tanto, no puede decirse que haya una indeterminación conceptual en los EV. Lo que si hay de hecho, y de ahí la apariencia de confusionismo, son definiciones parciales o enfoques que priman unos elementos de la relación sobre otros. Pero el entramado básico está claro, y los EV, cualquiera que sea el talante peculiar del investigador de turno, son fácilmente operacionales; esto es, pueden reducirse sin gran dificultad a directrices operativas para una investigación rigurosa.

No sucede lo mismo con el concepto de vida cotidiana que se muestra polisémico, vago e internamente desestructurado. En realidad, la idea de VC fue puesta en circulación por Lefebvre en 1946 en el contexto de las corrientes marxianas, para compensar las carencias microsociales de un paradigma duramente macrosociológico. Así, Lefebvre asocia lo cotidiano a lo privado, lo femenino, lo doméstico, lo consumista, lo trivial, lo repetitivo. Lo que propone implícitamente es una especie de regla de tres según la cual la economía política es a la doméstica lo que la sociología estructural es a la VC.

Lefebvre inicia así la tradición de un tratamiento polisémico y difuso de la

VC que, sin embargo, tuvo una excepción de la mano del gran valedor de este concepto en sociología. Me refiero a Garfinkel, quien convirtió a la VC en una noción estelar al incluirla en su definición de etnometodología que, según él, es la disciplina que estudia las propiedades racionales de expresiones indécicas y de otras acciones prácticas como contingentes realizaciones en marcha de las ingeniosas prácticas organizadas de la vida cotidiana.

Por su tratamiento del tema, parece bastante claro que la VC no es otra cosa, para Garfinkel, que un sinónimo del concepto de *Lebenswelt*, de Mundo-vida, introducido en las ciencias sociales por Schütz y los seguidores de su enfoque fenomenológico.

### *Mundo-vida y vida cotidiana*

Para ser rigurosos, hay que reconocer un cierto matiz diferencial en Garfinkel, porque su VC subrayara con más fuerza el aspecto colectivo de la noción que el Mundo-vida de los fenomenólogos. Aunque también es verdad que Berger y Luckmann, frente a lo que ellos llaman «tipificaciones personales» de los individuos, desarrollaron fuertemente la vertiente colectiva que tiene la «tipificación recíproca» de acciones habitualizadas entre «tipos de actores» y que desemboca en un mundo institucional que tiene las características de objetividad e historicidad.

Pero, a todo esto, ¿qué es el mundo-vida? Según Schütz, es el mundo del

sentido común, donde la gente actúa con la «actitud natural», dando por sentado que el mundo existe sin dudar de su configuración actual hasta que aparecen situaciones fuertemente problemáticas. Cada uno tiene su mundo-vida, aunque existan muchos elementos comunes en los mundos-vida de quienes han sido socializados en un mismo contexto. En una palabra, el mundo-vida combina la experiencia individual, la interacción social (donde se pone en contacto con los mundos-vida de otros) y una serie de esquemas de interpretación y prescripciones para la conducta práctica que nos han sido inculcados o que hemos heredado a lo largo de nuestra experiencia.

Lo que distingue al mundo-vida, en el fondo, es su carácter de *paramount reality*, de ser la forma habitual y típica de encarnarnos con la vida. En este sentido, se distingue de lo que Schütz llama «provincias de significado finitas», formas especiales de perspectiva mental que pueden ser informales (como lo onírico, la ensoñación o la fabulación) o bien muy formalizadas (como el pensamiento científico o filosófico).

### *El diagnóstico de Featherstone*

Una de las figuras más prestigiosas en el estudio de la vida cotidiana y de la vida social desde el enfoque constructivista es Mike Featherstone. En un análisis del concepto publicado hace tres años, empieza reconociendo la tremenda dificultad de definirlo -aunque

sea a nivel operativo-, para seguir diciendo que la infinidad de matices y enfoques en torno a la noción pueden reducirse a dos posturas básicas.

Una, la de la aproximación de la VC al Mundo-vida, porque es éste quien «suministra la base última de la que crecen todas nuestras conceptualizaciones, definiciones y narrativas». La segunda es característica de formas especializadas de conocimiento que han olvidado lo anterior y convierten a la VC en una categoría residual donde «pueden alojarse todos los irritantes elementos y piezas que no encajan en el pensamiento ordenado». Esta segunda postura acaba, en la mayoría de las ocasiones, rescatando como rasgo principal de la VC su carácter rutinario. Pero ello, en opinión de Featherstone, supone una bárbara simplificación del asunto y queda mejor resuelto abandonando el uso operativo de la idea de VC y sustituyéndolo por la contraposición entre «vida rutinaria» y «vida heroica» (nociones que, tal y como las plantea este autor, pueden considerarse como dos EV contrapuestos).

Es curioso el paralelismo entre ese planteamiento de Featherstone y el camino emprendido por Giddens, otro constructivista insigne pero de lo que podríamos llamar rama moderada de dicha corriente. En conversaciones personales, Giddens ha confesado que abandonó hace ya tiempo el empleo del concepto de *everdaylife*, demasiado ambiguo y poco operativo, por el de *dayto-daylife*, que recoge los aspectos rutinarios de la VC.

### *Apostillas al diagnóstico*

Planteadas así la cuestión, resulta que la primera opción, la más ortodoxa, consistiría en abandonar por superfluo y ambiguo el concepto de VC y sustituirlo por el de mundo-vida, mucho más clarificado y analizado con rigurosidad. Baste señalar, a modo de ejemplo, la propuesta paralela que hizo Pike en el campo de la antropología al distinguir entre perspectiva *emic* (aquella cuyas proposiciones y resultados han de ser juzgados según los criterios de los propios actores y su contexto social) y la perspectiva *etic* (cuyos criterios válidos son los del observador exterior cualificado en alguna «provincia de significado» formalizada). Naturalmente, cualquiera de estas dos perspectivas suele ser calificada de «extraña por la otra». También conviene tomar nota de que ambos puntos de vista pueden ser realistas, lógicos y generales, aunque hay mayor probabilidad de que la perspectiva *emic* goce en mayor medida de tales cualidades.

A mayor abundamiento, la sustitución de la noción de VC por su cuasi-sinónimo mundo-vida facilita también la utilización de todo el aparato teórico de Habermas con su idea básica de la «colonización del mundo de la vida», el mundo de la comprensión consensuada, por la dura lógica de la racionalidad.

Por lo que respecta a la segunda opción, la de la concepción residual de la VC, adolece a mi entender de dos graves defectos. El primero es el ya

mencionado de su carácter amorfo y desmigajado, que hace imposible su utilización en un planteamiento riguroso. Pero es que además encierra un vicio de origen que, a decir verdad, está muy extendido entre los sociólogos de toda condición.

Me explico. Cuando se considera la VC como algo que no puede ser captado por el «pensamiento racional», lo que se está haciendo en realidad es referirse a un tipo de pensamiento, el de la «ciencia dura», derivado del modelo clásico de la mecánica newtoniana y basado en la búsqueda de leyes parsimoniosas y lo más sustantivas que se puedan establecer. Este concepto de ciencia, convertido en estereotipo por los científicos sociales, ha sido declarado obsoleto desde hace décadas por la filosofía de la ciencia.

Por una parte, estuvo el desmontaje de la sacrosanta segunda ley de la termodinámica a manos de Prigogine; por otra, la revolución de la lógica formal, tanto por los «conjuntos borrosos» desarrollada por Zideh como por el desmontaje que ha hecho la cibernética del pensamiento lineal; finalmente, la generalización de la teoría de las propensiones debida al Popper tardío. Una consecuencia es la nueva convicción de que el futuro no está determinado por «leyes naturales», que es *objetivamente incierto*. Otra, que el pensamiento racional es mucho más *blando* de lo que se creía. Desde estas premisas, un enorme porcentaje de lo que estimábamos VC irreductible a la racionalidad es hoy perfectamente manejable por la

lógica formal renovada. Claro que eso no es factible si seguimos encastillados en una postura científica que, fuera de las ciencias sociales, sería calificada de arqueológica.

Pero hay un aspecto más, no tratado por Featherstone, que merece nuestra atención. Se trata de otra falacia como la anteriormente analizada, pero de otro género. No puede negarse que tanto en la noción de VC como en la de mundo-vida subyace un fuerte componente de habitualidad.

¿Por qué no quedarnos entonces con el rasgo de la rutina como característico de la VC y de EV que pueden discernirse en ella? Sencillamente, porque habitualidad no equivale a rutina, no al menos en el sentido que normalmente se le da en nuestra disciplina. El carácter de *habitual* que tiene el mundo-vida se refiere a que es el registro mental genérico, *normal*, común, el que se nos impone por sí mismo a menos que medien circunstancias especiales. Y eso no quiere decir rutinario -aunque por molición intelectual tendamos a establecerlo así-. En su prístino sentido, la habitualidad del mundo de la vida encierra tanto las reglas y los esquemas interpretativos para las acciones rutinarias como los que sirven para enfrentarnos con situaciones inopinadas dentro del mundo-vida.

### *Hábito y cultura*

El problema está en que autores tan prestigiosos como Bourdieu emplean el

término *habitus* para designar la base de los EV. Pero conviene al respecto reparar lo que efectivamente significa *habitus* para Bourdieu: una «estructura mental o cognitiva *internalizada* mediante la cual la gente se maneja en el mundo social».

He destacado la palabra *internalizada*, porque es una de las claves del asunto. Con frecuencia se olvida que la cultura propia de un colectivo tiene dos aspectos inseparables uno *externo*, cuando la cultura se percibe como algo inexorable e institucionalizado que constriñe nuestros actos «desde fuera», y otro *interno*, que es lo que en nuestro fuero personal hemos asimilado como formas adecuadas de pensar, sentir y obrar. Ambos aspectos son inseparables, porque la cultura no existe independientemente de nosotros; es, más bien, una especie de común denominador de lo que cada miembro del colectivo tiene interiorizado. De ahí la famosa expresión de que la cultura es anónima, pero no autónoma.

Por tanto, Bourdieu se refiere a un fenómeno cultural, puesto que un *habitus* que fuese estrictamente idiosincrático malamente nos serviría para manejarnos en el mundo social; nadie seguiría fácilmente nuestro juego al no formar parte de un acervo común. Como dice Schutz, el mundo-vida es un mundo *intersubjetivo*. Y, siguiendo a George Mead, el «yo» se convierte en un *reflejo individual* de la sociedad, vista como el «otro generalizado» (que, en definitiva, también asume el «mí» como un componente más en su globalidad).

He dicho hace un momento que la interiorización de la cultura común bajo la forma de *habitus* es una de las claves del asunto. La otra clave, a mi entender, es que los hábitos, lo que Salvador Juan llamaría «sistemas de usos», no son más que una parte del enfoque mental genérico característico del mundo-vida. Junto a los sistemas de usos está, y así lo proclama por ejemplo Ruíz Olabuenaga, una determinada concepción del mundo, una *weltanschauung* que no sólo sostiene y da congruencia a los hábitos y las rutinas interiorizados, sino que también indica qué líneas de acción son más adecuadas cuando nos hallamos ante una situación nueva, inopinada o que requiere una decisión consciente y meditada, al estilo de la «vida heroica» de Featherstone.

Es ese complejo de visión del mundo, de mentalidad orientada, de prescripciones asumidas y de rutinas interiorizadas, lo que constituye la base que da lugar a EV diferentes que, por tanto, son -variedades culturales- portadas por un número significativo de personas dentro del «paraguas» cultural común.

Y si se habla de los EV como un fenómeno de la modernidad, es porque con el advenimiento de ésta los EV empiezan a desenclavarse progresivamente de la matriz de las clases sociales. Variedades culturales las ha habido desde que existen sociedades estratificadas sea por castas, por clases, por estamentos o por lo que se quiera. Para eso no era operativo acuñar un nuevo concepto. En su más estricto y utilitario sentido (utilitario aquí quiere decir con-

veniente para el acervo conceptual de la sociología), los EV sólo surgen como fenómeno específico cuando ya no pueden atribuirse exclusivamente a las diferencias de cultura entre estratos sociales.

### *Conclusiones propositivas*

Después de lo dicho, parece suficientemente fundado decir que la relación del concepto de VC con los EV es algo que, como mucho, arroja alguna pequeña luz y muchas grandes sombras. Si adoptamos la definición de VC que hemos llamado *residual*, caemos en una equivocación llena de falacias. Si por el contrario, equiparamos VC a mundo-vida, estamos incurriendo en una redundancia que además, a mi juicio, resulta incompleta.

En efecto, el modo de pensar típico del mundo-vida constituye el grueso de las variedades culturales llamadas EV. Pero un EV no se agota con ello, porque suele comportar también una manera característica y peculiar de enjuiciar las «provincias finitas», los modos especiales de pensar, formalizados o no. Por ejemplo, hace un momento vimos cómo los científicos sociales tienen un concepto de ciencia distinto del que tienen los actuales practicantes de las ciencias de la naturaleza. Y eso a nivel de estereotipo usual, y no sólo cuando piensan al modo científico.

Quizás fuera interesante, a este respecto, resucitar con ciertas modificaciones la idea de *universos simbólicos*

puesta en circulación por Berger y Luckmann, dándoles el sentido de cuerpos de pensamiento que integran diferentes provincias de significado y que encuadran el orden institucional en una totalidad simbólica. Salvando el hecho de que las distintas variedades culturales llamadas EV no tienen por qué ser rígidamente congruentes, la noción de *universos simbólicos* podría ser más adecuada que la de mundo-vida como base para la diferenciación entre EV.

No quiero extenderme demasiado. Pero tampoco quiero dejar pasar la ocasión para reincidir en uno de los principios que considero más adecuados para lidiar con el difícil concepto de EV. Me refiero al enfoque relacional. Este enfoque, que constituye una superación de la clásica lógica lineal, tiene la inmensa virtud de hacer que desaparezcan muchos de nuestros dilemas teóricos y prácticos. Así, ya no es necesario decidirse entre una visión individualista o colectivista de los EV. Como sostenemos, entre otros, Salvador Juan y yo mismo, los EV son la resultante de un proceso en que intervienen dialécticamente las circunstancias socialmente dadas y las aspiraciones personales.

Una perspectiva relacional ayuda también a percatarse de que la cultura y las reglas y hábitos interiorizados son, más que dos caras, dos aspectos de un mismo fenómeno en constante interacción mutua.

También el enfoque relacional sirve para establecer un magnífico cuadro lógico dentro del cual se resuelven con menos dificultad los problemas de la

contraposición entre identidad y solidaridad derivados de portar EV diferentes; una de cuyas manifestaciones será tratada, con su maestría de siempre, por el profesor Ruiz Olabuenaga dentro de esta misma sesión. Como muestra de lo que acabo de decir, otro aspecto del mismo problema es analizado de forma relacional, y con resultados muy fructíferos, por Pierpaolo Donati en un trabajo publicado en el último número de *International Sociology*.

Y todo esto nos lleva a la última observación. Es ya hora de que superemos la «etapa infantil» de los estudios sobre EV, que se resuelven en hallar una buena taxonomía y poco más. Parece

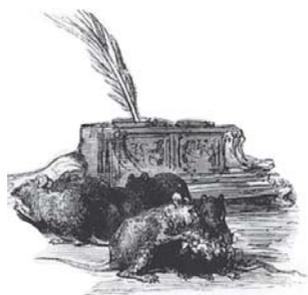
llegado el momento de ir más lejos y poner el acento de nuestras investigaciones en la vertiente relacional del fenómeno. Ya no basta con establecer cuántos y cuáles son los EV en una determinada sociedad. También hay que empezar a estudiar cómo es la relación entre ellos, la forma en que actúan las simpatías y las incompatibilidades, qué mecanismos se desarrollan para hacer posible una convivencia más o menos forzada. Este es el reto del momento y, si no somos capaces de afrontarlo, caeremos probablemente en un estancamiento que podría ser el preludeo de un nefasto retroceso en esta faceta de la sociología.

*Bibliografía*

- BERGER, P. - LUCKMANN, T.: *The Social Construction of Reality*. Allen Lane, London, 1967.
- BLUMER, H.: *Symbolic Interactionism*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1969.
- BOURDÍEU, P.: *La distinción*. Les Editions de Minuit, Paris, 1979.
- FEATHERSTONE, M.: «*The Heroic Life and Everyday Life*». En M. Featherstone (ed), *Cultural Theory and Cultural Change*. Sage, London, 1992.
- FERNÁNDEZ SANTANA, J. O. «Estado de la cuestión de los estilos de vida: el octaedro psicosociológico». Conferencia en el Seminario *Modos de vida un puente entre cultura y conducta*. UIMP. Valencia 1993.
- GARFINKEL, H.: *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1967.
- JUAN, S.: *Sociologie des genres de vie*. PUF París, 1991.
- LEFEBVRE, H.: *Introduction critique de la vie quotidienne*. Grasset, Paris, 1946.
- PÉREZ DE GUZMÁN, T.: «Estilos de vida y teoría social». En A. Kaiero (ed.), *Valores y estilos de vida de nuestras sociedades en transformación*. Universidad de Deusto, 1994.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J. I.: «Los estilos de vida como empatías de participación política». En A. Kaiero (ed.), *Valores y estilos de vida de nuestras sociedades en transformación*. Universidad de Deusto, 1994.
- MEAD, G.: *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press, 1934.
- SCHUTZ, A.: *Collected Papers, v.I: The Problem of Social Reality*. Martinus Nijhoff, Gravenhagen, 1962.



L L L I B B R E R E S





PEDRO IBARRA Y BENJAMÍN TEJERINA (EDS.):  
*LOS MOVIMIENTOS SOCIALES.*  
*TRANSFORMACIONES POLÍTICAS Y CAMBIO CULTURAL.*  
Madrid, Editorial Trotta, 1998

JOSEPA CUCÓ  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Esta obra colectiva reúne las aportaciones más recientes de los distintos enfoques analíticos sobre los movimientos sociales. Una histórica y mudable forma de acción colectiva que atraviesa hoy un importante momento de transformación y en donde se hacen corpóreos los dilemas de la sociedad actual.

Ante el reto de captar tales cambios, los autores del libro se embarcan en una enriquecedora tarea: avanzar en la comprensión del devenir de los movimientos sociales, orientando al mismo tiempo la investigación futura. Para ello, señalan los déficits de los estudios empíricos y muestran los puntos oscuros de los análisis teóricos; vuelven en creativa síntesis sobre lo ya hecho para abrir nuevos campos y afinan todo tipo de herramientas, teóricas y metodológicas, para mejor captar las dinámicas de los

movimientos sociales. Se trata en suma de una obra esclarecedora en donde se combina fructíferamente la síntesis creativa con la apertura de nuevos horizontes de estudio.

Precedidas por un sugerente artículo a cargo de los editores, las aportaciones del libro se estructuran en torno a cuatro cuestiones centrales: los contextos y procesos políticos; la dimensión cultural y los aspectos simbólicos; la participación individual y la vertiente organizativa y, por último, la reflexión sobre las encrucijadas ante las que se sitúa el análisis sobre la acción colectiva.

En su introducción P. Ibarra y B. Tejerina se hacen eco de una de las alternativas ante las que se encuentran hoy los movimientos sociales: elegir entre el enfrentamiento antisistémico o la institucionalización. La influencia de la globalización sobre la acción colectiva está

dando lugar a formas emergentes de movimientos sociales que actúan en el ámbito de la solidaridad. Algunos de sus rasgos y dinámicas se asemejan a los de otras instituciones más convencionales, contrastando con el carácter más o menos anti-institucional de los movimientos más consolidados. Esta tesis de la institucionalización parcial, que también se recoge en la contribución de Eder, contiene una gran potencialidad integradora y, asimismo, ciertas consecuencias concretas y medibles que no llegan a abordarse en el artículo.

Captar en toda su complejidad las transformaciones políticas es una aspiración compartida por los autores de la primera parte del libro. La recuperación de viejos interrogantes todavía no resueltos por la investigación empírica permite a C.Tilly comenzar un programa de rehabilitación. A través de un recorrido denso en definiciones y esquemas conceptuales se evidencia las interdependencias entre la movilización política y el cambio social a gran escala, y se dirige la investigación a perspectivas relacionales de los procesos políticos.

I. Bárcena, P. Ibarra y M. Zubiaga presentan un análisis comparado de los movimientos ecologista y antimilitarista de Euskadi, combinando la metodología del análisis de marcos y las variables de la estructura de oportunidad política (EOP). Su estudio de caso profundiza en las causas de su éxito y en la influencia de éste sobre determinados procesos de democratización.

A través de los cambios acaecidos

en la EOP, J. Pastor estudia la trayectoria de los nuevos movimientos sociales en España durante las últimas décadas. En contraste con sus homónimos europeos, su surgimiento se revela aquí más tardío y su crisis excesivamente temprana, impidiendo consolidar el arraigo social de estas movilizaciones, de las que se exceptúa el movimiento de objeción de conciencia.

Para clarificar el esquivo concepto de EOP D. McAdam aborda con cierta profundidad varias cuestiones recurrentemente problemáticas, para orientar después las investigaciones hacia tres nuevos derroteros: la relación entre oportunidades políticas y ciclos de protesta; el contexto internacional de la movilización política, y la consideración de la EOP como variable dependiente en el estudio de los movimientos sociales.

El segundo bloque de artículos, centrado en la dimensión cultural de los movimientos sociales, se inicia con la contribución de B. Tejerina. Constata que el creciente acuerdo sobre la importancia de la producción simbólica llevada a cabo por los movimientos no ha conducido a un análisis sistemático de las relaciones entre elementos simbólicos y procesos de acción colectiva. Tal es la labor que Tejerina emprende en apretada síntesis, recuperando la larga tradición en el análisis de los aspectos simbólicos y destacando las recientes aportaciones de la teoría sociológica.

R. Eyerman se sirve de dos ejemplos (el Nuevo Movimiento Negro y el Renacimiento de Harlem de los años vein-

te y el movimiento en pro de los derechos civiles de los años sesenta) para ilustrar de forma magistral la importancia de la *praxis* cultural de los movimientos sociales. Al diseccionar los contenidos y niveles de dicho concepto, Eyerman evidencia la contribución de lo estético en la construcción del significado y la formación de la identidad dentro de un movimiento social y entre movimientos sociales.

J. M. Sabucedo, J. Grossi y C. Fernández defienden que lo emotivo y el sentido común emocional desempeñan un importante papel en la movilización política, y que los movimientos sociales deben ser considerados como agentes de influencia y persuasión. Los movimientos actúan más sobre *hot cognitions* que sobre creencias frías, lo que constituye una fuente esencial de motivación para la movilización.

A. Rivas centra su aportación en el análisis de los marcos interpretativos como herramienta metodológica para el estudio de los movimientos sociales. Repasa los antecedentes teóricos de esta noción y constata la ausencia de una visión de los marcos como estructuras de expectativas contestatarias. Esta será la contribución de las investigaciones realizadas por los analistas de los movimientos sociales, cuyas aportaciones más recientes Rivas explora con detalle.

Las motivaciones individuales de la acción colectiva, las redes organizativas y el estudio longitudinal de la participación son los temas que sucesivamente ocupan el tercer apartado del libro. La espléndida contribución de D. della

Porta examina los resultados de la investigación sobre la militancia individual en grupos clandestinos. Como recalca la autora, al integrar los procesos macro (condiciones del entorno), meso (redes personales y, sobre todo, vínculos amicales) y micro (experiencia individual dentro de las organizaciones clandestinas), estos resultados permiten profundizar en los complejos mecanismos por medio de los cuales se construye la realidad en situaciones extremas.

La particular visión reticular de los movimientos sociales que propone M. Diani le permite poner en marcha una línea de investigación complementaria a la de otras perspectivas más consolidadas. Tras considerar a las redes de los movimientos como precondiciones para la acción política y como producto del proceso de movilización, Diani enfatiza y explora esta segunda lectura. Las redes del movimiento son el resultado de los procesos de conflicto y de las elecciones racionales de los actores para seleccionar cooperantes o aliados.

Según B. Klanderman el estudio de la participación en movimientos sociales precisa de técnicas de investigación longitudinal que permitan conocer las causas de la fluctuante movilización. Pese a los problemas que aún subsisten en este tipo de planteamiento metodológico, el autor defiende acendradamente la pertinencia de su empleo.

La última parte del libro abre una reflexión sobre el impacto de la globalización en la acción colectiva. El recorrido de L. Mees a través de la his-

toria de los movimientos sociales le lleva a cuestionar la diferenciación entre los viejos y los nuevos movimientos. Sus supuestas nuevas características no parecen resistir el banco de pruebas de la historia y sólo reflejan lo mismo que el refrán que da título a su artículo: vino viejo en odres nuevos. El repaso a unos bien seleccionados ejemplos proporciona a Mees nuevos argumentos para reclamar la necesidad de una reconsideración teórica que requiere la colaboración de historiadores y sociólogos.

Como recuerda J. Smith, en el contexto de la globalización la cuestión de la identidad colectiva se ha convertido en un campo fundamental de lucha. La erosión de las identidades nacionales ha incrementado los intentos de los grupos sub-nacionales por buscar y reforzar otras identidades más locales. Los énfasis actuales en la identidad cultural no sólo rememoran los de los nacionalismos decimonónicos sino que se formulan sobre las mismas bases: las fuerzas externas del colonialismo, el imperialismo y la globalización. Al cuestionar el supuesto conservadurismo de estas reacciones defensivas, Smith abre una nueva perspectiva de relaciones dinámicas entre las fuerzas globales y las colectividades locales.

Según K. Eder, la teoría de los movimientos sociales se encuentra actual-

mente en una fase caracterizada por la normalización y la moderación analítica. En ella se recalca la complementariedad de las perspectivas en la investigación empírica, y se muestra un fuerte interés por el mesonivel de los movimientos. Comparte la tesis de la institucionalización de la acción colectiva, la cual le hace suponer el surgimiento de nuevas batallas teóricas, unas batallas que él mismo contribuye a abrir con un sugerente análisis del movimiento medioambiental.

La aportación de A. Melucci, que aborda la relación entre los asuntos globales y la experiencia individual en una sociedad planetaria, pone el punto final a esta obra colectiva. En una sociedad marcada por la planetarización y en donde la información es el recurso más importante, los procesos de individualización adquieren una cualidad nueva: su posible difusión masiva. Este salto cualitativo crea nuevas formas de desigualdad social y nuevos conflictos, planteando al mismo tiempo la crisis de pérdida del significado de los sujetos colectivos. Al sugerir que estas cuestiones sistémicas se expresan ahora de una forma más flexible y efímera, Melucci aboga por ahondar en las redes subterráneas que conectan las lógicas de dominación y las movilizaciones organizadas.

MUÑOZ, GUSTAU:  
*INTERVENCIONS ENTRE CULTURA I POLÍTICA.*  
València, Tàndem, 1998, 276 pàgs.

ERNEST GARCIA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Gustau Muñoz (València, 1951), economista i traductor amb una llarga trajectòria de compromís cívic i producció cultural (ha traduït al català, entre altres, obres de Goethe, Burckhardt, Horkheimer i Touraine i ha participat decisivament en revistes com ara *Trellat*, *l'Espill* o *Debats*) ha publicat un llibre que conté un recull de textos escrits entre 1985 i 1998. La diversitat dels materials és visible al primer cop d'ull: des d'articles d'opinió a propòsit de la conjuntura política o cultural fins a estudis erudits sobre economistes de l'escola de Frankfurt tan poc coneguts avui com Friedrich Pollock o Henryk Grossmann. Formalment, el volum està estructurat en tres parts. La primera («tendències de l'època») està integrada per anàlisis i reflexions sobre els grans problemes socials de la dècada dels noranta. La segona («entre cultura i política») tracta diferents assumptes concrets de la cultura catalana i del nacionalisme va-

lencià. La tercera («llibres i pensadors») està composta per diferents treballs, amb un format més acadèmic, sovint lligats a la seua tasca professional com a traductor i editor. Tanmateix, l'aparent dispersió dels continguts no hauria d'enganyar ningú: el llibre té molt menys de miscel·lània del que podria semblar. Sota la forma de papers de circumstàncies (d'intervenció políticocultural o d'encàrrec editorial) hi ha un fil unificador que els converteix en manifestacions diverses d'un mateix programa ideal d'investigació i coneixement. En poques paraules, amb inevitable simplificació, hom podria definir aqueix programa com un intent de combinar la redefinició del socialisme amb l'aprofundiment de la democràcia i el reconeixement del fet nacional al País Valencià.

Muñoz considera que els esdeveniments de l'últim període històric han esgotat la viabilitat de les versions tra-

dicionals de l'igualitarisme social. El punt de partida de les seues reflexions és «la caducitat d'idees, interpretacions i conviccions àmpliament compartides fa ara dues dècades». I, al mateix temps, «la necessitat de bastir un cos d'idees alternatives, més ajustades a les exigències de la realitat i a les lliçons de la història» (p. 9). La redefinició s'hauria de produir en el marc d'una realitat caracteritzada per l'esfondrament del «socialisme real», la difusió de la democràcia política, l'ofensiva econòmica neoliberal, la marginació d'amplis sectors socials i d'àrees geogràfiques senceres, la presència d'eixides falses i perilloses davant el malestar de la modernitat (xovinisme, racisme, fanatisme religiós) i l'alarma ecològica. En aquest context, la tasca de l'esquerra seria «la de sotmetre el capitalisme global d'alta tecnologia a un procés de «civilització» comparable al que va significar a escala dels capitalismes nacionals el compromís socialdemòcrata» (p. 11).

La redefinició no implica, però, que s'haja de partir de zero. Hi ha dos elements de la tradició recent de l'esquerra que Muñoz afirma que caldria preservar i aprofundir. Són els relatius al paper redistributiu de l'Estat i a l'acceptació sense cap mena de reserves de la democràcia política pluralista.

A la recerca d'una fonamentació per al primer d'aqueixos dos motius, el llibre es capbussa en autors significatius però deslligats del tronc principal de la tradició marxista de la primera meitat del segle. Per exemple, en el Hilferding que havia escrit, el 1915, que sembla-

va possible, en comptes de la superació de la societat capitalista per obra del socialisme, l'aparició d'una «societat de capitalisme organitzat, més ajustada a les necessitats materials immediates de les masses que fins ara» (p. 194). La lectura de Muñoz presenta Hilferding com a precursor d'una valoració no ortodoxa del paper de l'Estat i de la seua naturalesa de classe, que anticipa temes del pensament socialdemòcrata posterior a 1945: «L'Estat és vist com a instància de poder accessible, per vies democràtiques, a forces socials diferents d'aquelles que dominen l'esfera econòmica i, per tant, en termes d'escenari de la confrontació de classes, més que com a instrument unívoc de la classe dominant» (p. 199). D'una forma semblant, en el text «Pensament econòmic i Escola de Frankfurt als anys trenta», l'autor, qui coneix com pocs la primera època de la teoria crítica de la societat, posa l'accent en la intervenció sistemàtica de l'Estat com a factor regulador de l'anarquia del mercat, un punt central en la interpretació que va fer Pollock de les respostes capitalistes a la crisi del 29.

Al meu parer, caldria relacionar el segon dels motius esmentats (la superació de qualsevol recel envers els aspectes «només formals» de la llibertat política) amb l'interés de Muñoz per pensadors més o menys directament connectats a la tradició liberal, com ara Isaiah Berlin, Norberto Bobbio o Ernest Gellner. En tots els casos, s'hi tracta d'obres obertes a la problemàtica social i alienes al reduccionisme del pensament únic neoliberal.

Rosa Luxemburg va escriure una vegada que el nacionalisme reflecteix tota mena d'interessos, matisos i situacions històriques. Muñoz invoca una noció semblant del fet nacional com a fet social bàsic susceptible de múltiples expressions per a desmarcar-se de les desqualificacions que sovintegen darre-rament i per a fonamentar una reafirma-ció dels motius bàsics de la represa encetada als anys seixanta pel valencia-nisme democràtic. Es tracta d'una visió decididament no revisionista, que es fa palesa tant en comentaris d'actualitat com en els textos dedicats a l'obra de Joan Fuster. Aqueixos textos destaquen el lligam del fundador del valencianis-me modern amb l'esquerra i amb la ciència. Amb l'esquerra, no sols a través de les molt comentades esperances fusterianes sobre el possible paper de les classes subalternes, sinó també a través de la seua tesi que l'actitud genuïna de l'intel·lectual és l'oposició, l'antagonis-me amb el poder, amb qualsevol poder (p. 210). Amb la ciència, presentant-lo com a definidor de programes d'investigació o paradigmes, contra la visió del Fuster ideòleg o *littérateur*. És una lec-tura possible -i plausible- de l'assagista de Sueca. I, en qualsevol cas, Muñoz l'argumenta amb proves abundants de subtileza analítica i de bon coneixement de la seua obra.

La referència del títol a un espai si-tuat entre la cultura i la política és for-ça exacta. I no perquè el llibre combine papers d'un i d'altre tipus. Sinó, sobre-tot, perquè conté anàlisis de l'actualitat política amb una solidesa cultural que no és gens freqüent al País Valencià i, alhora, observacions sobre les implica-cions polítiques de les idees de pensa-dors molt destacats de la cultura euro-pea. «Política -escriu l'autor- és la vo-luntat avalada pels fets d'aportar algu-na cosa, en la mesura de les nostres possibilitats, a l'orientació més adequa-da de la tasca col·lectiva que té com a objectiu fer aquest món menys injust, menys cruel, menys desigual i menys perillós» (p. 10). És una idea clàssica, il·lustrada i participativa de la política com a espai de l'acció ciutadana. Una idea que, potser, és cada vegada més difícil de practicar. Però no perquè siga falsa, ni perquè estiga segrestada per les burocràcies professionals dels partits, sinó perquè té com a precondition una ciutat que siga un àmbit d'educació i civilització. I la ciutat actual, com ha es-crit recentment l'arquitecte Richard Ro-gers, és cada vegada més un àmbit d'embrutiment i d'incivilitat. El llibre de Gustau Muñoz és una valuosa peça de resistència enfront d'aquesta tendència perversa.

UÑA JUÁREZ, O.; BLEDA GARCÍA, J. M.;  
CENTELLES BOLÓS, F. (1999):  
*LA MUJER EN CASTILLA-LA MANCHA.  
UN ESTUDIO SOCIOLÓGICO.*

Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha,  
Cuenca, 223 págs.

FÁTIMA PERELLÓ TOMÁS  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Desde hace unos años el tema de “la mujer” interesa. Proliferan las publicaciones de mujeres escritoras, las exposiciones y catálogos de mujeres pintoras o escultoras que, tal vez, en vida fueron olvidadas o recordadas sólo como amantes, esposas o hijas de un artista (varón) significativo. Aparecen en el mercado editorial biografías cada vez más cuidadas sobre mujeres, e incluso algún libro entre el ensayo y la reflexión feminista puede hoy convertirse en un éxito de ventas. Crecen, no sólo cuantitativa sino también cualitativamente, las investigaciones sobre la situación de las mujeres. Y lo hacen desde todas las ciencias y disciplinas, a veces transversalmente, utilizando un marco teórico-

conceptual fuerte o intentando revisiones de paradigmas anteriores o, sencillamente, describiendo una situación que aún no había sido abordada en absoluto o faltaba hacerlo desde una perspectiva más novedosa.

En nuestro país el conocimiento de la realidad social de las mujeres se nos presenta además como un indicador relevante de los cambios acontecidos tras la aprobación de la actual Constitución de 1978 y el desarrollo legislativo posterior relativo a la aplicación del principio de igualdad entre los sexos recogido en su artículo 14. La orientación desarrollada a partir de aquí, desde una perspectiva jurídico-formal, nos permite afirmar el avance en cuanto a la de-

saparición de la legislación discriminatoria. Junto a ello lo que se ha dado en llamar discriminación positiva ha conllevado, entre otras medidas, la creación de órganos tutelares específicos para el desarrollo de los derechos de la mujer, como el Instituto de la Mujer del Ministerio de Asuntos Sociales en el ámbito estatal o las distintas Direcciones Generales de la Mujer a escala autonómica (que esperemos sigan manteniéndose y no desaparezcan en cascada como parece que empieza a suceder).

La investigación que presentamos aquí comparte esta doble perspectiva. Por un lado, como estudio exhaustivo de carácter descriptivo, es reflejo del interés por conocer la realidad de las mujeres castellano-manchegas. Y la verdad es que el mapa que ofrece, la imagen, si así lo preferimos, es sistemática y nos permite obtener una visión de conjunto completa en todas sus dimensiones. A pesar de ser un estudio realizado sólo a partir de fuentes estadísticas, la sistematización de los datos secundarios es correcta, está muy cuidada y tiende siempre a hacer explícita la variable sexo en todos los temas abordados (desde los relativos a la estructura de la población, la salud, la educación o la política, el empleo, las acciones específicas emprendidas desde el sistema de servicios sociales). Pero su valía va más allá, pues su objetivo último es el de permitir la puesta en práctica de acciones e intervenciones sociales acordes con dicha realidad. En última instancia, su propósito -tal y como se expone en las páginas introductorias-

es el de servir de instrumento para aquellas instituciones y organizaciones sociales y políticas que hayan de intervenir en el entramado social para prevenir o modificar situaciones de clara desventaja o discriminación de las mujeres.

A partir de esta investigación, quienes ya conocían aspectos de la realidad de las mujeres en Castilla-La Mancha tendrán más y mejores argumentos para defender y potenciar políticas o acciones sociales concretas; quienes no los conocían tal vez se sorprendan por el alcance que el proceso de cambio social protagonizado por las mujeres está teniendo en la estructura social. Las pautas, a grandes rasgos, no difieren sustancialmente de lo que está sucediendo en el resto del país:

- Demográficamente, encontramos un envejecimiento de la población de carácter marcadamente femenino, un retroceso progresivo de las pautas de natalidad (y el consecuente descenso de las tasas de fecundidad por debajo del índice de reposición generacional) y mortalidad.
- En el ámbito de la salud, se observa una mayor demanda de calidad en las prestaciones del servicio sanitario así como una atención y cuidados preventivos cada vez más extendidos entre la población femenina.
- Laboralmente, se está incrementando la tasa de actividad femenina así como el número de mujeres ocupadas, aunque también aumentan las mujeres paradas y siguen dándose situaciones de discriminación sala-

rial y en cuanto a la duración de los contratos.

- El perfil social de las mujeres que utilizan las prestaciones para situaciones límite dentro del sistema de servicios sociales es reflejo, como suele suceder, de una vulnerabilidad económica, social y relacional.
- El asociacionismo de mujeres, poli-facético, está en alza.
- El acceso de las mujeres a todos los tramos del sistema educativo también, y aunque se da una feminización de ciertas carreras universitarias (en Humanidades, Ciencias Sociales y Ciencias de la Salud) la presencia femenina en diferentes titulaciones de Ingeniería se ha visto incrementada.
- Finalmente, por lo que respecta a la participación política en los órganos de gobierno ésta parece seguir una evolución positiva especialmente en los niveles regional y local.

Hay muchos más datos, aspectos y problemas que se abordan en el estudio. Así, por ejemplo, cabe destacar la detallada descripción de las medidas de intervención emprendidas en cada una de las áreas por parte de la Dirección General de la Mujer de Castilla-La Mancha, lo cual es sin duda fruto de la accesibilidad que los investigadores han tenido para recabar esta información, cosa no siempre posible cuando se investiga. O, en otro orden de cosas -cuasi anecdótico pero no por ello menos significativo-, la situación tan diferente que presentan las mujeres castellano-man-

chegas respecto a sus hábitos de vida (son las mujeres españolas que menos fuman y unas de las que menos han incrementado el consumo de alcohol en los últimos diez años), con claras repercusiones en su propia salud.

Estos elementos, y muchos otros que no abordamos aquí (ya que también es tarea de la persona lectora interesada disfrutarlos por sí misma), componen una rica imagen en matices de las mujeres de Castilla-La Mancha nada desdénable. No obstante, no queremos dejar pasar la oportunidad de mencionar algo que a buen seguro puede ser mejorado en posteriores actualizaciones del trabajo que aquí nos ocupa: se trata de la confusión implícita con la que se abordan los datos relativos al trabajo de las mujeres. Es cierto que habitualmente no se distingue entre los conceptos de “trabajo” (como trabajo no pagado) y “empleo” (como trabajo pagado), pero hubiera sido grato encontrar esta precisión en una investigación que trata sobre la realidad social de las mujeres. Haberlo hecho así hubiera posibilitado hacer algún tipo de referencia a una parte del trabajo realizado (aún) mayoritariamente por las mujeres en nuestro país: el trabajo doméstico. Sabemos que los escollos sobre las fuentes a las que podemos acceder en este terreno son muchos: desde la escasez de datos disponibles, a la dificultad para ponernos de acuerdo en el cómo medir el trabajo doméstico o cómo contabilizar la riqueza que produce, pasando por las disputas epistemológicas e ideológicas sobre la cues-

tión. A pesar de ello, esta carencia de datos se podría haber solucionado con alguna breve reflexión sobre el tema o incluso cambiando el encabezado de este capítulo por otro más acorde con su contenido que no es sino el de la relación de las mujeres castellano-manchegas con el empleo y su capacidad de participación real en el mercado laboral.

Más allá de esta puntualización insistimos en el interés general de la obra. Evidentemente las nuevas generaciones de mujeres castellano-manchegas ya no son lo que eran sus madres y, sobre todo, sus abuelas. El cambio acontecido es patente y ha dado paso a una pluralidad de situaciones vitales para las mujeres que, en parte, puede interpretarse como la búsqueda de un nuevo

horizonte tendente a compatibilizar aspiraciones personales y requerimientos sociales. A menudo, enfrascarse en la lectura de una publicación en la que las mujeres de un modo u otro son las protagonistas, implica someterse al asalto de aquellas preguntas del *Frankenstein* de Mary Shelley: "¿Quién era yo? ¿Qué era? ¿De dónde venía? ¿Cuál era mi destino?". El estudio que tenemos entre las manos no desea responder a estas cuestiones. Y sin embargo, lo hace parcialmente, pues la detallada descripción de la situación social de las mujeres castellano-manchegas que realiza puede ser un excelente instrumento tanto para desarrollar intervenciones político-sociales concretas como para seguir indagando en una realidad cada día más diversa y compleja.



# A B S T R A C T S

PAUL WILLIS

*Notas sobre cultura común - hacia una política cultural para la estética terrena*

NOTES ON A COMMON CULTURE - TOWARDS A CULTURAL POLICY FOR EARTHLY AESTHETICS

This paper describes the characteristics of a 'common cultural model' that is based on a 'grounded aesthetic'. This informal domain of creativity, 'common culture', is contrasted to a 'High Cultural Model'. The distinctive character of contemporary cultural commodities is explored. They are said to survive beyond fetishism: they are open and able to find new articulations of meaning. Finally, the author deals with some political implications for the British young culture.

JEAN CUISENIER

*Cultura popular y cambio social*

POPULAR CULTURE AND SOCIAL CHANGE

The social changes experienced during recent years highlight a transformation of the social practices. The mutations are deep enough to put an end to popular culture. A new culture for the majority, 'daily culture', is becoming its substitute. The analysis of the practice of museums, and of foreign cultural models, make possible to see the change from the regional popular culture to the trans-national daily culture.

JEREMY BOISSEVAIN

*Notas sobre la renovación de las celebraciones públicas populares europeas*

NOTES ON THE RENEWAL OF EUROPEAN PUBLIC POPULAR CELEBRATIONS

An examination of Western European public celebrations over the last hundred years reveals an interesting pattern. The final years of the 19<sup>th</sup> century saw a drop in the number of public celebrations, particularly in Northern Europe. The years following World War II saw a slight revival, followed by further decline in the '50s and '60s. The trend was reversed in the '70s, despite forecasts by experts who claimed that celebrations of this sort were certain to disappear in an industrialized world. This article provides an interpretation of these fluctuations

ULF HANNERZ

*La cultura popular y la ciudad*

POPULAR CULTURE AND THE CITY

Three notions of popular culture are presented as *ethnos*, *demos* and 'mass culture'. They are put in the context of the city. The crossroads, cosmopolitan, multicultural city is becoming the *locus* of new creative forms of popular culture. The hybridisation of ethnic and demotic motifs is contributing to the blurring of some vertical classifications of culture. Finally, the author presents a sequence to explain the development of cultural commodities.

JOAN PRAT

*Folklore, cultura popular y patrimonio: sobre viejas y nuevas pasiones identitarias*

FOLKLORE, POPULAR CULTURE AND PATRIMONY: ON THE OLD AND NEW PASSIONS OF IDENTITY

Folklore, Popular Culture and Cultural Patrimony are presented as objects corresponding to the same reality. They generate a social and political interest going beyond the limits of anthropological theory. There are mechanisms of manipulation, appropriation and invention underlying the folklore of the seventies, the popular culture of the eighties and the cultural patrimony of the nineties. These mechanisms are an expression of passions of identity.

JORDI CANAL

*Los estudios sobre la sociabilidad en España: una revisión*

RESEARCH ON SOCIABILITY IN SPAIN: A REVISION

This paper synthesises the research on sociability undertaken by historians. The first part deals with the adoption of this concept by the European historiography. Maurice Agulhon is the obliged reference because with him sociability becomes an object of research for History. The second part discusses the late, but promising, penetration of the concept in the Spanish historical analysis.

PHILIPPE WALTER

*El culto a san Antonio y su leyenda en Europa*

THE CULT OF SAINT ANTHONY AND ITS LEGEND IN EUROPE

The cult and legend of Saint Anthony in Europe is a process of cultural construction. It is the result of a symbiosis between the East and the West, and between popular rituals and Christianity. The oral and written tradition helps us to understand how the image of the Saint has been constructed from its primitive mythological characters. It is necessary to look at both, the cultivated and popular aspects, in order to understand all the richness that His representation has in our tradition.

PIERCARLO GRIMALDI

*Los animales míticos que predicen el calendario agrario*

MYTHOLOGICAL ANIMALS THAT PREDICT THE AGRARIAN CALENDAR

This article analyses the figure of the Carnival Bear as a mythical-ritual complex of the peasant world, a symbol that served as the starting point for the agrarian cycle. The peasant system of symbols is based on structured knowledge which allowed the construction of a strong and stable system with which to guide. Nowadays the ritual representation of this mythical animal has helped to renew and update traditional knowledge, and should be understood as a marker of ethnic features and local identities.

ANTONIO MÉNDEZ RUBIO

*Entre cultura popular y nuevos movimientos sociales: una lectura teórica*

BETWEEN POPULAR CULTURE AND NEW SOCIAL MOVEMENTS: A THEORETICAL READING

Our understanding of social conflicts can be better apprehended through the pragmatic updating of the notion of *popular culture* from relational and critical perspectives. The so called *new social movements* are embedded of operational and organizational principles. Such features are culturally self-conscious. The point in this article is that connecting such principles with the notion of popular culture may help developing a critical line of reflection on the contemporary life.

GIL-MANUEL HERNÁNDEZ I MARTÍ

*Una reflexió al voltant de la cultura popular valenciana*

REFLECTIONS ON VALENCIAN POPULAR CULTURE

In the context of the impact of Late Modernity on the so-called “popular culture” of the Valencian Region, this article attempts to measure the former’s role in the configuration of the structure of Valencian society and identity. In order to measure this role, the author undertakes an approximation of the cultural phenomenon and Modernity and suggests a multidimensional concept of culture. Popular culture is then measured as a social phenomenon and a typology of Valencian popular culture is proposed, taking into account six areas: Celebrations, Music, Sport, Ethnology, Historical and Religious dramatical manifestations and Imagery. Finally, the author underlines the dialectical relationship between “traditional” and “modern” expressions of popular culture, and deals with the question of Valencia’s complex and fragmented identity.

TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN

*Estilos de vida y vida cotidiana*

LIFESTYLES AND EVERYDAY LIFE

This article begins by questioning what many scholars claim is the close relationship between lifestyles and daily life. To this end, the author analyses several key

concepts. Whereas “lifestyle” is defined by its multidimensional and operative nature, the term “daily life” is shown to be vague and imprecise. Though, at first, the connections seem to be obvious, they turn out to be less clear; at that point the need arises to delve further into the relational aspects of this phenomenon.

TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN

*Mentalidades, valores, estilos de vida*

MENTALITIES, VALUES AND LIFESTYLES

Values and lifestyles share a common theoretical difficulty: the lack of a solid and developed theoretical framework. The author suggests that the idea of unitary culture should be replaced by the conceptualization of a cultural configuration comprising three levels: i) a shared set of symbols, ii) a set of lifestyles and iii) a relational element. “Lifestyles” are thus elements which serve as a mechanism of union between a store of generic culture and the reality of conducts.

# C O L · L A B O R A D O R S

**J. BOISSEVAIN.** Es profesor de Antropología Social en la Universidad de Amsterdam y profesor visitante en la Universidad de Malta. Entre sus principales libros y numerosísimas publicaciones destinadas a analizar la cultura mediterránea destacan *Saints and fireworks. Religion and Politics in Rural Malta* (1965) y *Friends of Friends: Networks, manipulators and Coalitions* (1974). Ha sido editor del conocido e influyente *Revitalizing European Rituals* (1992).

**JORDI CANAL** es profesor titular de Historia Contemporánea en la Universitat de Girona. Editor de *El carlisme. Sis estudis fonamentals* (1993), y autor de *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)* (1998) y de *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, que aparecerá en enero del 2000. Ha participado en varias obras colectivas y ha publicado numerosos artículos en revistas españolas, francesas, italianas y mexicanas sobre la contrarrevolución, la violencia política, la sociabilidad y las historiografías española, francesa e italiana.

**JEAN CUISENIER** ha sido sucesivamente profesor en la Universidad de Túnez, investigador del Centre National de la Recherche Scientifique, director del Centre d'Ethnologie Française y del Musée National des Arts et Traditions Populaires. Director de investigación del C.N.R.S., director de la revista *Ethnologie Française*, ha dirigido diversos trabajos comparativos sobre Europa y ha realizado investigación de campo en los Balcanes.

**PIERCARLO GRIMALDI** enseña Antropología Cultural en la Universidad de Turín. Entre sus obras destacan *Il calendario rituale cotnadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociales* (1993), *Tempi grassi, tempi magri. Profili etnografici* (1996). Es coeditor junto con Franco Casteli del volumen *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del Carnevale*.

**ULF HANNERZ**, es profesor de antropología en la Universidad de Estocolmo. Ha efectuado trabajo de campo en los EEUU y en África occidental. Investiga sobre procesos de globalización cultural. Entre sus principales obras destacan *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana* (Fondo de Cultura Económica, 1993), *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of meaning* (Columbia University Press, 1992) y *Conexiones transnacionales* (Cátedra, 1998),

**GIL-MANUEL HERNÁNDEZ i MARTÍ** és doctor en Geografia i Història. És professor titular del Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València. Investiga en sociologia de la cultura, havent-se dedicat especialment al camp de la cultura popular, el món de l'oci, el ritual i la festa. També ha tractat en diverses comunicacions i ponències el tema de la llengua i el nacionalisme al País Valencià, així com la problemàtica cultural del franquisme. En 1995 va coordinar els Congressos Jaume I. Entre les seues publicacions destaquen: *Falles i Franquisme a València* (1996) i *La Fira de Juliol* (1998). Actualment participa en una obra col·lectiva sobre les festes valencianes i en un llibre sobre el franquisme viscut.

**ANTONIO MÉNDEZ RUBIO** es Profesor Titular de Comunicación Audiovisual y Teoría de la Literatura en la Universitat de Valencia, donde recibe el Premio Extraordinario de Doctorado en 1998. Sus líneas de investigación abordan, desde una perspectiva interdisciplinar, cuestiones de teoría del discurso y crítica de la cultura contemporánea. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Encrucijadas: Elementos de crítica de la cultura* (Madrid, Cátedra, 1997) y *Poesía y utopía* (Valencia, Episteme, 1999).

**TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN MOORE** (1935-1999). Doctor en Derecho, fue profesor de Sociología de las Universidades de Sevilla y Valencia. Colaborador de la Tinker Foundation (Nueva York), consultor de la UNESCO y asesor de la Presidencia de la Generalitat Valenciana, participó en los últimos años en proyectos europeos con Rusia y Ucrania. Sociólogo de "espectro amplio" se interesó por temas tan diversos como las profesiones tradicionales de los gitanos, la construcción social de los grupos étnicos, la política o la sociocibernética, proyectando en sus estudios una triple sensibilidad: sociológica, antropológica e histórica. Fue autor entre otras obras de: *Los gitanos herreros de Sevilla* (1982), *Historia política de los Arma* (1987), *Elecciones 1987: el vot valencià* (1988), *Estilos de vida de los valencianos* (1989), *La cultura política valenciana* (1992), *Estilos de vida y segmentación social y Estilos de vida y teoría social* (1994), *On the Mathematical Formalisation of Sociocybernetics* (1996), *Dialecto e identidad colectiva: los caos del País Valenciano y Andalucía* (1997).

**JOAN PRAT i CARÓS** (1947), es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y Catedrático de Antropología Social en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. Es miembro fundador del Institut Català d'Antropologia y del Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Entre sus numerosas publicaciones destacan *Les festes populars* (1979, con Jesús Contreras), *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions* (1982, juntamente con Llorenç Prats y Dolors Llopart), *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris* (1992-1993), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (1997).

**PHILIPPE WALTER**, es profesor de la Universidad Sthendal de Grenoble. Dirige un grupo de trabajo sobre mitos y mitologías de la Europa medieval. Ha coordinado entre otros volúmenes: *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age*, Paris, Entente, 1992, *Saint Anthoine entre mythe et légende* (1996) y *Mythologies du porc* (1999).

**PAUL WILLIS**, es profesor de la *Open University* de Wolverhampton, ha impartido clases y conferencias en distintos lugares del mundo, siendo internacionalmente reconocido por sus aportaciones a la sociología de la educación y de la cultura. Entre sus principales publicaciones destacan *Learning to Labour* (1977), *Profane Culture* (1978), *Moving Culture* y *Common Culture* (1990) y *Life as Art* (1997).

