

# La cultura popular a l'Espanya de l'Antic Règim

*Antoni Simón i Tarrés (moderador),  
Carles Martínez Shaw, Bernard Vincent,  
James Casey, Joan Frigolé*

*Manuscrits* va organitzar el passat 21 de maig, a Bellaterra, una taula rodona sobre el tema “*La cultura popular a l'Antic Règim*”. Aquest acte s'inscriu dins la línia –iniciada pel debat sobre “*La història de les mentalitats: una polèmica oberta*”, aparegut al número 2 d'aquesta revista– de suscitar la reflexió entorn d'una sèrie de temes que han produït controvèrsia en els darrers anys. Reproduuim aquí la transcripció d'aquell debat.

ANTONI SIMÓN TARRÉS: Cal dir que aquest és un debat organitzat pel grup de la revista “*Manuscrits*”, un grup d'entusiastes estudiants d'història moderna que fan veritat amb els fets una cosa que és prou difícil, i és que els estudiants no s'guin simplement uns consumidors de cultura, sinó que, al mateix temps, publiquin una revista, organitzin debats com aquest, i com altres, per exemple, el que es va fer i es va publicar a la mateixa revista “*Manuscrits*”, sobre la transició del feudalisme al capitalisme, o com l'anterior, organitzat sobre la història de les mentalitats. Aleshores, la meva felicitació a aquest grup entusiasta de joves estudiants, que ens permeten avui de comptar amb els quatre professors que ens parlaran sobre aquest tema tan vigent en la historiografia modernista.

Penso que és un tema aquest, com he dit, vigent en la historiografia modernista, perquè, durant molt de temps, en el camp de la investigació històrica, s'ha despreciat l'anàlisi de les ideologies, dels fenòmens culturals, dels fenòmens religiosos,

perquè s'havien considerat com uns elements subsidiaris, com uns elements subordinats, a l'hora de recompondre el passat històric. Potser per això, el renovat camp de la història de la cultura és un camp amb moltes possibilitats avui dia, i un camp que necessita moltes investigacions per omplir els buits que, en bona part, són conseqüència d'aquest oblit historiogràfic i, cal dir que, avui, la història de la cultura ha superat en molt les velles temàtiques, les velles limitacions de la història de la cultura adscrita a la història de la literatura, a la història de les expressions artístiques... i, avui, es consideren temàtiques pròpies d'aquest camp, des de la història de la religiositat o la història de les creences, fins a l'anàlisi dels components reivindicatius dels conflictes socials, que permeten verificar l'existència de consciència de classes, i molts altres temes que, en definitiva, han ampliat molt aquest àmbit de la història de la cultura.

Aquests nous camps deriven d'un nou concepte de cultura, un nou concepte que entén la cultura, ja no al marge dels sentiments i dels pensaments humans i de la vida quotidiana, sinó que integra tot això, considerant que la cultura impregna tot tipus de comportament social de l'home. Aleshores, l'inventari, els temes culturals, o els temes quotidià-culturals, de conductes socials, de formes que reflecteixen la forma de ser i de pensar, en realitat és amplíssim; podríem dir, fins i tot, que és infinit, i aquí, hi podrien posar des dels treballs de Georges Duby sobre els matrimonis a la França feudal, als de Thompson sobre la consciència de la classe obrera a Anglaterra a l'època de la Revolució Industrial. De tota manera, aquests àmbits i aquestes temàtiques plantejen força problemes historiogràfics: per començar, **problemes de tipus conceptual** (què és cultura, què és la història de la cultura, què és la història de les mentalitats, ideologia, imaginari, etc.); **problemes de tipus semàntic** (han aparegut paraules com "*inconscient collectiu*", "*inèrcia de les estructures mentals*", etc.). Què és el que defineix tot això? ¿És correcta tota aquesta semàntica? Aquests són, en definitiva, alguns dels problemes historiogràfics que planteja aquest tema. Però el cert és que si desitgem tenir una visió completa del passat, és necessari reconstruir el discurs ideològic del poder dominant, és necessari reconstruir la cultura oficial i les seves manifestacions i, per suposat, la cultura popular, i tota la seva variada gamma expressiva, reconstruir també tots els canals de difusió d'aquesta cultura popular, la penetració, la hibridació, la ideologia amb la cultura oficial dominant, etc. Per tant, són moltes les temàtiques, les possibilitats, els punts de debat historiogràfic, cosa que, en el cas de l'Estat espanyol i de Catalunya, posava de manifest, en un article recent, i publicat en aquesta mateixa revista, Jim Amelang, en parlar de les fonts, de les directrius i de les possibilitats d'investigació que oferia aquest tema de la cultura popular a Espanya. I, de tot això, i segurament de molt més, ens parlaran els nostres convidats d'avui. No sé si faria falta la presentació, perquè tots són prou coneguts, especialment dintre del modernisme, però la faré d'una manera molt breu:

Carles Martínez-Shaw és catedràtic de la Universitat de Barcelona, i malgrat que se'l coneix com un historiador especialitzat en temes econòmics, i específicamente en temes sobre el comerç americà, he de dir que la seva gran capacitat demostra que també no solament s'interessa, sinó que ha dirigit treballs —tesines i tesis doctorals— sobre aquest camp de la història de la cultura i, precisament, en un moment en què les aportacions sobre aquesta temàtica, dintre de l'àmbit català i espanyol no són excessives. Penso que aquesta experiència pot ser enorme-

ment útil per a aquest debat.

Bernard Vincent és professor de la Universitat de París E. És un hispanista, i no solament d'aquells hispanistes que han vingut d'una manera ocasional a Espanya, sinó que ha estat durant molt de temps a Madrid com a secretari general de la Casa de Velázquez i, entre els seus múltiples articles i llibres, podríem citar, per exemple, el llibre, en col·laboració amb Antonio Domínguez Ortiz, "Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría", o el famós article, sempre citat, l'estat de qüestió a "Demographie Historique", sobre la demografia a la població espanyola a l'època moderna.

El professor de la Universitat de Norwich, James Casey, té un mèrit que no és tan fàcil d'aconseguir, i que és que, a les seves investigacions sobre el País Valencià, al seu llibre "*El Regne de València al segle XVII*", tingui una edició en català (Curial), una edició en castellà (Siglo XXI) i, evidentment, una edició en anglès, la qual cosa pot ser significativa de l'interès despertat per les seves investigacions i, actualment, també compartint els afanys de la investigació amb Bernard Vincent, està estudiant, està treballant, sobre la família a Andalusia, concretament a la zona de Granada.

Finalment, tenim al professor Joan Frigolé. Presentar-lo a la seva pròpia universitat és una cosa completament supèrflua, però cal dir que és del Departament d'Antropologia, i que una de les moltes tecles que ell diu que està tocant és el tema de l'estudi, precisament, de la família a la zona de Múrcia-Andalusia, i fruit d'aquestes investigacions és el llibre "*Llevarse a la novia*".

Aleshores, procedirem a una exposició que penso que serà molt interessant perquè és contrastada: un historiador que, evidentment, coneix bé la historiografia francesa, un altre, l'anglosaxona, i dos historiadors que coneixen bé la historiografia catalana i de l'Estat espanyol sobre aquest tema de la cultura popular. Aleshores, primer hi haurà una exposició de cadascun d'ells, i després procedirem al debat. Comença Carles Martínez Shaw...

**CARLES MARTINEZ SHAW.** Voy a emplear 15 segundos para justificar mi presencia aquí. Yo estoy aquí porque se necesitaba un historiador de la "cantera"; también, para estar al lado de los profesores extranjeros que nos visitan aunque no son demasiado extranjeros para nosotros y, por ello, sin que yo sea un especialista, como es bien sabido, en historia de la cultura popular, sin embargo, al haber leído seis libros sobre cultura popular en un país donde no se lee mucho, he recibido algunas invitaciones para hablar de este tema que conozco muy poco a pesar de haber dirigido algunos trabajos sobre él. Dicho esto —15 segundos— empezaré ya la primera exposición.

A mí me corresponde hacer una introducción general sobre la problemática de la cultura popular. La cultura popular se inicia con un problema enorme: ¿Qué es la cultura popular? Primer problema: un problema de definición, ya que no está nada claro qué significa este concepto. Y no está nada claro qué significa la cultura popular porque no se sabe bien qué significa cultura, ni qué significa popular, y tampoco si cultura popular es un concepto anclado para siempre con una definición general para toda época, o bien es un concepto que admite diversas interpretaciones según avance la trayectoria histórica. Por lo tanto, éste es el primer pro-

blema: *¿cómo definiríamos cultura?* Cultura se puede definir en un sentido evidente clásico y tradicional: la cultura sería, simplemente, el conjunto de las creaciones excelsas en el campo de la vida intelectual, en el campo del pensamiento, las artes o las ciencias. Este es el concepto tradicional de cultura, y cuando uno lee los viejos manuales de historia de la cultura, pues se encuentra con repertorios donde nos hablan justamente de Newton, de Miguel Angel, o de Dante. Este es el concepto tradicional de cultura. Sin embargo, nuestros amigos los antropólogos —en esto, Joan Frigolé no me dejará mentir— han ampliado enormemente el significado de la palabra cultura, hasta convertirlo en un sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y también las formas simbólicas en las que se expresan o en las que están incorporados. De esta forma, el concepto se extiende oceánicamente, y a partir de aquí, empieza a pensarse qué puede ser la cultura popular. Carlo Ginzburg, en su famoso libro “*El queso y los gusanos*”, adelanta esta definición de cultura popular: “*el conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, propio de las clases subalternas en un determinado período histórico*”. Por lo tanto, la definición no está en absoluto alejada de la definición antropológica, sino que se refiere a ella, se inserta plenamente en ella. Pero añade, ya para clasificar a la cultura popular, el término “*clases subalternas*”, y ya entramos con qué es lo popular. Tampoco se sabe muy bien qué es lo popular porque no se sabe muy bien cómo definimos al pueblo, qué es el pueblo. Es, el conjunto de los pobres, es el conjunto de las clases que ocupan posiciones subordinadas en el conjunto de la sociedad... ¿hasta dónde llega ese conjunto magmático que llamamos “*lo popular*”? El concepto gramsciano —y además aprovecho para subrayar el recuerdo a Antonio Gramsci en el cincuenta aniversario de su muerte acaecida en el año 37; como es sabido, murió en las cárceles fascistas—, el concepto gramsciano de clases subalternas ha sido utilizado porque parece puede convenir a una interpretación flexible de lo popular. En cualquier caso, también está sometido a juicio el empleo del término gramsciano o de cualquier otro para definir lo popular. En tercer lugar, esta cultura popular, ¿es una cultura histórica o es definida para siempre?, ¿lo popular siempre tiene caracteres sistemáticos que se reconocen a lo largo de todas las épocas o lo popular varía al filo de la trayectoria histórica? Hay historiadores que han pensado que se puede dar una definición esencialista de la cultura popular, y así, un historiador francés, Dupront, ha llegado a afirmar lo siguiente: “*es imposible caracterizar lo histórico en lo que es quizás lo ahistórico, una suerte de fondo común casi indatable de tradiciones*”. Esto revierte a todas las tesis sobre la inmovilidad de lo popular, la inmovilidad de la actuación del pueblo. El pueblo no es protagonista de la historia, más que en momentos, en palpitaciones espasmódicas muy concretas y el resto es una vida sin historia que no cambia. Este concepto no puede ser aceptado y hay que aceptar la crítica a esta noción hecha por Michel Vovelle. Michel Vovelle dice: “*Lo popular nos enfrenta a la tentación de la etnografía, de la larga duración casi monolítica de la civilización tradicional*”, tal como lo abordan ciertos antropólogos y historiadores, como acabamos de ver. Por el contrario es necesaria una lectura fundamentalmente histórica sin la cual la historia de las Mentalidades corre el riesgo de perderse en la historia inmóvil. De esta forma, nos encontramos con la posibilidad de una historia de la cultura popular, porque una cultura popular cambia, se modifica, se transforma, a lo largo de los siglos. *¿Cuáles son los caracteres de la cultura popular en el período del Antiguo*

**Régimen?** Se ha considerado que hay un momento de oro de la cultura popular. El término de la edad de oro de la cultura popular es un término absurdo, pero se ha pensado que hay un momento en la historia que hoy por hoy, es el que se conoce mejor, que está a caballo del siglo XV, es decir los dos últimos siglos de la Edad Media y quizás los dos primeros de la Edad Moderna, en los que la cultura popular ha alcanzado una gran coherencia y se puede presentar con una serie de rasgos arquetípicos que yo simplemente por mor del tiempo, voy a esbozar. Se ha pensado que esta cultura popular que está perfectamente establecida en torno a 1.500, aparece caracterizada por las siguientes notas: 1) en primer lugar, se trataría de una cultura de la supervivencia, y como tal, una cultura defensiva frente a los miedos que atenazan a las clases populares (esta inseguridad física y psicológica que necesita barreras protectoras y, sobre todo, esas solidaridades de protección de la familia, de los círculos profesionales o de los círculos vecinales, que tratan de crear seguridad colectiva frente a las amenazas del exterior). 2) Es una cultura que se señala por concebir un espacio compartimentado, ya que se vive siempre en un espacio reducido, que es el que domina, y más allá empieza lo exterior, sobre lo cual existe una nebulosa y un tiempo cíclico calcado un poco del ritmo estacional, que es también el ritmo de las faenas del campo. 3) En tercer lugar, para hacer frente a este mundo, es necesario enfrentarse con unos saberes, y estos saberes son los saberes mágicos. El mundo está poblado por una serie de fuerzas a las que hay que convertir en fuerzas propicias, y para ello se emplea la magia; pero no sólo la magia, porque la introducción en estas sociedades europeas del cristianismo hace que la magia sea pasada por el tamiz del cristianismo, y se llegue a una síntesis mágico-cristiana que funciona en esta época. También se enfrenta uno no sólo con un saber técnico, sino también con un saber ético, y para ello la cultura popular se dota de una serie de valores, que sería muy prolijo enumerar, pero que van desde el mito del héroe arquetípico protector de las clases populares, que puede ser del rey justiciero al bandido generoso y otras figuras, o la economía moral, como fórmula para salvaguardar esa lucha cotidiana por el pan. Y frente a estos valores defensivos, también, los contravalores, frente a las imposiciones que vienen de poderes que en ocasiones devienen hostiles. Estos contravalores serían las fiestas de inversión (cencerradas, fiestas de los locos, el Carnaval —la fiesta de inversión por antonomasia—). Estas fiestas de inversión plantearían un problema: ¿son fiestas consentidas o fiestas reprimidas? ¿fiestas de integración o fiestas de subversión? Es todo un problema en torno a esta temática.

También tendríamos que ocuparnos de los mecanismos y de los agentes de difusión, los soportes activos de la cultura popular (que son profesionales, que son aficionados, que se dan en el cenáculo familiar, que en ocasiones están representados muy bien por las mujeres...). Es otra temática desarrollada en coloquios, en libros, en debates, pero que todavía es objeto de controversia. Luego merecen atención los lugares de difusión de la cultura popular: la velada, la ocasión de los cuentos, el lugar donde se transmite por excelencia la cultura popular, dentro de la casa o en el porche, pero también la iglesia —y, sobre todo, el exterior—, o también la taberna, y la plaza pública, lugares por excelencia de la cultura popular. Esta sería una definición general, con todos los problemas implicados.

Y, para concluir, he hablado de una cultura histórica, de una cultura que se manifiesta en el tiempo. ¿Cuál es la trayectoria de esta cultura popular desde la

**Baja Edad Media hasta el siglo XIX?** Pues parece que hay un cierto acuerdo —pero sólo un cierto acuerdo, hay mucho todavía que debatir sobre el particular— en considerar que asistimos a una primera etapa de consolidación, de coherencia, de cohesión de la cultura popular, en que además, esta cultura popular se muestra sumamente dúctil y flexible para intercambiarse entre las distintas clases sociales. Es una cultura que resulta permeable a la creación de las clases dominantes, por la “*sinking theory*”, la “*teoría del hundimiento*” progresivo, desde arriba, de las creaciones de la “*cultura superior*” hacia la cultura popular. Pero también, una proyección de la cultura popular sobre la cultura erudita, estableciéndose lo que un historiador y teórico de la literatura soviética, Mijail Bakhtin, ha definido como la “*circularidad*”, es decir, el funcionamiento circular, la comunicación continua entre la cultura emanada de las clases populares, y la cultura que se desliza desde las clases superiores a las clases populares. En cualquier caso, aquí hay un problema: los límites de esta circularidad, el problema de la función de la cultura erudita, el problema de la función de la cultura popular, cuando es utilizada por las clases dominantes. Después, aparece una segunda fase: nos encontramos con un intento deliberado de las clases dominantes de marginar la cultura popular; incluso de reprimir, la cultura popular: es lo que otro historiador francés ha denominado “*la ofensiva victoriosa de los poderes*”. Estos poderes, ¿quiénes son?: la Iglesia y el Estado, que tratan de oprimir esta cultura popular, que tratan de alejarla a los márgenes, que tratan de dejársela incluso pervertida a las clases populares, y reservarse una “*cultura superior*”, que es la cultura oficial, que es la cultura normativa. Esta segunda fase coincide, también con la difusión desde arriba, de una cultura integradora. Ya no se trata de una cultura popular, sino de una cultura para el pueblo. Cuando Robert Mandrou escribió su libro “*De la culture populaire aux dix-septième et dix-huitième siècles*”, él pensaba que la literatura de la “*Bibliothèque Bleue*” era precisamente la cultura popular, y se le ha reprochado a Mandrou que en realidad no se trataba de una cultura popular, sino de una cultura de masas, una cultura que se entregaba a las clases populares, pero que no emanaba como construcción de las clases populares. Un nuevo debate, hay aquí. En cualquier caso, se rechaza en el siglo XVIII la cultura popular, por muchos mecanismos: la introducción de las buenas costumbres, la disglosia social, que condena los “*patois*”, las lenguas dialectales, que no son lenguas de cultura, el repudio de la sabiduría popular, el desdén hacia lo mágico, que ya no merece la pena ni siquiera ser perseguido, sino, simplemente, ser criticado como creación sin valor, etc.

Llegamos a la cultura del XIX; sería la penúltima etapa. Una cultura que aparece ya embalsamada, una cultura que aparece moribunda, a la defensiva y desestructurándose, hasta tal punto que, cuando los folkloristas del XIX, los románticos del XIX, se acercan a esta cultura, es ya una cultura en trance de disolución la que encuentran y, por ello, adquiere este carácter de cultura exótica, de cultura que está ya en trance de desaparición, y por eso reúne un atractivo especial.

Finalmente, nos encontramos —y en esto ya no puedo prácticamente decir nada, sino que lo dejaría a Joan Frigolé— con la cultura del siglo XX. ¿Qué es la cultura popular del siglo XX? Evidentemente, no es la cultura folklórica. Cuando hablamos de las fiestas populares (y es un tema de debate), ¿nos encontramos con fiestas realmente populares o se trata, en cualquier caso, de una cultura de masas, artificialmente mantenida, o de una cultura que se manifiesta más de cara al turis-

mo que porque tenga unas reales bases populares? ¿No es la cultura popular otra cultura diferente? ¿No es la cultura popular el fútbol? ¿No es la cultura popular otro tipo de actividades? Y, aun así, esta cultura popular, ¿brotó del pueblo? ¿es una cultura inducida? Son toda una serie de problemas que, en principio, podrían y deberían dar lugar a un debate más amplio.

**BERNARD VINCENT:** Unos segundos de agradecimiento por haberme invitado a esta mesa redonda. Vi nacer "Manuscrits", por la amistad que tenía con muchos de los que han creado esta revista y este grupo y me alegro muchísimo de participar en uno de sus actos. Lo que voy a decir en algunos minutos es una confirmación de lo que acaba de decir Carles Martínez-Shaw, refiriéndome particularmente al campo francés. Primero la dificultad que plantea el propio concepto de cultura popular. Me atrevo a volver a aquel libro muy polémico en Francia llamado la *Nouvelle Histoire* publicado en 1978, bajo la dirección de Jacques le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel, que son tres de los historiadores franceses que tal vez hayan estudiado más últimamente este tema. ¿Cómo veían ellos el tema cuando hicieron este libro? Ya de entrada tenemos una gran sorpresa, no hay ningún artículo llamado cultura popular, esto significa ya, que el concepto plantea un problema, es ya casi el anuncio de una dificultad considerable. Lo único que tenemos en cuanto a cultura popular es un estudio largo de Jean Marie Pérez, dedicado a la historia de la cultura material. Él, al comenzar, nos dice que este concepto de cultura material data de principios del siglo XX, y el punto de partida, más o menos, es el decreto firmado por Lenin instituyendo la Academia de la Historia de la Cultura Material de la URSS; a partir de ello en su trabajo, indica bien las relaciones entre este concepto de cultura material, la historia, y la arqueología. Pero, ¿dónde está la cultura popular? Si se busca por el artículo sobre mentalidades no hay nada. Lo ha redactado Philip Ariés, otro historiador francés que se ha interesado por el tema y no hay ninguna alusión, ni la palabra existe. La otra posibilidad radicaba en el trabajo de Burguière sobre metodología histórica, y tampoco hay alusión alguna. La única vía por la cual tenemos información referente a cultura popular es, curiosamente, sobre aculturación, y se ha encargado a un historiador de África, Elikia M'bokolo, redactar aquel apartado. Todo el artículo insiste en el proceso de aculturación en mundos ajenos a Europa, más particularmente en África, pero habla también de América y Asia, aunque en menor medida. Ya con eso tenemos una buena prueba del silencio, de la dificultad que puede tener el historiador cuando se enfrenta a este concepto de cultura popular. Es simplemente un ejemplo de lo que acaba de decir Carlos Martínez-Shaw. Lo último que acaba de publicarse sobre el tema es un libro muy reciente, son las Actas de un coloquio que se celebró en la Casa de Velázquez hace dos años, actas que están publicadas bajo el título de "Culturas Populares: Diferencias, Divergencias, Conflictos", allí hay un buen intento de reflexionar sobre el tema y lo esencial que voy a indicar viene de la comunicación de Jacques Revel, precisamente uno de los tres principales autores de la *Nouvelle Histoire*. Él intenta hacer una especie de balance en cuanto al campo francés. Merece subrayar el propio título del coloquio, que no es "*cultura popular*", sino "*culturas populares*". Lo que lamento en eso, es que no sé cómo se ha elegido aquel título. No hay ninguna explicación en el prefacio, o en una comuni-

cación particular, lo lamento pero hemos de ver en esto una espontaneidad de las personas que han montado este coloquio, y finalmente esta dificultad a la cual antes nos referíamos. Ellos la han superado, utilizando el plural. Eso corresponde a una realidad. Hoy es difícil hablar de cultura popular en general. Vemos que hay situaciones muy diferentes según áreas. Es obvio en África y América y el contacto de las culturas con el mundo europeo que llega determina situaciones muy diferentes; pero también en la propia Europa, tenemos que analizar el concepto de cultura popular teniendo en cuenta las evoluciones particulares de los países. El caso italiano no es el caso inglés y el caso inglés no es el francés. Jacques Revel insiste sobre eso. En el caso italiano, Carlos hizo referencia a la influencia gramsciana en el concepto de cultura popular. Los italianos no hablan de "cultura popular" sino que hablan de "cultura subalterna o dominada", para ellos es más bien un estudio de expresiones culturales, de relaciones entre las fuerzas sociales; hay un enfoque particular. No voy a entrar en el caso inglés, J. Casey después lo hará. En el caso francés hay un marco muy peculiar, el modelo de cultura popular buscó la descripción socio-cultural, partiendo de un proceso de marginación de la cultura popular para distinguirla de la cultura dominante. Tenemos que considerar muchísimo el centralismo francés. La marginación de la cultura popular es más marcada en el caso francés por este centralismo. Tenemos que pensar, si lo comparamos con el caso español, en la vigencia aquí de culturas o de afirmaciones regionales o simplemente de lo que significa "patria Chica". En Francia nadie pregunta: ¿y tú de dónde eres?, no tiene sentido haber nacido en París o en Marsella, al fin y al cabo no representa gran diferencia. Eso ha marcado mucho el proceso de estudio de la cultura popular por parte de los franceses; su preocupación fundamental fue indicar como esta gran cultura popular de la Edad Media, ha ido, a lo largo de los siglos, perdiendo impacto, vigencia, entidad, para casi desaparecer, eso fue el hilo conductor de muchos estudios. Tal vez otro concepto fue muy negativo en cuanto a nuestro campo. Este concepto es el de "la historia inmóvil"; es un desacuerdo, se ha insistido en él cuando había un acercamiento muy fuerte, en Francia entre los antropólogos y los historiadores. Así que estudiando la cultura popular se ha incidido mucho en una faceta, la de la inmovilidad como si no cambiara nunca a lo largo de la historia, como si fuera muy pasiva. Hoy creo que a través de los últimos libros que han salido —tengo aquí algunos— particularmente el de Roger Chartier, *Lecture et Lecteurs de la France de l'Ancien Régime* y otro colectivo muy interesante: *Les Usages de L'Imprimé* (Los usos del impreso), podemos poner en duda el modelo del estudio tradicional de la cultura popular, preguntándolo sobre, ¿qué es el pueblo? ya no la cultura. Carlos Martínez-Shaw ha insistido en ello, ¿qué es el pueblo? Hay una definición dada por Daniel Roche, en su libro *Le Peuple de París*, libro que ha tenido mucho eco en Francia. Para él son pueblo todos los que no pertenecen al mundo de la "robe". Es decir los que tienen el vestido de color negro para los eclesiásticos, el mismo vestido pero corto de los nobles y el largo de toda la gente de la administración, "des offices", integrarían el mundo de la cumbre de la jerarquía. Fuera de este mundo todo lo demás sería el pueblo. Esta definición se puede discutir, por eso la indico. Está de momento aceptada. Por ejemplo los mercaderes están dentro del pueblo, lo que tal vez haya que discutir. Pero de todas formas con ésto estamos en la buena vía y así, llegamos al hecho de que ya la cultura popular no es una cultura inmóvil, pasiva. Podríamos tomar el

ejemplo de lo que representa el fútbol hoy en Francia. Yo creo que pertenece al campo de la cultura popular, pero hay muchas diferencias entre lo que existe en Inglaterra, en Alemania, en Italia, en España, y en Francia. Referente al tema es curioso como en Francia —yo me acuerdo muy bien— hace veinte años cuando en una cena entre gente de universidades, por ejemplo, si alguien empezaba a hablar de fútbol, todos se miraban asombrados, ¿cómo aquél podía interesarse por eso?, había un desprecio, eso pertenecía al campo, precisamente, de la cultura popular, era una cosa tal vez un poco vulgar. Los antropólogos, sociólogos e historiadores tendrían quizás que estudiarlo. La situación ha cambiado, y hoy los intelectuales hacen veladas alrededor de una pantalla donde se pasa un partido de fútbol. Esto significa varias cosas, primero que la cultura popular no es simplemente pasiva. Hay usos diferentes, que es lo que quiero subrayar y creo que llegamos a un punto muy sensible que es el de las prácticas culturales distintivas. ¿Cómo estudiar los usos sociales de un mismo objeto por ejemplo?, lo que constituye una manera nueva de enfocar el tema de la cultura popular que la considera más viva, como teniendo movimientos que se pueden enriquecer en un momento u otro, y que tiene relaciones continuas con la cultura dominante que a su vez la puede cambiar, y es una de las conclusiones de este coloquio —de la Casa de Velázquez— que se interesa por el estudio de los compromisos, entre la una y la otra, las negociaciones, y las ideas y vueltas de ambas.

JAMES CASEY: Tengo aquí unas notas sobre la crisis que me parece que se ha declarado en los últimos años en el concepto de cultura popular dentro del mundo anglosajón. Primero me parece que hay que aclarar, quizás lo que sería una confusión en este debate, qué es lo que entendemos por cultura popular, por qué en inglés "*popular country*" a veces es la traducción de "*mentalité*", ¿por qué no decimos "*mentalidades*" ni "*mentality*" sino que decimos "*popular country*"? entonces no sé si estaré respondiendo al debate suscitado por el número segundo de *Manuscrits* hablando quizás con preocupaciones de Josep Fontana en vez de dirigirme al concepto estricto de cultura popular, en fin esto sería otro ejemplo del insularismo británico, quizás. Quisiera decir, ya que estamos en España, que se ha hecho cultura popular sin saber que uno la hacía; yo estoy pensando en muchas obras fundamentales sobre la arquitectura popular en Castilla, sobre las costumbres de bailes, de nacimiento, de bautizos, que se han hecho por eruditos castellanos a principios de este siglo y a finales del siglo pasado, estoy pensando en las obras fundamentales de Carreras Candi, por ejemplo, gente sin pretensión metodológica, pero que nos han legado un corpus de trabajos desde antes de la Guerra Civil, impresionante, sobre muchos aspectos de la cultura material, popular, en todos los sentidos para España, claro. El problema me parece, es cómo definir el campo y quizás la preocupación de Carreras Candi, era describir un mundo campesino que en cierto modo desaparecía o daba señales de desaparecer. También si miramos los inicios de la preocupación de los antropólogos por la cultura popular, se debe pensar en el trabajo de los antropólogos que acompañaban al imperio francés e inglés a finales del siglo XIX, principios del XX en África, para describir culturas ajenas a la cultura europea y, claro, el enlace entre digamos, observación di-

recta de las costumbres de otros pueblos y las preocupaciones del historiador. Se da ya muy temprano, ya a principios de este siglo en el trabajo de un clásico escocés, Sir Jame Frazer que preocupado por lo que veía de la religión de Grecia y Roma antiguas —era un especialista de la civilización romana y griega— para comprender esta religión podía estudiar los datos que le aportaban los burócratas, los estudiosos, los administradores de los territorios adquiridos por el imperio británico en África. Es, pues, muy temprana la observación de culturas extrañas y la preocupación por ciertos historiadores para comprender cuál era la función de la religión en la historia europea. Bueno, yo he hablado de una cierta crisis en el concepto de cultura popular, y me parece que la crisis se puede resumir en pocas palabras. Primero desde el libro de Mandrou que me parece que marca un hito en el sentido de analizar la manera de observar la realidad por el pueblo, en vez de mirar el concepto que tiene la élite de religión, de política, se ha entrado en una cierta crisis que quizás es la de cómo podemos documentar en la historia la realidad de lo que pensaba el pueblo. Por ejemplo, el libro de Ariés sobre *Conceptos de Infancia*, se ha criticado mucho, a mi modo de ver injustamente, por depender demasiado de la iconografía y pasar por alto otras posibilidades de documentación. Hay un serio problema aquí de documentación, que me parece no se puede resolver porque el pueblo por sí mismo es mudo y al contrario del antropólogo, el historiador no puede interrogar al pueblo. También hay un cierto malestar, me parece en cuanto a saber si cultura popular, como la antigua definición de la Historia Social, no es demasiado exclusivista, o sea que cuando hablamos de cultura popular estamos hablando de la cultura del pueblo, de los no togados y ¿por qué no hablamos también de los que llevan la toga, de la élite? Hay que ampliar el terreno más allá de los marginados, de los grupos "no mudos" que a veces han captado el interés del historiador de un modo demasiado exclusivista. Por ejemplo el libro de Keith Thomas sobre religión y magia en la Inglaterra del XVI, que marca un hito fundamental en el inicio de la cultura popular inglesa en el sentido de buscar en la época de la reforma protestante de Inglaterra como concebían la religión los que no participaban de los debates teológicos. Este libro me parece que conduce a la eclosión de una investigación sobre la mentalidad del pueblo inglés en el siglo de la reforma. Pero el último gran libro, aunque muy breve, que se ha publicado sobre religión en el mundo anglo-sajón, es el libro de John Bossy. Me parece que este libro marca una reorientación muy interesante en el concepto de cultura popular. Hay que interpretar cómo concebían la religión los intelectuales también, en vez de leer los textos de la cristiandad o de la reforma con ojos de teólogos del XX; hay que mirarlos también con la misma sensibilidad, con la misma falta de preocupación que ha mostrado Thomas en cuanto a un acercamiento a la mentalidad del pueblo. O sea, hemos pasado de una cultura popular vista por Thomas como siendo la cultura del pueblo, de los mudos, a una cultura entendida como John Bossy que es la cultura de todo el mundo pero sin la preocupación nuestra de imponer ideas de religión sobre gentes que quizás buscaban símbolos para expresarse de un modo diferente del nuestro.

Hablando de Bossy, me parece que lo que estamos diciendo es que para la generación moderna de los historiadores ingleses lo que se concibe como cultura popular es más bien buscar una serie de símbolos por los cuales intelectuales y pueblo pueden expresar su concepto de la sociedad en todos los sentidos, su concepto

de política, su concepto de religión, su concepto de solidaridad dentro de la familia. O sea, la cultura popular es, quizás, una serie de símbolos por los cuales la gente de aquella época construye una realidad que es muy diferente de nuestra manera de construir o reconstruir la política, la religión, etc.; y me parece que el padre de este enfoque, el que tiene gran influencia sobre los historiadores actualmente en Inglaterra, es el gran Emile Durkheim; estamos volviendo a los padres. Emile Durkheim, el sociólogo que floreció a finales del siglo XIX y que en su obra fundamental de la *División del trabajo* señaló que las sociedades preindustriales no funcionaron a base de unos lazos económicos tales como una sociedad industrial tenía que seguir, sino que sus relaciones eran mucho más dictadas por símbolos, símbolos de religión, y por leyes de categorías, por leyes establecidas por el poder (caso por ejemplo de los gremios, caso de las castas, caso de la religión que impone obligaciones, que hoy día vienen impuestas por la ley del mercado). Ahora, este influjo de Durkheim, que me parece que es la influencia fundamental en cuanto a la generación moderna de los estudiantes de la cultura popular inglesa, encuentra también la tradición de los antropólogos ingleses, los que estudian las tribus y las sociedades primitivas del antiguo imperio británico en África, y también, en este sentido, nos estamos dando cuenta de que las cosas que para nosotros son importantes, por ejemplo la lucha de clases, por ejemplo la importancia de las cuestiones económicas, no lo son tanto para las sociedades primitivas donde los lazos que les unen son más bien de otro tipo, más categórico: de religión, de política. Ya lo dijo otro francés, Bennassar me parece, que cuando estudiaba Valladolid se daba cuenta de que el énfasis sobre el trabajo, sobre la rentabilidad, sobre producción y productividad ya era una manera de etnocentrismo impuesto por el siglo XX; que para entender bien el siglo XVI español hay que pasar más allá del énfasis sobre cómo ganaban el dinero y cómo se estructuraban las clases en el sentido económico; hay que estudiar a los españoles del siglo XVI sobre sus propios términos. Quiero decir, ya como lo sugirió Durkheim, tomando más en serio cosas como fiestas que nos parecían quizás frívolas a la primera generación de historiadores, porque la fiesta más allá de ser una diversión, quizás ocupa un lugar fundamental en la historia económica y en la historia política del español medio del siglo XVI. El estudio del peregrinaje ya no es un estudio solamente de religión, el estudio del peregrinaje a Santiago de Compostela, ya se sabe perfectamente, es el estudio de la formación de la burguesía, de la población urbana de la España cristiana de los siglos medievales.

Bien, me parece que el problema que estoy apuntando es el problema de comprender las culturas antiguas sobre la base de su propio modo de verse. ¿Cómo veían ellos las cosas importantes, sea familia, sea política, sea integración económica, sea mercado? El problema, al cual el historiador debe de hacer frente, es el problema de imponer su modo de ver y de ser etnocéntrico. Y también de reedificación de conceptos que son muy delicados. Para hablar de un campo que conozco más que otros campos, que es el de la familia, que es el campo de mi investigación, me parece que la historia de la infancia, la historia de las relaciones entre los sexos se ha visto abocada a una especie de "cul de sac", un callejón sin salida, porque nosotros nos interesamos por cosas que quizás no tenían ni la nitidez ni el rigor que nosotros pensamos que tienen. Quiero decir, por ejemplo, nosotros buscamos en las sociedades antiguas los hogares como si el hogar fuese la familia. Tenemos,

me parece, que ampliar el concepto de familia, tener en cuenta lo que para el pueblo de aquella época era familia.

Y también me parece que, hablando de la cultura popular, hay que estudiar más bien, con mayor sensibilidad, la preocupación que tenía el pueblo en aquella época. Nosotros estamos muy interesados por los niños y por las mujeres. Muy bien, pero en aquella época (siglo XVI, siglo XVII) la gente estaba más preocupada, quizás, por los muertos. El culto a los antepasados, el culto a las capellanías, a las capillas es lo que quizás debía cohesión al grupo familiar, y no tanto el niño, no tanto la alianza con la mujer. Entonces el énfasis sobre el sexo, el énfasis sobre la infancia quizás nos interesa a nosotros, pero con el riesgo de imponer categorías que no son adecuadas para comprender lo que son las preocupaciones reales de la sociedad del siglo XVI. Ahora bien, dentro del mundo inglés se ha visto últimamente un viraje hacia la historia política. ¿Esta vuelta hacia la historia política es positiva o es negativa? ¿Cómo se relaciona con lo que acabo de decir sobre la cultura popular?

Quisiera decir dos cosas sobre esto. Primero, como lo dijo Fontana en el debate sobre mentalidades de "Manuscrits", y es una preocupación de la que participan muchos historiadores marxistas ingleses y americanos, hay una cierta inquietud con lo que se ve como la frivolidad de la historia del sexo, la historia de la infancia, una preocupación por comprender más bien la evolución general de la sociedad en el sentido de lucha de clases y de estructuración del poder. Un deseo muy grande de volver a explicar lo que podría llamarse la clave, la fuente principal de lo que se concibe como la evolución de una sociedad. También, como lo dijo Stone en un debate muy poco serio me parece, pero que puede dar lugar a mucha más ampliación, en "Past and Present", hay un interés ya por volver a hacer historia que cuenta historias. Lo dijo alguien en el debate, en "Manuscrits", que no hay en español la diferencia entre "story-history". Me parece que es quizás un interés para el público, para el gran público, volver a contar historias en vez de buscar estructuras profundas que quizás carecen de un marco adecuado metodológico.

Ahora bien, me parece que estas preocupaciones tampoco van en contra de un énfasis sobre la cultura popular porque en los libros, por ejemplo de Evans sobre la política de los Austríacos en el XVII en Austria-Hungría, se pone el énfasis sobre que el poder de los Habsburgo residía no tanto en el ejército o en una burocracia, sino en el control de la mentalidad popular a través del catolicismo, de una predicación popular, de la persecución de las brujas... El libro de Evans me parece que puede servir como un modo de concebir cultura popular, como una manera de acercarse a conceptos de poder que a veces no se le ocurren al historiador. El historiador está demasiado preocupado por los ejércitos (el ejemplo de Prusia), demasiado frecuentemente invocados en el Antiguo Régimen; demasiado preocupado por la burocracia. ¿Y por qué no se acerca como Evans a una dinámica del poder que reside más en las mentalidades, en el control de las mentalidades a través de la cultura del párroco? También, claro, se puede decir que el trabajo de Natalie Davis sobre Lyon en el siglo XVI es una manera muy interesante de enfocar la lucha por el poder municipal, la lucha de clases por el poder en Lyon, la lucha entre grupos religiosos dentro de Lyon, a base de una reconstrucción de las mentalidades, del concepto de arquitectura urbana, del concepto de barrio dentro de Lyon, de la idea de articular el espacio dentro de la sociedad francesa.

Otra gran figura me parece que es Sidney Mintz, un antropólogo americano que ha hecho un trabajo muy interesante con el título, también muy interesante, de "Lo dulce y el poder". El concepto de lo que es dulce, el gusto por el azúcar en la sociedad europea del siglo XVI-XVII y la construcción de una sociedad basada en la esclavitud. Concepto perfectamente marxista, concepto muy importante para comprender los imperios atlánticos de Francia e Inglaterra en los siglos XVII y XVIII, aliada con una exploración sensible de lo que es la cultura popular, el gusto por el azúcar que no nace de la nada, sino que viene impuesto desde el siglo XVII por unas formas de entender el mundo, por una propaganda.

Quisiera acabar este breve repaso de la historiografía anglosajona diciendo que me parece que hay que tomar en serio lo que dijo I. Thompson, un historiador que me parece que puede servir, no lo se, como puente entre la escuela marxista y la escuela de los que siempre se interesan por la cultura popular. Thompson, en su obra fundamental que es un estudio del jacobinismo inglés a principios del siglo XIX, dijo que este movimiento no abocaba a nada, era un movimiento de perdedores, era un movimiento sin salida, era un movimiento que no encajaba en la "*mainstream*" de la evolución política y la evolución de las clases en Inglaterra. Sin embargo, dijo, hay que acercarse al estudio de estas clases, de su concepto del poder, de su concepto de la fiesta, de su concepto de la solidaridad humana; porque ellos existieron, hay que entenderlos no imponiendo categorías de clases que son para nosotros válidas, sino entendiendo lo que trataban de hacer ellos con medios mentales, medios intelectuales inadecuados, pero estudiándolos sobre sus propios términos. Claro, el problema con esta actitud es, quizás, que se rechaza la ideología. En cierto modo es ejemplo quizás del empirismo inglés, es también ejemplo del conservadurismo profundo que enmarca la vida inglesa, la vida intelectual inglesa. A veces los marxistas tienen una cierta prevención, cierta preocupación por esta falta de ideología, porque piensan, quizás, que es dar cancha a la derecha, y se ha dicho que la cultura popular en manos de Ariés o en manos de muchos antropólogos es una cultura sin ideología, sin interés por la humanidad. Y me parece que esto no es cierto, me parece que el énfasis sobre la cultura popular no es negar la preocupación por la "*mainstream*" de la evolución humana, no es rechazar una preocupación por el desarrollo de las clases menos afortunadas, no es un gusto por lo pintoresco y por lo frívolo, sino un gusto por entender el modo de concebir la sociedad, el poder por parte de gente que, a veces, ha estado en un callejón sin salida. Entenderlo sobre sus propios términos, nada más.

JOAN FRIGOLÉ: Bé, en tot cas voldria agrair al professor García Cárcel i als estudiants que m'hagieu invitat a participar en aquest colloqui. Jo jugo al final no sé si amb avantatge o amb desvantatge respecte als meus doctes collegues i no sé si el que diré estarà a l'altura dels antecessors.

El meu discurs, el que vaig a dir, més aviat està centrat en el meu treball de camp i en preocupacions relativament limitades. Jo habitualment no he fet servir mai o no faig servir mai el concepte de "*cultura popular*", encara que a l'any 81, a propòsit d'un colloqui sobre cultura popular, vaig escriure unes pàgines de tipus general sobre el tema. Tampoc no m'agrada el concepte de "*cultura urbana*" ni el

concepte de "cultura rural". Jo habitualment he treballat pensant en diferències d'estratificació i diferències culturals en el si de les localitats o la localitat en la qual he treballat fins ara, en una localitat murciana.

Els conceptes preferits per mi són, fonamentalment, els d'**estratificació social i diferenciació cultural**. És lògic, la diferenciació sempre tindrà unes limitacions que, per exemple, els jornalers tindran trets culturals en part diferents dels d'altres sectors de la població, però fins a un determinat límit. No sé si algú coneix —segurament alguns de vosaltres el coneixe— el treball d'un antropòleg o historiador anglosaxó —però afincat a Portugal— que és O'Neill, que ha publicat la versió de la seva tesi en portuguès, que es diu: "*Propietarios, labradores y jornaleiros*". Si algú coneix aquest treball, és, més o menys, la mateixa direcció que jo segueixo, és a dir, de buscar la diferenciació cultural en el marc d'una societat estratificada, i, per tant, aquests aspectes generals, comprensius, homogeneitzadors d'entrada com el de cultura popular, cultura urbana, cultura rural, no han estat mai sants de la meva devoció, per dir-ho en termes populars.

Hi ha una cosa que m'agradaria remarcar i algunes vegades m'he preguntat i no tinc una resposta, per què, per exemple, a Espanya, que té unes característiques socials en part semblants a Itàlia, no hi ha hagut un debat sobre la cultura popular. A Itàlia, com deveu saber, l'any 45 es va publicar una obra, que és la novel·la del Carlos Levi "*El Crist s'ha aturat a Eboli*", una novel·la que va tenir un impacte molt important. Com sabeu, car també s'ha dit, l'any 48 es comencen a publicar els "*Cuaderni della carcere*", dels Gramsci, i l'any 50 surt el volum quart, que porta per títol "*Literatura e vita nazionale*", que inclou les "*Osservazioni sul folklore*". Però aquest pensament sobre la cultura popular, sobre el folklore, sobre el poble, etc. no s'atura ací. Per exemple, l'any 49 apareix un article important d'un etnòleg o antropòleg, Ernesto de Martino, que es titula "*In torno a una storia del mondo popolare subalterno*", a la revista "*Società*". Però, entre el 49 i el 54, a les revistes més diverses ("*L'Unità*", "*Avanti*", diaris, etc.), hi ha un debat científic i polític sobre la cultura popular, sigui sobre el "*mondo popolare subalterno*", sigui en els termes que sigui.

A Espanya això és conegut perquè s'han traduït alguns d'aquests autors, d'aquesta llarga història sobre la cultura popular italiana, que és el cas de Lombardi Satriani, que va publicar l'any 67 un article important que es diu "*Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*", la cultura popular com a cultura de contestació. Però, l'any 71 (és a dir, no solament és una qüestió dels anys 40 sinó fins i tot de l'any 71), l'antropòleg Alberto Maria Cirese publica un llibre que es diu "*Cultura hegemonica e cultura subalterna*". ¿Per què a Espanya no hi ha hagut una gran novel·la que hagi tingut l'impacte que va tenir la de Levi? No ho sé. ¿Per què, per exemple, a Espanya, almenys el que jo coneix després de la postguerra, els intel·lectuals —o alguns intel·lectuals— fan més aviat l'apologia de la modernització? ¿Per què ara gran part dels intel·lectuals s'estan entretenint amb la "*postmodernitat*"? No ho sé, però en tot cas, crec que és un problema que mereixeria un debat i també un estudi científic sobre el paper i la naturalesa dels intel·lectuals al nostre país, i crec que aquest és un dels temes.

Jo crec que el problema de "*cultura popular*", d'aquest concepte, no està a la paraula "*cultura*" sinó a la paraula "*popular*". Aquest és el meu punt de vista a l'any 81, i el meu punt de vista no ha canviat. És a dir, jo crec que la problemàtica

ací no està al substantiu, que també és problemàtic, sinó a l'adjectiu. Llavors, el que jo vaig escriure l'any 81 —no us ho vaig a llegir— una mica derivava (no sé si vosaltres el coneixeu, segurament que sí) d'un article de Mao —Mao ja ha passat a la història i no crec que ara sigui gaire lègit, però jo sóc d'una altra època, i no vaig a fer-ne gala—, un article de Mao que es diu, si no recordo malament en aquest moment, "Les contradiccions en el si del poble". Llavors el poble és una realitat que és històricament canviant; és a dir, jo entenc el poble a dins d'una estructura de classes, i entenc el poble fonamentalment en termes d'una aliança de grups, de classes, de sectors, d'estrats, etc. Una aliança que és precària. Si vosaltres, per exemple, per sustentar una mica empíricament aquest concepte, si vosaltres heu llegit l'obra de Díaz del Moral, per exemple, això és bastant clar a l'exposició de Díaz del Moral sobre les agitacions camperoles andaluses. Llavors jo penso que per a mi és important aquesta idea de definir el poble. És a dir, el concepte de poble és solament intel·ligible i definible en una estructura de classes específica. Aquest concepte implica sempre l'existència d'una demarcació o frontera principal que posa de manifest quina és la contradicció i l'antagonisme a dintre d'una societat concreta. A l'altre costat de la frontera estan situats els enemics i la guerra real i/o simbòlica és l'única activitat de relació possible. De part de dins de la frontera hi ha les élites i els amics temporals o permanents. Evidentment, l'establiment de la demarcació fronterera no obedeix a raons arbitràries sinó a situacions objectives que defineixen interessos comuns per a determinats grups i classes socials i oposats als dels altres.

**Una possible definició de cultura:** podríem considerar cultura popular totes aquelles manifestacions i tradicions culturals, i els conceptes de manifestacions i tradicions culturals són massa amplis i, evidentment, també ambigus, que contribueixin a promoure i a expressar la solidaritat i la unió entre el poble, o més ben dit, entre els heterogenis segments integrants del poble. Totes aquelles manifestacions i tradicions culturals que independentment del seu origen permeten d'invertir els valors dominants o expressar-ne de diferents, que proporcionen un llenguatge i uns mecanismes adequats per expressar les reivindicacions i oposar-se al grup dominant.

I dites aquestes coses generals, jo he portat ací unes quantes fitxes per entrar en un terreny més concret i probablement més entenedor, i a més a més és un terreny en el qual jo estic particularment interessat. He portat ací unes quantes fitxes, i aquests casos potser ens permetrien precisar més; casos relacionats amb el matrimoni, el matrimoni per consentiment, per dir-ho així, a Europa des del passat cap al present. Tinc ací una cita del llibre de Natalie Davis, "*El regreso de Martín Guerre*", que és una cosa coneguda, que diu: "*desde finales del siglo XII hasta 1564, según el derecho canónico, lo que confería validez al matrimonio era únicamente el consentimiento mutuo. Si ambos contrayentes se aceptaban recíprocamente como marido y mujer de "verba presenti"*", incluso sin la presencia de un sacerdote o un testigo intercambiaban las prendas del asentimiento, y sobre todo, si se conocían carnalmente, quedaban unidos por un matrimonio indisoluble. La Iglesia desaprobaba esta vía clandestina hacia el matrimonio". La Iglesia desaproba y desaprueba. Tinc ací una cita dels diaris de l'any 84 que diu: "*Un párroco de una localidad sevillana negó la entrada en la iglesia del cadáver de un hombre porque había vivido con una mujer sin estar casado con ella*". Per tant, aquesta

actitud de l'Església, d'oposició, diguem-ne, la podem trobar fins i tot en el present, i recordo que no fa molt un sacerdot galleg va anar a trets contra els seus feligresos perquè també va passar quelcom similar. Segurament és una reacció minoritària, però en tot cas és una reacció que encara existeix.

Aquest tipus de matrimoni que després és suplantat pel matrimoni eclesiàstic, pel matrimoni civil, etc., el trobem encara present avui a moltes poblacions, i em refereixo no fora d'Espanya sinó a l'Estat espanyol. No sé si vosaltres haureu llegit la biografia de Eleuterio Sánchez "El Lute". L'Eleuterio Sánchez explica com es va casar ell, i ell es va casar per aquest sistema que podríem dir "*de la via clandestina*". Concretament diu ell: "*En nuestra comunidad los hombres y las mujeres no se casan por la Iglesia u otros ritos de payos*". Diu: "*Se unen en función de su gusto y sin más ceremonias de rito formal. Sólo se exige una especie de cláusula para que se respete el código del honor: la moza debe de ser virgen*". Bé, i ell explica els problemes que va tenir amb la seva dona, precisament, per la manca d'aquesta clàusula, i tots els problemes de consciència, etc., que en varen derivar. Però aquesta mateixa fórmula de matrimoni és la que per exemple, utilitzen els gitans, i és bastant freqüent "*la fuga*". Però la fuga també és freqüent a Múrcia, però també a Andalusia, però en altres parts de l'Estat espanyol per part de gent que no són ni "*quinquis*". A l'Eleuterio el qualifiquen de "*quinqui*", ell em penso que es classifica amb un altre nom; l'utilitzen els gitans, però també l'utilitzen altres sectors de la població. Sobre això he escrit un petit opuscle, però hi ha diferents autors que parlen d'això. Només us podria citar ací una opinió de Caro Baroja que és més, diguem-ne, és una persona més important que jo i, per tant, el seu testimoni us pot merèixer més confiança. Diu: "...pero no por este hecho la novia pierde su honradez, sino que es estimada por todas sus amistades lo mismo, y como es una costumbre tradicional su curso sigue una marcha normal, sin interrupciones". Després de la fuga, és això.

En el cas espanyol també, i en el cas d'Amèrica, en termes històrics, hi ha el treball de la Verena Stolke sobre el "**Matrimoni, classe i color a la Cuba del segle XIX**", en què la fuga, "*el rapte*", aquest matrimoni clandestí, etc. també era practicat per sectors molt heterogenis de la població amb oposició aferrissada o menys aferrissada de les famílies respectives.

Acostant-nos més ja cap al segle XX —o també tornant al segle XX—, trobem, per exemple, el llibre de Ronald Frazer sobre la Guerra Civil espanyola. Parla dels anarquistes i cita el cas d'una collectivitat anarquista del Baix Aragó. La informant és una senyora. Diu: "*Un primo suyo se fue a vivir con una mujer del pueblo y la gente del lugar la criticó mucho. Decían que no casarse era vivir como los animales*". Aquesta opinió contrastaria amb la de Caro Baroja, en la qual diu que les seves "*amistades*" els miren com abans, no hi ha cap tipus de crítica i, en canvi, ací, en una collectivitat anarquista, aquest fet —i amb una ideologia de l'amor lliure (entès en el sentit anarquista de la paraula i no en el sentit pejoratiu)—, produïx una crítica i s'utilitza una frase que la utilitza també altra gent, que és "*vivir como los animales*"; és a dir, els animals són la naturalesa i, per tant, no casar-se per l'Església o per l'Estat seria, diguem-ne, equiparat als animals.

A Itàlia, on també es produeix aquest tipus d'unió, es pot utilitzar, la gent utilitza, la paraula "*no civilitzat*"; és a dir, els que es casen d'aquesta manera són gent "*incivilitzada*". La paraula civilització té una gran importància i un gran pes dintre nostre. Aquest tipus de matrimoni no és exclusiu de la Península Ibèrica, el tro-

bem a Sud-amèrica i a molts llocs. He portat ací una fitxa, o un comentari una mica pintoresc, però que indica una mica l'abast d'això. Vosaltres deveu haver sentit parlar de l'actor nord-americà Robert Mitchum, que té diversos fills. Un d'ells, una filla que era la seva predilecta, es va casar amb tots els requisits, però el comentari del seu pare fou el següent: "*A ver porqué no podía hacer lo más decente. - ¿Y qué es lo más decente? - Fugarse con el marido*". I diu a continuació Robert Mitchum: "*Me costó una fortuna la fiesta de la boda*".

Alguna altra informació etnogràfica per situar, diguem-ne, els diferents matisos d'aquest tema al llarg de la història seria l'obra de Minz, però no el Sidney Minz, sinó el Jeroni Minz. Jeroni Minz és autor d'una obra sobre els anarquistes de Casas Viejas, que crec que està a punt de traduir-se al castellà, però encara no s'ha traduit o no ha sortit al mercat. Casas Viejas, com sabeu, és un mite històric, entre altres coses, i Jeroni Minz va entrevistar els supervivents, entre altres coses del seu treball, els supervivents d'aquest fet històric que és l'aixecament de Casas Viejas. Una de les parelles, un matrimoni que va entrevistar, s'havia casat segons la fórmula de l'amor lliure, i el que explica ací és l'oposició familiar que van tenir, fonamentalment, oposició familiar per part del pare de la noia. El pare de la noia no era un terratinent, era un simple pastor de cabres que treballava per a un propietari, i aquest senyor pertanyia al sindicat, i, per tant, era membre de la CNT, estava d'acord amb l'amor lliure, però no estava d'acord que la seva filla fos la primera a utilitzar aquesta fórmula. El pare estava més conforme d'utilitzar la fórmula tradicional de fugar-se, que a més existia al poble, que era una fórmula ja admesa, que no implicava cap distinció especial, sinó que la gent de la propia classe social ja ho feia així, però estava en contra que la seva filla fos la primera; no estava en contra de l'amor lliure, però estava en contra d'això. I, evidentment, ací hi va haver uns problemes familiars: es van haver de casar quan el pare estava, diguem-ne, fent de pastor fora, i quan va tornar fins i tot van anar a les mans. Em sembla que va pellar la seva filla, etc. És a dir, que hi va haver una oposició relativament sostinguda fins a uns certs límits. La situació, el que jo coneix també pel meu treball de camp és, per exemple, després de la guerra —i això ho he vist a Múrcia— la gent que s'havia casat d'aquesta manera era perseguida pels capellans, en el sentit que els anaven al darrera perquè es casessin, perquè estaven en pecat mortal, i he vist fotos de matrimoni de vint parelles, o de quinze, que s'han casat a la vegada.

Però en aquest moment he estat veient també —potser són pocs casos— que la gent s'està casant pel civil perquè l'Església d'alguna manera els força a casar-se pel civil. És a dir, en aquest moment la política pastoral de l'Església no és tant que es casin per l'Església perquè deixin d'estar en pecat mortal (i si es morissin anirien a l'infern) sinó que més aviat és intentar que es casin, no de pressa, sinó a poc a poc, de forma lenta, havent passat abans per tot un procés matrimonial que dura alguns mesos. Llavors, com que la gent no té temps, està treballant i a vegades són persones de pobles diferents, si no passen per aquests requisits, el capellà es nega a casar-los o a fer-los els papers, i coneix casos actualment de gent que s'ha casat pel civil que diuen: "*Bé, quan el capellà de tal poble deixi de ser el capellà, doncs ja ens casarem per l'Església*", esperant que el capellà que vingui a continuació sigui un capellà més comprensiu, i això ja tampoc no se sap.

Bé, en tot cas el que us voldria dir és que em sembla que aquest fenomen no és un fenomen, diguem-ne, que no hagi canviat; és a dir, jo em pregunto: és la ma-

**teixa forma en tots els casos?**, en el cas de l'Eleuterio Sánchez, en el cas de la fuga dels gitans, en el cas de la fuga dels jornalers, el model de matrimoni que diu Robert Mitchum en la forma de casar-se, és la mateixa? Si es la mateixa, **¿el context és el mateix? les causes són les mateixes? les conseqüències són les mateixes? ¿la valoració que en fa la parella i els que els envolten són les mateixes valoracions? quines discrepàncies hi ha entorn d'això? ¿Quins conceptes s'utilitzen, per exemple, en dir que són com els animals? o quins altres conceptes s'utilitzen? Aquests són alguns dels problemes.**

Crec que agafant aquests exemples es pot veure a la vegada fenòmens, diguem-ne, de resistència. Per exemple, la gent que avui es casa d'aquesta manera pretén que l'Església els casi de seguida per les raons que sigui (perquè necessiten papers, perquè volen els diners que paga l'Estat per aquestes coses, etc.). L'Església, en aquests moments el que fa és demorar el seu casament. És a dir, jo crec que ací podríem veure fenòmens d'aquest tipus; és a dir, fenòmens d'oposició, de persecució, de resistència, d'acceptació. És difícil en casos concrets de veure que és l'hègemonia d'una classe sobre una altra, d'una institució sobre una altra, difícil de veure com s'exerceix, fins a quin punt l'acceptació és una acceptació de grat o és una acceptació forçada; fins a quin punt una cosa acceptada després es converteix en una llança contra les institucions, com podria ser en aquest cas.

Un altre punt, si se'm permet un moment, que voldria posar a la vostra consideració és la utilització tant per part dels historiadors com dels antropòlegs de les compilacions etnogràfiques o dels folcloristes. Crec que els historiadors n'han fet un gran ús, legítimament, però em sembla que no sempre les han utilitzades de la manera millor possible. Per què? Perquè alguns dels historiadors que s'han citat ací, crec que el que han fet és, respecte al material dels etnògrafs i dels folcloristes d'aquest segle o del segle passat, fer-ne un ús directe, sense fer un treball previ, diguem-ne, d'investigar i descobrir les categories en què ha estat seleccionada la informació i ha estat interpretada, i crec que això és un treball previ. No es poden agafar les compilacions etnogràfiques i simplement fer-ne ús. Crec que qualsevol persona, sigui un antropòleg actual, sigui un historiador, s'ha de plantejar una sèrie de problemes. És a dir, aquesta informació ha estat seleccionada, ha estat triada. Des de quines perspectives? o a partir de quines perspectives?, **¿a partir de quina posició? a través de quines categories concretes s'ha d'utilitzar?** Sinó, això pot portar problemes greus, problemes d'interpretació.

I un altre punt relacionat amb aquest seria la revaluació de la cultura popular. **¿Per què, per exemple, la cultura popular ha estat tan important a la transició, o se n'ha parlat tant, o almenys se n'ha parlat?** No sé si bé o malament, en profunditat o no. Però, **¿per què, per exemple, a finals del XIX, els regeneracionistes, per exemple en el cas de l'escola de Joaquín Costa i companyia, per què posen tant d'èmfasi en la cultura popular de l'època?** **¿Per què tenen tant d'interès, per exemple, sobre els costums comunals, sobre les formes de propietat comunals?** Per què? Crec que aquesta és una pregunta que cal fer. Sembla ser que Costa i companyia pensaven que els costums comunals podien ser un antídot enfront del socialisme que semblava amenaçar tot Europa. Llavors penso que aquest és també un altre aspecte de la qüestió i caldria veure no solament aquestes obres, aquestes compilacions (d'algunes encara no disposem ni d'edicions úniques ni d'edicions crítiques), sinó qui les ha fetes i amb quina intenció.

A. SIMÓN TARRÉS: Bé, començarem el debat que suposo que per les múltiples qüestions i problemàtiques presentades, per les enormes suggerències que es deriven de les exposicions d'aquests quatre professors, ja que esperem que sigui abundant i ric. Aleshores, vosaltres teniu la paraula. Bé, si de cas, abuso de la meva condició de moderador, em tornaré la paraula, perquè hi ha una cosa de l'exposició de James Casey que m'ha sorprès. A l'hora de plantejar un problema, penso, tan fonamental com aquest: ¿de quina manera es pot documentar en la història el que pensava el poble als segles XVI i XVII? Aleshores ha contestat dient que el poble és mut, no sé, a mi m'ha sorprès en el sentit que és a Anglaterra, especialment a l'època dels segles XVI i XVII dels Estuard i dels Tudor, en què les biografies de gent humil, de camperols, de capellans de parròquia, són més abundants (o almenys se n'han publicat i se n'han editat més). ¿No considera aquesta font realment important a l'hora de documentar el que podria ser el pensament, aquest aspecte de decadència, de religiositat, del poble?

JAMES CASEY: Sí, claro, me parece que habrá que matizar lo que he dicho en el sentido de que, efectivamente, hay autobiografías y también hay una fuente imprescindible que son los registros de la Inquisición, por ejemplo, de los países mediterráneos, utilizados también por Le Roy Ladurie en Montaillou, que son testimonios hechos por la propia gente humilde de su manera de concebir la vida. Creo que cuando hablaba de gente muda, quizás hubiera debido de matizar esto, es decir, más muda, por ejemplo, que los intelectuales; pero claro, hay muchas maneras de captar la voz popular. El problema me parece que no es tanto captar la voz popular sino reconstruir la realidad, porque muchas veces uno dispone de un documento único como en el caso de Montaillou, y el problema entonces, al contrario del antropólogo, es muy difícil volver a preguntar y a repreguntar a esta gente sobre lo que acaban de decir. Entonces para el historiador el problema es cómo va a interpretar los detalles que le suministra el documento de que dispone, ya sea una autobiografía, ya sea (lo más frecuente) un testimonio de un proceso. Esto me parece que es el problema, el problema de interpretación de gente ya muerta, gente, claro, no totalmente muda, pero gente muerta.

BERNARD VINCENT: Sobre este tema, sobre la gente muda o no muda. De todas formas, el pueblo en estos documentos se expresa hasta cierto punto, porque no es él quien tiene pluma y está el problema del intermediario. Creo que ninguno de nosotros ha insistido en este tema. El problema del intermediario es un problema muy importante que hay que estudiar. El que sirve de enlace entre dos mundos, digamos, y precisamente en el campo de la historia de la inquisición eso es obvio. Eso permite insistir a mi modo de ver sobre un hecho curioso; aquí, en España, tenemos estas fuentes inquisitoriales fabulosas. Es curioso ver como hay, diría, una cierta pereza entre los investigadores. Sólo donde esas fuentes son menos importantes, menos desarrolladas como en Italia o en Francia, tenemos el libro de Montaillou al cual se acaba de aludir. De otra parte está el libro de Ginzburg "El queso y los gusanos"; tenemos ahora este libro de Sallmann a partir de un proceso en Nápoles del XVI sobre el problema de la búsqueda de tesoros, casos de bruje-

ría, etc. Tenemos unas fuentes aquí inmensas y no se ha elegido salvando casos tal vez aislados, pero muy modélicos. Yo pienso, por ejemplo, en el famoso caso de Lucrecia de León que famosos investigadores han estudiado. Esta persona que tiene sueños y cuenta sus sueños y eso, abarca muchos campos. En fin, creo que en este campo hay un retraso tal vez que tendríamos que investigar.

JOSÉ LUIS NEGREIRA VERJILLOS (estudiant): Yo estoy un poco sorprendido respecto al concepto de cultura popular dada la complejidad que llega a tomar para ustedes. No sé si es tal vez por mi ignorancia en el tema, por mis escasos conocimientos sobre él, que yo lo veo más claro. Para mí, cultura popular es todo aquello que es consumido y aceptado por la mayoría de la población. En este sentido por ejemplo, se daría una respuesta a ciertas preguntas que aquí se han planteado como si la cultura popular ha cambiado a lo largo del tiempo o es inmóvil. Yo creo que esta concepción de cultura popular muestra claramente que cambia con el tiempo. Ahora yo le preguntaría a cualquiera de los cuatro qué "pegas" puede tener ésto, que yo no las veo por ahora.

MARTÍNEZ SHAW: Bien, como no he hablado en el debate, me toca a mí contestar a esta pregunta. Sobre el concepto de cultura popular efectivamente hay muchísimos problemas porque cada uno de los conceptos que implica, en que se subdivide, es un concepto problemático y conflictivo en sí mismo. Solamente basta hacerse eco de las distintas definiciones de pueblo después de la intervención del profesor Bernard Vincent. O sea ha habido toda una serie de interpretaciones de qué es el pueblo y yo creo que, en absoluto, podría ser fácil encontrar definiciones de pueblo que tuvieran semejanza. Hay muchas posibles definiciones de pueblo, y a partir de ahí comienza la confusión. Pero lo que dices "*una cultura popular es aquella que se da al pueblo y que es consumida por el pueblo*". Aquí ya hay una primera discusión. ¿La cultura popular es creada por el pueblo y se le da al pueblo para su consumo? Hay aquí un problema y una implicación tremenda. Recuerdo por ejemplo la discusión inicial de "*El queso y los gusanos*" de Carlo Ginzburg, aquí ya había una discusión de este tema: el reproche a Robert Mandrou, precisamente, el que la cultura popular de Robert Mandrou no es una cultura creada por el pueblo sino una cultura dada al pueblo. Y posiblemente lleva razón en eso, es decir, es una cultura elaborada desde arriba para el consumo desde abajo y por lo tanto no tiene las virtualidades estrictamente "*populares*". Hay aquí una discusión grande, ¿solamente una cultura mayoritaria es una cultura popular? Tampoco se ve claro. Por otra parte, ¿hay una cultura tal que solamente la consumen las clases subalternas y que no consumen las clases superiores? También se ha puesto el ejemplo del fútbol hace un momento como ejemplo de traslación; ¿el fútbol como cultura popular o como cultura masiva impuesta desde arriba para evitar que la gente se dedicase a otras preocupaciones? Yo he oído decir esto textualmente a ministros del franquismo. Recuerdo a Gual Villalbí decir estrictamente ésto: "*el futbol es muy bueno como cultura para el pueblo porque así no se dedican a otras cosas que no les son propias y que pueden resultar peligrosas*"; tal cual, así. Y sin embargo, este disfrute, esta identificación del pueblo como cultura

popular, tiene una traslación a la que también se ha aludido: los círculos intelectuales, por lo tanto dominantes (tampoco mucho, pero bueno, dominantes en alguna medida) que despreciaban en un momento dado el fútbol que se consideraba propio de clases con las cuales no se tenía que tener contacto, o que tienen una cultura sin elaborar, despreciable, etc., y que sin embargo ha ido ascendiendo en la consideración social de la cultura. Por lo tanto esto remite a un problema, que la cultura popular también tiene un aspecto de subjetividad social que significa la aceptación mayor o menor del conjunto social de unas determinadas formas culturales. Es decir, que a pesar de lo que tú dices, el concepto sigue siendo muy complicado y hay muchos problemas en el interior del concepto que no están resueltos.

JAMES CASEY: Sí, si puedo añadir algo, estoy perfectamente de acuerdo con Carlos. Me parece que está apuntando hacia una compenetración de cultura de la élite y cultura del pueblo. Para que sea consumida la cultura de la élite tiene que haber alguna receptividad dentro del pueblo. Yo estaba pensando cuando estaba hablando Carlos de algo que dice Ariés en su libro que me parece todavía, a pesar de tantos palos que se le ha dado, que es un libro fundamental, muy interesante y muy bien documentado, equivocado como todos sus libros pero fundamental. Dice algo de los juegos, que los juegos a veces empiezan por ser juegos de la élite, juegos masculinos y luego por un proceso secular de transmisión, que no es consciente, que no es que se trate de imponer o que se apropie deliberadamente, estos juegos pasan a ser juegos de la niñez. El tenis, por ejemplo, uno de los ejemplos que invoca. Yo estaba pensando también en la equitación, la equitación que antes era el deporte de los caballeros, de los adultos masculinos, en la Inglaterra del siglo XX la equitación se ha hecho casi por completo el deporte de las mujeres. Tu sabes que en cualquier pueblo inglés el domingo por la mañana te encuentras con una fila de caballos y todos conducidos por mujeres. Y para un historiador es lógico, éste es un ejemplo vivo de cultura popular que se ha apropiado por la mujer sin que se haya impuesto por unos valores caballerescos, sin que se haya impuesto por nadie, si no que ha habido una especie de difuminación, de pérdida de contexto, de ser deporte de la élite masculina a ser deporte de la clase media femenina.

BERNARD VINCENT: En este punto quisiera añadir otro ejemplo (el de la fuga) estudiado por Frigolé. Bueno, precisamente tenemos una práctica de las clases más pobres o medianas de ciertas zonas, al menos, españolas. Resulta que este problema está cambiando muchísimo y hoy en Francia la tercera parte de la gente ya no se casa. Así que el problema de cómo calificar a la fuga, de cómo verla, de inmediato va a cambiar. Tenemos así otro ejemplo de contaminación, de un elemento de la cultura popular que se está diseminando.

R. GARCÍA CÁRCEL: Yo quería plantear una cuestión que, me parece, ha quedado totalmente al margen del debate: la posibilidad de trazar modelos nacionales de

cultura popular. Siempre me he planteado al leer el libro de Ginzburg, *El queso y los gusanos*, si el discurso del molinero Menochio era representativo de su pensamiento personal, de su condición socio-profesional o de su procedencia geográfica. ¿Puede hablarse de un modelo nacional español de cultura popular? ¿Y catalán? En el ámbito español, en el Antiguo Régimen, puede observarse, a mi juicio, una más acusada, que en los demás países, inter-relación entre cultura oficial y popular. Pruebas de ello hay muchas, desde la interpretación del texto barroco de Maravall como testimonio de la manipulación desde el poder de un populismo halagador de los instintos y expectativas de las clases populares, a la guerra panfletaria de la misma época entre castellanos y catalanes, en la que intervienen intelectuales ilustres como Calderón de la Barca o Quevedo. ¿Podríamos hablar, pues, en España de una cultura popular particularmente mistificada y dirigida desde arriba?

JAMES CASEY: Para contestar parcialmente a lo que dijo Ricardo me parece que sí, efectivamente, en España hay una mistificación de la cultura de la élite y de la cultura popular muy interesante. Estoy pensando en un libro de un antropólogo, que es Christian, que ha estudiado las relaciones de Felipe II hacia 1575 y analizando las respuestas de los pueblos castellanos, la preocupación del rey era cuánto dinero, cuántos días laborables se perdían en Castilla en venerar a Santos, en peregrinaje y las respuestas forman una base interesante para el estudio del concepto de religión popular en la España del siglo XVI, y una cosa que me sorprendió a mí en este libro, y no sé si está muy bien documentado, pero quizás hay gente aquí que puede perfectamente matizarlo y es que el culto de la Semana Santa que lo conocemos hoy día en España que es una fiesta eminentemente popular, toma su auge a partir del siglo XVI más o menos. Las cofradías antiguas, la veneración antigua antes del siglo XVI, antes de la contrarreforma estaba más bien basada sobre santos locales y es a base, digamos, de la predicación de Jesús Nazareno y del concepto de Jesús, que el enfoque se desplaza hacia la Semana Santa. Pero a la vez como dice Christian, es un concepto del que se apropió la religión popular muy rápidamente, o sea la cofradía dedicada a la Semana Santa a Jesús Nazareno, se independiza de la Iglesia ya en el siglo XVII y se lo apropió el pueblo muy rápidamente y Christian rechaza la imagen o el término de cultura popular en España; dice que en vez de hablar de religión popular va a hablar de religión local como siendo una mezcla de religión impuesta por las autoridades pero muy rápidamente asimilada y rehecha por el pueblo a través de las cofradías.

JOAN FRIGOLÉ: Respecto a lo que tú planteabas, mi posición en general, no voy a entrar en las cuestiones concretas, es que yo entiendo que los elementos culturales, sea el matrimonio, sea la religión, sea lo que sea, yo los situaría siempre en relación a una estructura social específica y a los problemas digamos de distintividad que surgen en el interior de esta estructura social. Yo, este librito sobre llevarse a la novia lo titulé "*Llevarse a la novia, matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*", pero no quisiera dar la impresión que esto es característico de Andalucía como territorio, como país o como lo que sea, sino que para ser más coherente con mis ideas tendría que ser digamos, simplemente un escenario. Llevarse a

la novia se puede dar en otros escenarios donde hay estructuras sociales parecidas o donde los problemas de distintividad se plantean en términos digamos semejantes. Siempre que se hacen afirmaciones en relación a otros o por oposición a otros, entonces, bueno, podríamos tomar los elementos culturales también como mecanismos de comunicación, es decir, yo hago esto no solamente para enterarme yo sino para que el otro se entere de quien soy y cómo soy, etc., los antropólogos, en el marco actual de las autonomías y del movimiento nacionalista, tenemos un problema importante que es que parece que si decimos que hay cosas de Cataluña que son parecidas en el resto, se nos puede tildar fácilmente de anticatalanes o de españolistas. Yo creo que hay un problema de unidad y de diversidad y que es un poco difícil abordarlo. Este pequeño trabajo que he hecho sobre el sistema conceptual de la mujer pone de relieve que en el Mediterráneo y en algunos países del Mediterráneo aparecen las mismas asociaciones de base que constituyen, digamos como el armazón de este sistema conceptual en Portugal, en Francia, en Grecia, etc., etc. Yo más bien lo planteo incluso en términos de espacios bastante más grandes.

BERNARD VINCENT: Para contestar a la pregunta de Ricardo, dos cosas: en cuanto a lo de Ginzburg yo creo que no hay en este ejemplo un modelo de molinero sino que el que se expresa ahí es una persona a título individual. Yo creo que lo que es interesante es que tiene 10, 12 o 15 libros que han caído en sus manos de una manera que vienen a ser instrumentos y él los manipula. El problema es lo del "uso" individual yo creo al menos, y precisamente hemos insistido muchísimo en, conceptualmente, plantear el problema de la cultura popular como una cosa de utilización colectiva frente a los usos individuales de las élites, creo que hay que romper totalmente con este esquema. En cuanto a la otra observación de la mistificación mayor española yo comparto esta idea y las pruebas que has dado me parecen certeras y se pueden añadir más, y lo que dices de la interpretación del teatro barroco de Maravall yo no comparto esa interpretación. Creo que Maravall tenía razón al insistir en el intento del barroco de imponer unas normas a partir del teatro, eso sí, pero queda espacio de libertad, de posibilidad de reaccionar frente a este intento y en eso más o menos pienso lo que decía Casey hace unos momentos de lo que realmente puede pensar y cómo puede actuar el pueblo; es decir, qué usos hacia de aquel teatro, sobre qué aspectos podía el público insistir. Los actores, podían añadir tal detalle o tal otro referente a una situación que conocían todos los espectadores, en fin todo eso no lo conocemos exactamente y por qué canales podemos estudiarlo no lo sé, pero el problema de la recepción y de la asunción del pueblo del mensaje es importante.

CARLOS MARTÍNEZ SHAW: Yo solamente quiero decir algo sobre las cofradías ya que soy natural de una ciudad donde las cofradías de Semana Santa tienen tanta influencia. Piensó que efectivamente sobre las cofradías hay diversas posibilidades de interpretación. Por un lado a partir del XVI efectivamente es cuando se producen. De una parte hay una especie de reacción popular ante unas determinadas imposiciones. Alphonse Dupront dice que se pueden rastrear en algunos casos la imposición popular de unas devociones, que esto puede llegar hasta el siglo XIX

y XX, en que la Virgen María tiene una predilección especial en aparecerse a las clases humildes y son siempre los pastorcitos los que son objeto de estas apariciones, o sea que hay una capitalización popular de este tipo de religiosidad pero también hay, como dice W. Christian efectivamente, una reacción que es grupal o local. Son los grupos los que quieren diferenciarse teniendo su propia imagen venerada, cofradías que responden a los pueblos, a cada uno de los pueblos que tienen su propia historia sacra, sus propios calendarios de fiestas y sus propias imágenes que constituyen una especificidad de cada grupo social o de cada pueblo. Y por último hay también una utilización desde el poder de la cofradía como organismo interclasista como ha puesto de manifiesto, por ejemplo, para las cofradías andaluzas, un antropólogo que es Isidro Moreno, que ha hablado precisamente de esta utilización interclasista, de intentar solucionar la lucha de clases en el interior de unas asociaciones que simbólicamente la pueden resolver en un momento dado a lo largo del año. Bien, nada más que eso, y también quería añadir una última cosa aunque corresponda a lo anterior, de otro ejemplo que se me ocurrió y que es muy representativo para contestar la pregunta que se formuló en primer lugar. Es el ejemplo que da Bernard Cousin, un historiador francés discípulo de Michel Vovelle, sobre el caso de los exvotos. Los exvotos aparecen en Provenza muy ligados a las costumbres de las clases dominantes, de las élites dominantes, que son los que imponen la moda de los exvotos como cuadros muy bien hechos, muy bien pintados, pero esto se democratiza muy rápidamente y empiezan a convertirse en un patrimonio más bien de las clases populares, que empiezan a entregar exvotos de todo tipo en las ermitas provenzales. Esto genera ya en el siglo XVIII una separación de las clases dominantes, de las élites dominantes, de esta práctica porque las clases dominantes que ahora tratan de utilizar la cultura como elemento de diferenciación, ya necesitan manifestar una cultura superior que le sirva de estandarte y que le sirva de elemento de diferenciación. Por lo tanto se dan casos de traslación de una costumbre que es de élite que pasa a ser patrimonio estrictamente popular y del cual las élites se desenganchan.

**BIBLIOGRAFIA sobre el tema “CULTURA POPULAR”**

- ARIÉS, Ph.: *L'homme devant la mort*. París, 1977.
- ARIÉS, Ph.: *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, 1973.
- AGULHON, A.: *Pénitents et franc-maçons dans l'ancienne Provence*, París, 1960.
- BAKHTINE, M.: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, 1970.
- BERCÉ, Y.M.: *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe et XVIIIe siècle*. París, 1976.
- BOLLEME, G.: *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles. Essai d'histoire sociale*, La Haya, 1969.
- BURKE, P.: *Popular culture in Early Modern Europe*. Londres, 1978.
- CARO BAROJA, J.: *El carnaval*. Madrid, 1965.
- *Las brujas y su mundo*. Madrid, 1968.
  - *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid, 1969.
  - *La estación del amor*. Madrid, 1979.
- CASTAN, Y.: *Magie et sorcellerie à l'époque moderne*. París, 1979.
- CHARTIER, R. et altri: *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*. París, 1976.
- CHAUNU, P.: *La mort à Paris, XVI, XVII et XVIII siècles*. París, 1978.
- CHEVALIER, M.: *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1976.
- CHRISTIAN, W.: *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, 1981.
- CLARK, S.: *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft, Past and Present*, LXXXVII, 1980.
- COCCHIARA, C.: *Il paese di cucagna e altri studi di folklore*. Torí, 1956.
- DARMON, P.: *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*. París, 1981.
- DAVIS, N.Z.: *Les cultures du peuple*. París, 1979.
- *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975.
- DELUMEAU, J.: *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*. París, 1978.
- *La peché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII-XVIII siècles*. París, 1983.
- DUPRONT, A.: *Antropologie du sacré et des cultes populaires*. Covainé, 1974.
- FLANDRIN, J.L.: *Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France*. París, 1975.
- *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona, 1979.
  - *Le sexe et l'occident. Evolution des attitudes et des comportements*, París, 1981.
- FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*. Mèxic, 1978.
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. París, 1963.
- FURET, F. y OZOUF, J.: *Lire et écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*. París, 1977.

- FURET, F. i DUPRONT, A. (eds.): *Livre et société dans la France au XVIII<sup>e</sup> siècle*. La Haya, 1965-1970.
- GAIGNEBET, C.: *Le Carnaval*. París, 1974.
- GEREMEK, Br.: *Truands et misérables dans l'Epoque moderne (1350-1600)*. París, 1980.
- GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos*. Barcelona, 1981.
- *I benandanti. Richerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento*. Torí, 1966.
- GUTTON, J.P.: *La société et les pauvres en Europe (XVI-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. París, 1974.
- *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Régime*. París, 1981.
- JONES-DAVIES, M.T.: *Monstres et prodiges au temps de la Renaissance*. París, 1980.
- LASLETT, P.: *Household and Family in Past Time*, Cambridge, 1972.
- LEBRUN, F.: *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, París, 1971.
- LE GOFF, J. i NOVA, P.: *Faire de l'histoire*, París, 1974.
- LE GOFF, J.; CHARTIER, R.; REVEL, J.: *La nouvelle histoire*. París, 1978.
- LE GÖFF, J. i SCHMITT, S.C.: *Le charivari*. París, 1974.
- LE ROY LADURIE, E.: *Montaillou, una aldea occitana*. Madrid, 1981.
- LOBINT, F.E. i BERNABE, J.: *La sorcellerie paysanne*. Bruxelles, 1977.
- MANDROU, R.: *De la culture populaire aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. La Bibliothèque Bleue de Troyes*. París, 1964.
- MARTIN, H.J.: *Livre, pouvoir et société à París au XVII<sup>e</sup> siècle (1598-1701)*. Ginebra, 1969.
- MUIR, E.: *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princeton, 1980.
- OBELKENICH, J. (ed.): *Religion and the people, 800-1700*. Chapel Hidl, 1979.
- RUSSO, C.: *Società, chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*". Nàpols, 1976.
- SCRIBNER, R.W.: *Reformation, carnival and the Wordd Upside Down Social History*, III, 1978.
- TAPIÉ, V.L. et altri: *Retables baroques de Bretagne et spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle*. París, 1972.
- THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic*. Londres, 1971.
- THOMPSON, E.P.: *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, 1979.
- VOVELLE, G. y M.: *Vision de la mort et du salut en Provence du XVe siècle d'après les autels des âmes du Purgatoire*. París, 1970.
- VOVELLE, M.: *Pieté baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*. París, 1973.
- *Mourir autrefois*. París, 1975.
- *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. París, 1976.
- WEISER, M.: *Crime and punishment in early Modern Europe*. Sussex, 1979.