

AL(LA)GUNA(S) RE-FLEXION(ES) EN TORNO A LO POPULAR

José Luis Anta Félez

Resumen:

Este breve artículo plantea el tema de qué es la tradición, la cultura popular y las manifestaciones materiales de tradición popular. Para ello, partiendo de importante aparato crítico, se pasa revista a ciertas concepciones, ya "tradicionales" en algunos estudios de corte folklórico, como son la supuesta desaparición de lo popular, o qué hay detrás de ciertas visiones ideológicas centradas en el estudio de lo material, lo puramente local o/y lo reconocido como la comunidad campesina.

Summary:

This short article outlines the topic of what the tradition is, the popular culture and the material manifestations of popular tradition. For this, departing from important critic appliance, is passed inspection to certain conceptions, already "traditional" in some folkloric studies, as the supposed disappearance of the popular, or what is behind some ideological visions focussed on the study of the material, the local or/and what it is recognized as the peasant community.

Desde hace cuarenta años, quizás algo menos, aunque en cierta medida se puede constatar desde los inicios de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, del CSIC (Madrid), todo trabajo etnográfico descriptivo que se precie tiene que dedicar una parte importante de su espacio al canto y alabanza de *lo popular*, concentrado sobre algún punto relacionado con un tema casi o totalmente tocable (la artesanía, la fiesta tal o cual, los productos de la matanza...) que obvia el contexto (por no incluir también el paratexto y el prototexto), esto por una parte. Y, por otra, recordar que desaparece o ha desaparecido. Hasta tal punto es así, que dichas apreciaciones suelen formar su propio capítulo, junto a los ya obligados de situar geográfica, histórica, económica y socialmente aquellas comunidades que han estudiado. Se puede argumentar que el tema de la desaparición de lo popular es tan vital que, en mi opinión, se ha conformado como el tema central de ciertos estudios locales. Así, pues, ¿qué hay detrás de las argumentaciones dadas para explicar la desaparición de lo popular?, ¿por qué desaparece, qué lo sustituye? y, en definitiva, ¿por qué, parece, es tan importante su desaparición?

Un ejemplo. En uno de los libros aparecidos sobre la realidad antropológica de Castilla-León, donde un buen número de excelentes autores escriben coordinados por Luis Díaz (1988), se presentan tres "artículos", en un apartado llamado *La Expresión Estética*, el artículo dedicado en concreto a la artesanía (Cano, 1988: 295-321) se ocupa fundamentalmente de dar una visión (panorámi-

ca) sobre la situación actual; ahora bien, para el caso que ahora nos interesa este tipo de visiones no tratan en sí mismas de la artesanía, sino más bien en qué estado se encuentra, en referencia a una hipotética escala valorativa, comparando por provincias (como si las formas culturales entendieran de divisiones administrativas). Podemos observar, por lo tanto, cuál es el estado de salud, en relación, únicamente, con la capacidad que los artesanos tienen para poder seguir vendiendo sus productos manufactureros. En definitiva, lo que el artículo en cuestión trata es cómo desaparece la artesanía "tradicional" —según la pregunta ¿cuánto "cacharros" vende usted?—, en ningún caso de su descripción, su exacta localización, o si cambia o se transforma, las razones, los argumentos, ni ningún otro punto que parezca relevante para un antropólogo. Una vez más, ¿no será que lo popular sólo puede ser tratado como un tema del pasado, o, en su defecto, cómo desaparece en la actualidad?

La confrontación y ponderación entre la importancia que se le da a ciertos "objetos" supuestamente populares y su consiguiente desaparición no es sólo un recurso estilístico o incluso retórico, como podría desprenderse de mis anteriores palabras, sino que, ante todo, lo que permite es enmarcar los estudios en una tradición folklorista, que reclama para sí el estudio de las manifestaciones materiales de la cultura popular, creando un *coto* cerrado a otras formas de pensamiento; y, en segundo lugar, permite utilizar a una cultura dada como gran argumento valorativo y, consiguientemente, como arma arrojadiza contra otras culturas. Es decir, permite la creación e invención de una cultura y una sociedad, que en este caso es la cultura tradicional campesina, la cual se conformaría como el sumatorio de unos valores superiores, con el consiguiente enmascaramiento de sus acciones de Poder, de violencia y de control y, a otro nivel, con la negación de una dinámica social propia (endógena), con sus consiguientes procesos de cambio (el tema del folklore desde una visión crítica ha sido tratado, analizado y desarrollado, entre otros autores, algunos citados en el resto del trabajo, por Díaz, 1988: 13-27. Díaz, 1991. Esteva, 1981: 35-68. Limón, 1981: 163-168. Marcos, 1987: 39-54. Rodríguez, 1987: 23-38. Velasco, 1988: 13-32. 1990: 123-144).

Es por ello que ciertos arquetipos culturales toman una especial consideración en éstos trabajos: la placidez (un tanto aburrida) de las comunidades de vida campesina, su perfecta simbiosis con la naturaleza, la clara delimitación de sus normas y valores, que establecen un orden preciso, la adscripción e identidad local y regional de las personas sin ningún tipo de roce, ni de arista, etcétera. En definitiva, todos estos arquetipos permiten seguir un tipo de razonamiento que no tiene un reflejo en la realidad, y donde, obviamente, múltiples aspectos se han pasado por alto (Foster, 1976, por ejemplo, hace una descripción de un pueblo mexicano, donde, aunque de forma un tanto exagerada, pone de relieve las

dificultades bajo las que se mueven las comunidades tradicionales). En cualquier caso, ha existido un intento sistemático en ciertos trabajos por enmarcar las comunidades populares como parte de un mundo irreal, a la par que se ha obviado el contexto general en el cual se mueve.

La mayoría de los estudios de los que disponemos al respecto del tema de la cultura popular local son herederos directos de una tradición folklorista (historicista y positivista), aunque con el paso del tiempo se han enmascarado detrás de palabras como “etnología”, e, incluso, “antropología”, por lo que tienden a enmarcar sus objetos de estudio en comunidades que parecen relativamente estables, homogéneas y que funcionan, en definitiva, como un reloj de maquinaria suiza. Ahora bien, dichos trabajos mantienen discursos que pecan de dar visiones donde una incólume sencillez inunda a las comunidades rurales, en muy pocos casos observan aquello que estudian en un contexto mayor, incluso desvirtúan mucha de la “realidad”, en aras de mostrar esa homogeneidad, y que resulta ser un tanto engañosa. En la medida en que estudian únicamente los aspectos visibles, incluso con un cariz claramente material, por lo que no pueden llegar a un conocimiento demasiado profundo, como ha puesto de relieve el antropólogo andaluz Isidoro Moreno:

“es preciso profundizar mucho más [no quedándose en la descripción] y analizar los condicionamientos de dichas acciones, los valores que reflejan, los intereses y conflictos de que son resultado” (Moreno, 1979: 111).

De esta manera, no podemos quedarnos en una simple y llana descripción de los hechos (materiales) que observamos, sino que se impone la exigencia de *mirar*, el comprometerse con lo observado desde la distancia, con el fin de comprenderlo y explicarlo. A pesar de que ello sea mostrar sus lados oscuros, sus fallas, sus tensiones internas, en definitiva, los aspectos inherentes, no siempre revelados de forma textual.

Esta manera de ver las cosas, donde me opongo directamente a las concepciones de otros investigadores, no es parte de un enfrentamiento entre opiniones diferenciadas, como pudo ocurrir con respecto a la villa mexicana de Tepoztlan, donde los juicios expresados entre Redfield y Lewis eran contrarios y contrapuestos (Lewis, 1951: 428-429. Redfield, 1960: 134-ss). Muy por el contrario, las visiones folkloristas, con las que aquí puede existir algún tipo de enfrentamiento, son en muchos casos argumentadas como armas arrojadas, como ya comenté con anterioridad. No se trata, por lo tanto, de mostrar la realidad de las pequeñas comunidades, cuanto más de presentar a éstas dentro de un conjunto homogéneo, que se encuentra invalidado por una cultura que no mantiene valores, como es el caso concreto, dicen, de la nuestra (la urbana). Pero, ¿por qué un

investigador utiliza una cultura que le es ajena para atacar a otra, que, casualmente, suele ser la suya?. El estudio concreto de lo popular (de la "cultura" en general) se ha concebido como la proyección de las frustraciones de unas personas que viven en una cultura con la que no están de acuerdo, como ocurre con la moderna cultura urbana y que, a quien realmente invalida, independientemente de si lo hace también con lo popular, es a aquélla a la que se suscriben como estudiosos de lo folklórico, en la medida en que la causalidad con la que ellos operan en sus trabajos es únicamente factible en planos de tipo personal.

Se establece, pues, una paradoja. Si bien, se utiliza una cultura como contrapunto de otra, ¿por qué había de ser la cultura campesina ("tradicional") el contrapunto, acaso no existe la posibilidad de encontrar otra, que tuviera mayor valor a la hora de establecer una comparación? No, no existe otra cultura, en la medida en que de lo que se trata es de demostrar cómo desaparece lo propio, puesto en la esencia del viejo campesinado, frente a la cultura urbana, retomado como un invento ajeno. En este sentido, por decirlo con otras palabras, el mundo campesino es lo propio, aquello que define la pureza argumental de un pueblo dado, frente a la ciudad, que tendería a la homogeneización cultural del planeta. Sólo una matización. Los estudios folklóricos en concreto, los etnográficos en general, nacieron en el siglo XIX como sustentador ideológico de ciertas clases sociales (la burguesía) que necesitaban de una doble apropiación de su entramado de relaciones sociales. Por un lado, se propusieron como los herederos directos de la cultura campesina pre-decimonónica (trabajadores, sanos, familiares, puros, ahistóricos, naturales, sabios, etc.) y, por otro, se contraponen a la cultura urbana industrial y proletaria (marginados, obreros, maquinismos, sucios, hacinados, empobrecidos, alcoholizados, cutres, desinformados, incultos, manipulados, etc.). El estudio folklórico les permitía, y en cierta medida permite aún, proponer una forma de vida ahistórica, pura en su origen, que tiene como resultado el desarrollar una ideología opresora, el pasado perdido sólo puede ser añorado, mientras que el modelo desarrollista es la única alternativa (ver, con una cierta mirada crítica, Dorfman; Matterlart, 1972). Llorar por un único pasado que no volverá para establecer un único futuro. Es evidente, pues, que para mantener esta tesis sólo se puede apoyar en los pilares de aquello que consideramos como material, cualquier otro punto que tomemos sobre un contexto lo más holístico posible contradice lo dicho e, incluso, niega la posibilidad de hacer una separación radical entre lo rural y lo urbano.

El estudioso de los aspectos folklóricos de un pueblo dado tiene mucho material para el análisis, no sólo porque la producción tangible (física) de los pueblos es muy grande y diversa, sino, sobre todo, porque tiene una larga tradición tras de sí, lo que suscribe historiográficamente sus propios planteamientos. Así

podemos observar lo que dice Rodrigo Caro en el siglo XVII, Jovellanos en el XVIII y Blanco White o Estébanez Calderón en el XIX, que, se dice, estuvieron atentos a las cosas del pueblo. Julio Caro Baroja, nuestro más eminente etnógrafo, dice de ellos que se vieron motivados por tres intereses, a saber: social, histórico y estético (Caro, 1979: 17). No lo dudo, pero a parte de la contradicción, totalmente explícita, con otro de sus trabajos, donde nos habla de otros intereses, aquél que existió por la creación del llamado *carácter nacional* (Caro, 1970: 71-135. Recordemos que Don Julio pasó de la negación del carácter nacional a la afirmación de los estereotipos en la “cultura mediterránea”), no podemos olvidar que, cualquiera de los pensadores citados anteriormente, tuvo una fuerte carga moralizante en sus trabajos. En este sentido, los folkloristas han utilizado esta misma visión, no como causa-efecto, sino como una forma continuada de pensamiento, lo que propició que se utilizara esta misma visión por parte de los folkloristas (cientifismos de finales del siglo XIX y principios del XX. Lo que incluye, también, ciertos marxismos que utilizan el modelo tan poco operativo de los “modos de producción”), que no intentaban tanto la descripción de las cosas del pueblo, sino utilizar a éste como ejemplo moralizante, seguramente frente a las elites económicas hispanas.

Esta conformación, tan típica del trabajo de investigación por parte de los folkloristas, en aras de una supuesta objetividad de corte naturista, nos obliga a realizar el tedioso esfuerzo de teorizar lo descrito. Es decir, que frente a la proliferación de trabajos simplemente descriptivos, donde únicamente se nos muestran los detalles más evidentes y obvios, tenemos que dedicarnos a realizar la dificultosa tarea de pensar (ponderadamente) por otros, no sólo lo que significan sus descripciones, sino, ante todo, cómo encajar esos elementos descritos en el marco más amplio de una sociedad con una cultura definida.

Este “pensar por otros”, ya que en las investigaciones folklóricas llega un momento que no sirven más que como repertorios ejemplificatorios de multitud de actitudes materiales, hay que entenderlo como la teorización necesaria para, cuando menos, contextualizar lo que allí se dice, que nos obliga a despojarlo de la ficticia unión a los métodos científicos de las ciencias naturales predominantes a principios del siglo XX, y su “especial” capacidad para crear series divididas taxonómicamente, sin que tengan una división parecida o aproximada en la respectiva cultura a la que se le adscribe. Un apunte. En las ciencias naturales puede resultar muy útil las clasificaciones taxonómicas, yo no lo sé, pero en las ciencias sociales no pasan de ser creaciones de laboratorio que poco o nada tienen que ver con la realidad construida socialmente, y en este sentido la utilidad de divisiones en grupos tipológicos sólo son útiles si se trata de obviar la cultura,

dando una importancia a la pieza, al rito, a la fiesta, en definitiva, al hecho, más allá de el "ambiente natural" donde se ha encontrado.

Piénsese en el trabajo realizado por un buen número de personas sobre la *cerámica popular de Andalucía* (VV AA, 1984), en el libro se nos describen "todos" los alfareros, "todas" las piezas que hacen, "todos" los útiles que usan, etcétera, pero quién contesta las múltiples preguntas que surgen según se va ojeando el libro (lo digo por las múltiples estampas, muchas en bonitos colores, que trae), de qué nos vale el conocimiento de esa variedad de "cosas", simplemente, quizás, por el hecho de saber que hay una producción muy variada, o que los alfareros que quedan son pocos, a pesar de que parecen hacer muchas piezas diferentes, acaso al decir en el título que es *cerámica popular* ya nos nos ponen en la pista, quizás, que lo hace una clase social diferente, o quizás el secreto esté en lo de *Andalucía*, que quizás signifique algo implícito de carácter o concepto cultural, o, a lo mejor, social. No lo sé. Al igual que desconozco de qué vale que nos digan en la introducción que:

"las sucesivas campañas de investigación han dado como resultado la documentación del oficio de alfarero en Andalucía bajo una óptica que ha atendido más a la descripción y análisis de las técnicas del oficio como actividad que a la simple recogida del material que ahora pueden ver ustedes" (VV AA, 1984: 9).

Es decir, si no lo he entendido mal, se trata, aunque ellos no lo reflejen así, de documentar cómo es la técnica que utilizan los alfareros, pero, me pregunto, para qué sirve saber eso si desconocemos el motivo cultural que lo encumbra, incluso, bajo qué criterio se dice querer documentar la técnica y sin embargo qué sabemos de los aspectos más "espirituales" que hay en relación con el barro. En fin, siguiendo este camino nunca lo sabremos, ni llegaremos a buen puerto.

A la par que todo ello enmascara el tratamiento que los propios investigadores le han dado a este tipo de comunidades: primitivismo, irrealidades, antigüedades, "rurales", irracionales, supersticiosos, etcétera. En otras palabras, encontramos otra vez la paradoja que supone el medio rural como "lugar bucólico", lleno de esencias y conceptos de valores superiores, a la par que el medio donde aún se encuentra el pueblo llano y atrasado, supersticioso y crédulo... Dicha paradoja se resuelve en su propio medio: el folklore como ciencia, donde lo negativo que se le pueda adjudicar al mundo tradicional es conceptualizando como parte de unos valores superiores, hiperpositivos, los cuales se han de conservar porque es lo único que queda de un mundo que hemos caracterizado como parte de lo que a nosotros nos falta. Con otras palabras, no importa tanto si el mundo rural es tal cual los folkloristas y etnólogos de "nuevo" cuño lo piensan, sino que lo que ellos

piensan y creen observar en ese medio se contraponen a lo que observan sesgadamente en el medio urbano.

Un ejemplo: en un libro aparecido no hace mucho, publicado por un organismo oficial gallego, su autor no duda en afirmar, tanto en la introducción, como en la conclusión, que las cosas en que cree el pueblo gallego son *supercherías*, salidas de un atraso y falta de respeto a la moral cristiana, para lo cual, dice,

“de ahí no me aparto, a la vez que reclamo, como creyente, la acción directa de los sacerdotes para tratar de desterrar de nuestros templos todo cuanto favorezca y fomente la rutinaria práctica de la Superstición” (Sa, 1991:105).

Para llegar a esta afirmación utiliza el resto de las páginas del libro, pero no pasaría de ser una anécdota bibliográfica si no fuera porque, ante todo, trata de imprimir el sello de lo científico en todo lo que dice, con una clara conciencia folklórica (Sa, 1991: 6), y, cómo no, piensa hacerlo “*ajustándome a la realidad de los tiempos*” (Sa, 1991: 9. El subrayado es suyo). Resulta evidente, o así nos parece a la mayoría de los antropólogos, que lo que se llama “superstición” no es otra cosa que un sistema de creencias que no ha sido formalizado por el poder (más que interesante y recomendable es, en este sentido, el libro de González, 1994). De otra manera, es el Poder (científico, socio-económico, local, etc.) el que ha decidido qué creencias son parte del mundo real o mental de los pueblos y cuáles son simples inventos, cuando en realidad tanto las creencias formales (religión católica, por ejemplo) y las llamadas supercherías (el poder curativo de cierta Virgen, por ejemplo) son lo mismo y operan a nivel cultural de una forma muy parecida.

Aunque muchos estudios de lo tradicional lo hacen desde la búsqueda de la “objetividad científica”, sin embargo, parecen buscar en lo popular aquellos valores de los cuales nosotros (los que vivimos en ciudades, o en caso bajo conceptos urbanos) parecemos no disponer. El folklorismo no está exento de una gran carga moralizante, lo que hace patente su pertenencia a los grupos tradicionales detentadores del Poder. Y para no alargar esta discusión más, hasta el punto de que tenga que terminar dando nombres propios, baste con decir que un trabajo que se precie en lo más mínimo tiene que explicitar, no basta con que dé por hecho lo que es obvio, que lo popular desaparece, como ya decía antes, aunque todo ello se hace, primero, escondiendo cómo se han hecho las investigaciones, segundo, obviando la situación real en la que viven los pueblos y, por supuesto, sus comunidades y, por último, resaltando que el motivo relacionado con su desaparición es el gran tema de los folklorismos actuales, el cual se ha recuperado y revitalizado en los últimos años, con una virulencia sin igual, para servir de trampolín de las creencias propias (lo que se puede resumir como “la invención

de la Tradición”, Hobsbawn; Ranger, 1988. Hobsbawn, 1990), aunque sea poniéndolas en la boca de aquéllos que pocas veces tuvieron la posibilidad de disponer de la palabra (y se observará que en ningún caso estoy planteando ciertas dudas la antropología social mantiene al respecto).

En efecto, por un hecho que les venía dado de forma exógena, los folkloristas se han convertido en los paladines del mundo tradicional, rural y popular, sin que haya propuestas críticas desde fuera o siendo realmente escasa la autocrítica, lo que además de evidenciar lo lejos que están aún de la antropología, con su enorme carga de autocrítica e incredulidad (rallante en lo nihilista), se plantea como un continuismo fácil de una tradición investigadora que hacía agua al poco de ponerse en funcionamiento. No en vano en países con una larga tradición folklórica, estilo Francia, se diferenció perfectamente desde la década de los 50 quiénes eran folkloristas de los que se dedicaban a la etnología (más o menos nuestros planteamientos de antropología social), lo cual, a la larga, significó que si el folklorismo clásico ha perdurado allí, o acá, no es por otra razón que por el intento de unos pocos, localizados en asociaciones recreativas y culturales, que con un enorme trabajo intentaron integrar en los circuitos universitarios a los folkloristas, no sólo en los necesarios conceptos autocríticos, sino, ante todo, utilizando el material salido de su trabajo y orientando las nuevas investigaciones a puntos de vista menos cercanos a la extracción de aquellas producciones de carácter puramente material.

Y para terminar, una (más) propuesta a contrapelo. La diferenciación entre cultura popular y cultura de masas es absolutamente imprescindible, no es este el momento de entrar por esos caminos, pero sólo hacer notar que existe una fuerte relación entre aquéllos que de una forma demagógica utilizan la desaparición de lo popular, para adentrarse en una crítica de la cultura de masas (algunas recomendaciones: Bigsby, 1982. Bollème, 1990. Colombres, 1987. 1991. García, 1982. 1989. Grignon; Passeron, 1992. Juliano, 1986. Rowe; Schelling, 1991. Swingewood, 1987). Razones, en muchos casos, no faltan, pero la cuestión fundamental que intentan clarificar (que lo popular desaparece) no es abordada, en última instancia nuestra sociedad también tiene múltiples elementos que podemos incluir en “lo popular” (las telenovelas, la TV en general, los comics, los exvotos, las fiestas, algunos rituales contemporáneos como el fútbol o la mistificación del cuerpo, entre otro par de cientos de ejemplos). No se puede, por lo tanto, plantear así como así que algo muere, desaparece, y eso es negativo porque sí. No voy a entrar en defender que nada muere o que en su caso se transforma en otra cosa (lo que en su caso abre nuevos interrogantes), sólo quiero llamar la atención en un punto: sabemos que el siglo XIX planteó una serie de transformaciones tan profundas del mundo que conocemos como actual,

contemporáneo (moderno, en su sentido popular), y que este hecho se terminó por perfilar con una radicalización conceptual en la década de los 30 a los 50, que decir que cualquier elemento que se pierde o se ha perdido o que hemos llegado a conocer es tradicional o no es, en última instancia, la aplicación de una ideología concreta, que en nada tiene que ver con la realidad y mucho menos con qué es lo tradicional o lo popular. ¿Cuánto tiempo tiene que tener, por ejemplo, una fiesta para que sea tradicional? ¿10 siglos, 200 años, 15 meses, 10 días, 20 minutos?, no es difícil descubrir rituales de tradición popular que tienen estos mismos tiempos que he señalado a sus espaldas.

La ironía del este tema, la maldita risa de la historia que tiende a envenenar todo nuestros planteamientos, es que cuando está terminando el siglo XX lo popular se ha de entender desde lo global, el achicamiento del planteamiento nos permite acercarnos más a otros pueblos, interactuar con ellos, pero, también, sentir que lo nuestro se muere por asfixia (cosa que no pasa de ser un espejismo, un sentimiento). Por ejemplo, la informática es popular, es, ante todo, popular, incluso algo ya tradicional (¡y no tiene más de 10 años a sus espaldas!) y acaso ¿podemos dudar que esa popularidad no se puede entender fuera de la red (el famoso *internet*)?, ¿no podemos entender la WWW como una forma de resolver el problema de la despersonalización ante la masa? Resumiendo. El problema, por decir que existe una ecuación que hemos de resolver, es que mucho de lo popular es una hibridación, una objetivización museística, cerrada sobre una determinada ideología (generalmente antipopular) que está por apropiarse de la palabra del pueblo (su pueblo), de sus hechos, olvidando, contraponiendo, enfrentando, a Otros pueblos (que también están en este).

BIBLIOGRAFÍA.

BIGSBY, C. W. E. (Comp.)

— 1982 *Examen de la cultura popular*. México: FCE.

BOLLÈME, Geneviève

— 1990 *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*. México: Grijalbo.

CANO HERRERA, Mercedes

— 1988 "Visión sobre la situación actual de la artesanía en Castilla y León", en DÍAZ, L. (Coord.). *Aproximación antropológica a Castilla y León*: 295-321. Barcelona: Anthropos.

CARO BAROJA, Julio

— 1970 *El mito del Carácter Nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminarios y Ediciones.

— 1979 *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid: Dosbe.

COLOMBRES, Adolfo

— 1987 *Sobre la cultura y el arte popular*. Buenos Aires: Edc. del Sol.

COLOMBRES, Adolfo (Comp.)

— 1991 *La cultura popular*. México: Premia.

DÍAZ VIANA, Luis

— 1988 "Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano", en DÍAZ, L. (Coord.). *Aproximación antropológica a Castilla y León*: 13-27. Barcelona: Anthropos.

DÍAZ VIANA, Luis (Coord.)

— 1988 *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos.

DÍAZ, Joaquín

— 1991 *La memoria permanente. Reflexiones sobre la tradición*. Valladolid: Ámbito.

DORFMAN, Ariel; MATTELART, Armand

— 1972 *Para leer el pato donald*. México: Siglo XXI.

ESTEVA FABREGAT, Claudio

— 1981 "El folklore en el contexto de la antropología cultural", en LUNA, M. (Coord.). *Cultura tradicional y folklore*: 35-68. Murcia: Edt. Regional.

FOSTER, George M

— 1976 *Tzintzuntzan*. México: FCE.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

— 1982 *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Edc. de la Casa de las Américas.

— 1989 *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.

GONZÁLEZ, Jorge A.

— 1994 *Más (+) Cultura (s). Ensayos sobre realidades plurales*. México: CONACULTA.

GRIGNON, C.; PASSERON, J.-C.

— 1992 *Lo culto y lo popular*. Madrid: Edc. de la Piqueta.

HOBBSAWN, E. J.

— 1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Nueva York: Cambridge University Press.

HOBBSAWN, E. J.; RANGER, T.

— 1988 *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo.

JULIANO, María Dolores

— 1986 *Cultura Popular*. Barcelona: Anthropos.

LEWIS, Oscar

— 1951 *Life in a Mexican Village. Tepoztlan restudied*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

LIMÓN DELGADO, Antonio

— 1981 “Sobre el folklore”, en LUNA, M. (Coord.). *Cultura tradicional y folklore*: 163-168. Murcia: Edt. Regional.

MARCOS AREVALO, Javier

— 1987 “El folklore o la ciencia de la cultura popular: consideraciones metodológicas”, en *El Folk-lore Andaluz*, 1: 39-54. Sevilla: Fund. Machado.

MORENO, Isidoro

— 1979 *Cultura y modos de producción*. Madrid: Nuestra Cultura.

REDFIELD, Robert

— 1960 *The little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador

— 1987 “Origen y evolución del folklore en Andalucía”, en *El Folk-lore Andaluz*, 1: 23-38. Sevilla: Fund. Machado.

ROWE, William; SCHELLING, Vivian

— 1991 *Memoria y modernidad*. México: Grijalbo.

SA BRAVO, Hipólito de

— 1991 *Creencias del costumbrismo religioso en Galicia*. Pontevedra: Diputación Provincial de Pontevedra.

SWINGWOOD, Alan

— 1987 *El mito de la cultura de masas*. México: Premia.

VV AA

— 1984 *Cerámica popular de Andalucía*. Madrid: Editora Nacional.

VELASCO MAILLO, Honorio M.

— 1988 “El evolucionismo y la evolución del folklore”, en *El Folk-lore Andaluz*, 2: 13-32. Sevilla: Fund. Machado.

— 1990 “El folklore y sus paradojas”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49: 123-144. Madrid: CIS.