

De culturas populares

Notas en torno a su comprensión

JESUS AZCONA*

«La inestabilidad del tiempo da la medida de la imperfección del análisis»

M. Maffesoli

La problemática que encierra la temática en torno a las culturas populares es más ardua y complicada que la que muchos etnógrafos y folkloristas están dispuestos a reconocer si tenemos en cuenta su práctica, esto es, lo que hacen.

Esta práctica se ha reducido y continúa reduciéndose, salvo contadas excepciones, a una recogida de materiales, llevada a cabo fundamentalmente a través de cuestionarios, de todo cuando es considerado antiguo de cualquier grupo o colectivo, ya sea éste local, regional o nacional. Se trata, por lo general, de usos y de costumbres marginales o en vías de constituirse en tales dentro de un contexto cultural más amplio.

La problemática que esta temática encierra, al igual que la de cualquier fenómeno social, abarca aspectos sociológicos, antropológicos y epistemológicos tanto referentes a los grupos investigados como a los recopiladores y usuarios potenciales posteriores, además de toda una serie de cuestiones relativas a la visión del mundo, de las cosas y de los propios hombres.

Esta problemática no es a menudo ni siquiera esbozada. Todo ocurre como si concepto, contenido, significaciones y relaciones que entraña el término cultura popular estuvieran nítida y claramente delimitados y especificados de antemano.

Pero, ¿qué es cultura popular? ¿Es acaso lo arcaico y las supervivencias en progresiva desaparición de acuerdo con el ritmo y la aceleración de cualquier nueva cultura que intenta suplantar a la anterior? ¿Se refiere, por el contrario, únicamente a los residuos y resabios que todavía quedan, aquí y allá, mientras estos no son absorbidos por los objetos y las ideas de la poderosa y armónica civilización tecnicista? ¿O cultura popular es también aquella que poseen las

* Profesor de la Universidad del País Vasco



Jesús Azcona, antropólogo y profesor de la Universidad del País Vasco.

clases más bajas en una sociedad clasista? A menudo cultura popular es calificada de tradicional o simplemente el término popular es suplantado por este último. ¿Qué es, sin embargo, tradicional? ¿Qué unidades cronológicas o criterios científicos y sociales delimitan lo moderno de lo tradicional? ¿Qué no encierra el término pueblo?

Si nos fijamos en el carácter rural con que se acostumbra a designar parte al menos del contenido que encierran las culturas populares, ¿cuáles son las relaciones existentes entre lo rural y lo urbano y entre éstas y la práctica social e ideológica del sistema político en el que las culturas populares no solamente subsisten sino que, incluso, son recogidas y exhibidas en escenarios y ante un público nuevos? ¿Qué representan éstas para los nuevos actores y para el nuevo público? Y cuando éstas continúan siendo representadas en un medio transformado, la mayor parte de las veces aceleradamente, ¿qué es lo que comunican?

El propio interés y dedicación de que son objeto plantea asimismo sus propios interrogantes. ¿Dentro de qué contextualización social puede ser interpretado un acto como el de las presentes jornadas? ¿A qué y por qué viene la urgencia por recoger lo que todavía aún pervive en los más apartados rincones de nuestra geografía o por investigar lo que algunos eruditos o simplemente algún escritor o el escribano de turno dejó escrito en algún legajo de algún oscuro rincón de cualquier archivo municipal o clerical? ¿Por qué tras un largo y desinteresado silencio las culturas populares salen de su letargo y de la invernación a que habían sido sometidas y comienzan a deambular por unas calles en las que los coches y las sirenas de la policía las llenan de monóxido de carbono y de ruidos persecutorios? ¿Quién o qué las ha hecho descender de las montañas o acudir desde las «riberas» a una ciudad

hasta no hace mucho casi gremial y dormida y en la que las campanas de sus numerosas iglesias eran los únicos relojes que marcaban el paso del tiempo y las actividades de sus ciudadanos?

¿Recoger qué y para qué? ¿Por qué no dejar que la cultura se transforme o desaparezca? ¿Por qué esforzarse para que unos usos y costumbres otrora parte de una cultura viva subsistan en un medio transformado radicalmente? ¿No sería acaso mejor dejarlos perecer puesto que con frecuencia lo que se recoge es lo que menos vale la pena y lo más circunstancial? Si, a pesar de todo, nos hallamos empeñados en su recogida, ¿qué modelo o paradigma científico emplear? ¿Cómo superar el subjetivismo de los informantes, del investigador y de la conceptualización teórica empleada? Finalmente, ¿qué distinción existe entre folklore, cultura tradicional y cultura popular? ¿Es lícito continuar hablando de cultura popular o más bien tendríamos que hablar de culturas populares, caso de adoptar esta denominación?

Tratar de responder a estos y a otros muchos interrogantes que plantean las culturas populares, como he comenzado diciendo no es fácil. O a mí personalmente no me parece sencillo.

Mi propósito en esta ponencia es modesto. De entre toda esa problemática únicamente pretendo presentar unas reflexiones sobre dos de los aspectos que considero importantes y prioritarios en el momento actual. Me interesa hacer algunas consideraciones en torno a la conceptualización científica del fenómeno social que constituyen las culturas populares e intentar desentrañar algunos de sus aspectos ocultos.

Parto de la convicción de que la ciencia a lo único que puede aspirar, y no es poco, pienso, es a ir tentando el presente oculto. Como escribe G. Simmel precisamente al tratar de las transformaciones de las formas culturales, «de ninguna otra forma más agudamente que por la recusación de las alternativas conceptuales hasta ahora lógicamente válidas y por la exigencia de un tercero todavía no formulabe, se torna claro que nuestros medios de dominar los contenidos de la vida por medio de la expresión individual ya no son suficientes, que aquello que deseamos expresar ya no penetra en ella, sino que la hace saltar en pedazos y busca nuevas formas que por ahora sólo se anuncian como sospecha o inexplicable facticidad, como demanda o tosco intento de ir tentando su presente oculto» (1986, 138).

La vida, la cultura y las conceptualizaciones se transforman constantemente pese a nuestros vanos intentos de fijarlos de una vez por todas o pese a la vana ilusión que nos hacemos de que estas no cambien. Ilusión sobre la que se sustenta la sociedad que proporciona la ilusoria seguridad de la vida social y de la ciencia.

APROXIMACIONES CERRADAS Y EXCLUYENTES

Por cultura popular se ha entendido y todavía hoy en día algunos entienden todo cuanto se ha transmitido oralmente o todavía pervive en los más apartados rincones a los que todavía no ha alcanzado la civilización occidental-tecnista (Cfr. José Miguel de Barandiarán, 1974, 309-312). Para otros ésta abarca todo cuando se relaciona con los «ciclos vitales», extendiéndose asimismo a la «sabiduría popular» y a la cultura material de los campesinos

(Cfr. Luis de Hoyos Sainz y Nieves de Hoyos Sancho, 1985). Sólo en tiempos relativamente recientes se ha ampliado a las llamadas «clases subalternas» y en general, a todo elemento capaz de oponer una cierta resistencia a los intentos homogeneizantes y avasalladores de la dominante cultura occidental-tecnista (Cfr. L.M. Lombardi, 1978, 27-52; E. Emilio Mosonyi, 1982; G. Bonfil y otros, 1982).

Implícita o explícitamente estas conceptualizaciones relacionan de forma exclusiva y excluyente cultura popular con miseria, con vida idílica o con contestación política. Para unos, cultura popular es sinónimo de la miseria en que se hallan los campesinos y los obreros en las sociedades occidentalizadas; para otros, es simultáneamente añoranza por una forma de vida que desaparece y que se piensa tranquila y armónica y tocón sobre el que se levanta o debería levantarse la nación, esa realidad social mitificada y mistificada que muy pocos están dispuestos a concederle el único pero tremendo status de construcción humana que posee; para otros terceros finalmente, es contestación y subversividad de carácter político, la parte que el sistema capitalista ha generado al pretender consumir todo pero que es incapaz de digerirlo.

Recientemente la antropóloga M.^a Dolores Juliano ha tratado de ampliar el concepto a toda cultura que mantiene relaciones asimétricas, de subordinación, con cualquier otro tipo de cultura dominante. La cultura popular se convierte de este modo en sinónimo de comunidad primitiva, campesina y minoría étnica, esto es, en el campo tradicional y clásico del que se han ocupado siempre los antropólogos, aunque eso sí, bajo la óptica de la dominación. Esta óptica no difiere grandemente de quienes connotan cultura popular con miseria, en el más amplio sentido del término, puesto que ésta no sería sino una consecuencia de la colonización y de las relaciones asimétricas (1986).

Si nos adentramos aunque sea mínimamente en el tejido de estas conceptualizaciones podemos constatar cómo éstas se edifican y mantienen sobre bipolaridades excluyentes y normativas al mismo tiempo. La acentuación de la subjetividad frente a la objetividad o, lo que es lo mismo, del pensar y del sentir frente a la vida mecánica, de la cultura dominante frente a la dominada, de lo tradicional frente a lo urbano y de lo político frente a lo cultural no solamente significa una prioritización de un aspecto sobre el otro con la consiguiente relegación y olvido del resto de los aspectos y un dudoso valor probatorio sino que, en la mayor parte de los casos, de forma implícita, conllevar un juicio de valor. La unión de cultura popular con tradición implícitamente comunica una superioridad del pasado respecto del presente, lo mismo que su connotación y contextualización con la clase obrera comunica una superioridad del presente sobre el pasado, si tenemos en cuenta las prácticas sociales y la teorización de quienes realizan tales uniones. La relación que se establece con la cultura dominante es de la misma naturaleza que esta última, ya que la dominación no se entiende nunca ni como un estado deseable y ni natural y ni consiguientemente como eterno.

La ética y la moral que de una y otra conceptualización se desprenden no pueden ser más antagónicas: mientras la primera se esfuerza por presentar como estados duraderos lo acaecido en el pasado, la segunda, en principio, pone en tela de juicio cualquier intento de esta naturaleza.

Gran parte de la fuerza argumental o probativa de tales conceptualizacio-

nes descansa, pienso, en la exclusividad y en la oposición recíproca más que en el propio análisis del fenómeno social que constituye propiamente las culturas populares. Todo ocurre como si al agotar todos los razonamientos tanto a favor como en contra de la determinabilidad, ya sea por el pensar y el sentir o por la clase social y dominación, se contestase a los problemas de índole social y teórico que estas presentan y estos estuvieran automáticamente solucionados. La necesidad del pensar y del sentir en el más amplio sentido de los términos para comprenderlas se torna ingenuamente como prueba de su demostración y a la inversa, la necesidad de la clase social o de las relaciones asimétricas para esa misma comprensión se torna en argumento probatorio. Es en última instancia en la bipolaridad donde descansa la fuerza argumental de una y otra conceptualización: la una excluye a la otra y esta exclusión se convierte en prueba para la una y en rechazo para la otra respectivamente.

La cuestión es más rodeada que solucionada a través de la generalización y abstracción. Cualquier tipo de generalización, sin embargo, a pesar de que parcialmente sea válida, se presta a equívocos y, sobre todo, oculta aspectos que distorsionan la realidad dada. Es más, pienso que se puede decir incluso que ésta es una de las formas de convertirlas en moneda de cambio utilizable en cualquier situación y momento histórico y por los más diversos sectores de población y de clases sociales, esto es, en simple ideología.

En un hipotético manual de cultura popular navarra, tal como es frecuente al uso, por ejemplo, veríamos desfilar lo mismo un nutrido número de devotos que reciben o despiden al Ángel de Aralar en el que las barreras de clase, de prestigio social y de autoridad se difuminan por un instante, que el Riau-Riau en el que las autoridades sólo aparentemente se hallan mezcladas con el «vulgo» —pienso que este acto remarca más la distancia que el acercamiento, aunque normalmente se piensa lo contrario—, que las sopas con leche del pastor de las Bardenas y el kaiku del pastor montañés y que, pongamos por caso, las pancartas sanfermineras, las danzas de un grupo cualquiera siempre presididas por la ikurriña y las de otro grupo de la misma localidad que nunca las preside. Danzas de la ribera y de la montaña, artesanías de todos los rincones de Navarra, proverbios, refranes y dichos, encierros de Falces y de Pamplona, peregrinaciones a ermitas, a santos, a santas y a vírgenes, procesiones y fiestas formarían un abigarrado y variopinto cortejo en el que ni siquiera se distinguirían las gentes por el color de la vestimenta. Desde la perspectiva de la clase social o de la subordinación el hipotético manual no deferiría grandemente; las simples connotaciones a su origen y a su potencial reivindicativo y de cambio no alteraría la presentación abstracta y generalizadora al dar cuenta de los fenómenos tal como suceden en la actualidad.

¿Cómo reducir, sin embargo, esta realidad a una abstracción sin falsearla y sin caer en un estaticismo de la vida y de la sociedad, al dejar de lado la aleatoriedad y labilidad del devenir? ¿La generalización es el mecanismo científico más rentable y el más frecuentemente utilizado para el control social al hacer desaparecer la diversidad y el devenir!

Las realidades que aparecen bajo la rúbrica de cultura popular o de culturas populares se presentan, pues, como algo múltiple y complejo que, a primera vista, podría ser considerado como un conglomerado indigesto, pero que no es tal. Lo mismo la cultura practicada en la sociedad campesina que la

de la clase trabajadora y que la utilizada por el *stablishment* y por los grupos urbanos mantienen relaciones ambiguas y contradictorias entre sí y en el interior de sus ámbitos respectivos y la problemática económica, social, política e ideológica que encierran en modo alguno se agota en sus respectivas esferas.

Sus relaciones no se agotan simplemente confrontándolas entre sí y ni sus contradicciones se generan únicamente desde el exterior sino en su propio seno.

Las etiquetas que a unos y otros podemos colgar encubren, pienso, una problemática más profunda y sutil que las imple denominaciones y que los resultados mismos dan a entender. Las etiquetas sociales encubren más que desvelan.

ESPECIFICIDAD, TOTALIDAD Y DEVENIR

El fenómeno social que configuran las culturas populares no es comprensible quedándose únicamente al nivel del fenómeno y ni tampoco tratando de alcanzar un esquema teórico armónico de tal forma que toda su realidad social quede atrapada en una forma de pensar. Limitarse a reproducir y describir lo que aparece a la vista y tratar de construir un sistema cerrado no dejan de ser dos acercamientos que culminan «en un cierto terrorismo de la coherencia» (M. Maffesoli, 1977, 10) y de la disgregación respectivamente.

Las culturas populares constituyen un fenómeno complejo en el que tras lo aparente se oculta un contenido latente que a menudo apenas si se vislumbra y la mayor parte de las veces somos incapaces de categorizarlo sistemática y conceptualmente. Entre lo dado, la conceptualización y la aprehensión analítica, como lo recordaba Marx en la introducción a sus *Grundrisse*, no solamente hay siempre un desfase (Cfr. 1974, 24-25), sino que, como también escribe Maffesoli, «lo que verdaderamente opera no tiene por qué ser aparente» (1977, 20).

Lo que a primera vista podría ser considerado como un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia y la coherencia formal ocultan no solamente la problemática económica, social, política e ideológica que éste encierra, sino también las relaciones entre lo manifiesto y el contenido latente, entre lo rural y lo urbano y entre lo dominante y lo dominado, por indicar únicamente algunas de las relaciones que se dan. También ocultan y esto es tan importante como lo anterior, el desarrollo y la transformación acaecidos a lo largo de la historia. La complejidad del fenómeno es consiguientemente tanto real como analítica.

El acercamiento al fenómeno sólo puede ser, consiguientemente, dialéctico, esto es, en su especificidad histórico-genética y en su especificidad evolutiva. O, lo que es lo mismo, en el análisis de los mecanismos actuantes y cambiantes en la cambiante realidad social y de las situaciones particulares siempre diferentes.

Tomando en su conjunto el fenómeno de las culturas populares éste debe ser analizado dentro de cada momento histórico y en la especificidad que toman sus diferentes formas y las relaciones entre estas de tal forma que sea

posible aprehender la relación entre el todo y las partes. El fenómeno de las culturas populares se halla dentro del proceso general de la sociedad y resulta imposible aprehenderlo sin una referencia al mismo. El mismo es un proceso sin cuya comprensión se nos escapa una parte, pienso que importante, de la comprensión de lo social en su totalidad.

Tratando de concretizar algo más estos pensamientos, pero todavía en un plano general puesto que la tarea está aún por hacer, yo diría que a las culturas populares les ha ocurrido algo similar a lo ocurrido a la comunidad campesina en el sentido de que ambas han sufrido un proceso de transformación que les ha ido conduciendo a una disolución dentro del marco general de la sociedad. Si bien haría falta realizar, vuelvo a repetirlo, un estudio histórico antropológico en detalle para conocer hasta qué punto y cómo la comunidad campesina y la sociedad global han evolucionado como unidades autónomas, en la actualidad la relación e inter-dependencia es tal que, hasta cierto punto, ambas se han disuelto o se hallan en proceso de disolución. Esta disolución habría dado lugar a una nueva situación en la que no serían tan fácilmente distinguibles ni lo rural ni lo urbano; hasta cierto punto, se podría incluso decir que lo rural se ha «urbanizado» y lo urbano «ruralizado». Lo que escribe H. Lefebvre en torno a las necesidades profundas y nuevas de la civilización urbana resulta pertinente para lo que quiero expresar. «Quisiera señalar el hecho, escribe en los años 60 refiriéndose a Francia, de que la oposición ciudad-campo está en desaparición en cuanto a oposición en el lenguaje, en las ideas y las representaciones sociales» (1973, 2.^a ed. 192).

La comunidad campesina deviene simbólica para el ciudadano en la ciudad lo mismo que deviene la ciudad para el ciudadano del campo. Existe todo un mundo de valores citadinos y campesinos que se hallan en constante transferencia de sus campos respectivos actuando recíprocamente. Las condiciones reales de uno y otro campo desaparecen y metamorfosean adquiriendo un nuevo status a través del cual se intenta configurar la realidad de la vida ciudadana por la realidad transfigurada del campo y la del campo por la de la ciudad. El campesino y su mundo pertenecen a una conceptualización cuya utilización se emplea fuera de su propia esfera, en la esfera política-ideológica a través de la cual se intenta configurar la estructura de la sociedad citadina y a la inversa. Ni una ni otra esfera existen ya en cuanto «realidades puras»; éstas se han disuelto y han pasado a pertenecer al orden ético-moral y simbólico.

En esta nueva realidad social las culturas populares juegan un papel importante, entre otras cosas, por la asunción de lo imaginario y utópico de que son portadoras tras los cambios acaecidos en la relación campo-ciudad y por la asunción de nuevos valores que ya no se refieren ni a la realidad social dada entre la comunidad campesina como anteriormente ni al mismo orden de valores.

Las culturas populares han dejado de pertenecer en cierta medida a la comunidad campesina para pertenecer, en buena parte, a la clase burguesa y a la sociedad global. Piénsese concretamente en la cultura artesanal. Hasta cierto punto la condición social dada de unos se ha transformado en refinamiento y prestigio de otros, en este caso de la burguesía. La pertenencia al todo social y la alteración de los valores puede apreciarse con cierta claridad, entre otras esferas, en la utilización publicitaria en la que, con frecuencia, se

recurre a las costumbres y a los hombres del campo y al modo artesanal de su fabricación para vender un determinado producto: con ello se refuerzan los valores de cultura total y se modifican ciertos comportamientos respecto al consumo pero sin alterar sus valores, sino antes bien reforzándolos.

Este proceso de transformación puede ser comparado al proceso sufrido por las clases sociales campesina y proletaria precisamente en esta misma esfera del consumo. De una exclusión en la que hasta se multaba y condenaba por utilizar una vestimenta inapropiada, por ejemplo, se ha pasado paulatinamente a una completa inserción en el circuito del consumo, creando, entre otras cosas, «la ilusión de una igualdad lograda» (L.M. Lombardi, 1978, 79).

En otro orden de cosas, las culturas populares aparecen también con todas las connotaciones propias del objeto de consumo: lo mismo los retazos de las culturas populares exhibidas en cualquier «manifestación», entiéndase Muestras de Artesanía, por ejemplo, que cualquier resto que todavía pervive en alguno de los rincones más apartados son consumidos por cientos y, a veces, miles de turistas que vehiculan el universo de la ciudad destruyendo propiamente el universo campesino, si es que quedaba algo de él. El turista hace desaparecer lo que busca de auténtico, si es que puede emplearse este término, en las culturas populares por el mismo hecho y en la misma medida en que las utiliza.

Pienso que las culturas populares han expresado siempre una situación dada, pero en la actualidad se trata de una representación cuyo sentido y significación han sido alterados profundamente, excepto en aquellos lugares en los que todavía existe una más o menos plena autonomía entre lo rural y lo urbano. En nuestro caso pienso que ésta ha desaparecido o se halla a punto de desaparecer, como he señalado más arriba.

REPRESENTACION/PRESENTACION

Partiendo de esta situación y dando por supuesto tal hecho, voy a tratar de señalar en qué consistía la antigua representación en la comunidad campesina y qué representa, a mi juicio, en la actualidad.

En la comunidad campesina e incluso en la de la clase trabajadora, antiguamente o no tan antiguamente (cfr. M. Maffesoli, 1977, 121-142), tales representaciones marcaban siempre un distanciamiento respecto al orden y a la autoridad, principalmente. Unos cuantos actores de entre los de su misma condición se vestían con ropajes y ritualizaban las acciones de otros hombres de diferente condición —piénsese en el Rey de la Faba por señalar un caso en el origen de lo que hoy se entiende por popular si exceptuamos la artesanía— en las ocasiones festivas dentro del regocijo general, en algunos casos y, en otros, ante la risa disimulada y el escepticismo, perplejidad o simple «fascinación» de algunos o de la mayoría. Actores y público conservaban su distancia de lo representado precisamente por la exageración gestual y mímica en unos y el asombro o las risas en los otros; por la seriedad en unos y el regocijo de los otros. Lo cotidiano se hacía festivo y de este modo se destraumatizaba o desdramatizaba. Lo trascendente se volvía intrascendente y el orden en desorden. Es cierto que por ser representación ocasional, servía al mismo tiempo de narcotizante para el resto de los días, pero existía, pienso, una latencia

crítica que, en algunos casos, podía llegar a estallar en algún momento conflictivo.

Estoy pensando al escribir esto en dos hechos concretos, típicos de cultura popular, vigentes todavía en Arróniz hasta fechas cercanas. Me refiero a la Fiesta de Santa Agueda y a la quema del Judas. Los hechos ocurrían de la siguiente forma de acuerdo con mi propia observación y vivencia personales, aunque estas se borren un tanto en el tiempo puesto que hace tiempo que se transformaron.

Con ocasión de la celebración de Santa Agueda, cada uno de los barrios del pueblo, de forma rotativa, elegía de entre sus vecinos a las autoridades, alcalde y concejales, por un día. Vestidos a la antigua usanza, con frac, sombrero de copa y capa, las autoridades acudían en corporación a misa mayor para quienes se les reservaba, como era costumbre, los primeros bancos de la Iglesia, diferentes ya de por sí por su forma y aderezos al resto. Mientras éstos oían misa, varias mozas del mismo barrio, engalandas con su toca, puntillas y vestidos de negro raso cual doncellas de casa de la más alta alcurnia, preparaban la mesa y las viandas, humeante chocolate y pastas, para que desayunaran las autoridades. Ante la mirada de un público entre curioso y expectante y entre las risas de unos y los medidos modales de los comensales y de las doncellas, siempre prestas a rellenar la taza de fina loza, éstos daban cuenta del exquisito desayuno. No había prisa por levantar la mesa; se tomaban todo el tiempo necesario como de hecho les correspondía a su nuevo status y condición. Una vez hubiera acabado, el portavoz de las autoridades, el alguacil, por lo general uno de entre los más ingeniosos, proclamaba y hacía saber las nuevas ordenanzas a sus súbditos. Estas eran completamente contrarias a las dictadas por las autoridades que los gobernaban cotidianamente; lo importante era el poner en ridículo y en hacer una parodia. Los hechos en apariencia intrascendentes pero que habían sido vividos y sentidos como impositivos salían a la luz del día desde el punto de vista de quienes los habían padecido y padecían. En las ocasiones más conflictivas no faltaban las críticas más directas y audaces que, de otra forma, difícilmente hubieran podido expresarse.

Transcurrido el espectáculo y tras haber pasado la mañana en una cuestación casa a casa pidiendo «limosna para Santa Agueda» a medio día daban cuenta de una suculenta comida en alguno de los pocos locales públicos que servían comida al público. La fiesta acababa con los estómagos llenos de comida y bebida y, por lo general, también con las cabezas bien calientes.

De la quema del Judas tengo imágenes más borrosas. Recuerdo que se realizaba el lunes de Pascua y que un gran muñeco, panzudo, de paja, recorría el pueblo llevado a lomos de un burro para ser finalmente quemado a última hora de la tarde en la plaza pública. Simultáneamente a la exhibición del Judas se hacía una cuestación del vino; parte era bebido en el acto y otra parte, si la dueña de la casa había sido generosa, se echaba en el garrafón que llevaban para tales efectos.

Al margen de cualquier otra posible interpretación, pienso que la interpretación que he dado al comienzo es correcta. En el primero de los casos me parece más evidente, ya que, si realmente «la comprensión profunda de la situación real (Marx) coincide siempre con situaciones conflictivas» (M. Maffesoli, 1977, 127), ésta se dio, al menos, en una ocasión que recuerdo, en la

que las críticas del alguacil acabaron con varios de ellos en la cárcel de Estella. Sobre la significación de la quema del Judas poseo pocos datos para aventurar una interpretación, pero la ingestión de una buena dosis de alcohol tras una semana repleta de fustigaciones y de miedos, en la que la Iglesia católica pretendía realmente «que los demonios fueran algo, que pudieran dañar mediante sus operaciones e incluso impedir la cópula carnal», tal como lo atestiguaba la autoridad de Santo Tomás en la Edad Media (Cfr. J. Caro Baroja, 1973, 3.ª ed., 109), encuentra visos más que razonables para convertir en espectáculo festivo cualquier motivo, como en este caso la quema del Judas. Por descontado que también esta fiesta poseía su lado narcotizante y moral al ser quemado públicamente el traidor del Mesías, de igual modo que la fiesta de Santa Agueda era también una forma de canalizar las protestas, de justificar el malestar en el que está obligado a vivir la sociedad campesina. Es la ambivalencia de la cultura popular y la de la condición de los pobres, tal como lo señala Lombardi siguiendo en esto a Simmel (1978, 34).

Con los cambios acaecidos en todos los niveles dentro de la comunidad campesina estos espectáculos y representaciones o han desaparecido o han cambiado profundamente. La quema del Judas desapareció concretamente hace bastantes años y la fiesta de Santa Agueda, tras unos años de abandono y de intentos de recuperación incluso convirtiéndola en una fiesta exclusiva para niños, hoy en día continúa vigente pero conservando únicamente el carácter de legado tradicional y sirviendo de ocasión para juntarse los que han quedado en el pueblo y los «forasteros del pueblo» y dar cuenta de una costillada en los txokos o en plena calle.

En éste como en otros casos en los que las culturas populares se representan en la ciudad —lo mismo que sea una danza o una tradición religiosa— lo que se representa ya no es una situación social de la comunidad campesina o, en su caso, obrera, sino lo que se representa es primordial y básicamente la condición del hombre de la ciudad que, al igual que el hombre de la comunidad campesina, las contextualiza con la tradición pero al mismo tiempo vehicula a través de ellas lo imaginario y, en algunos momentos históricos, las aspiraciones políticas, culturales o sociales.

También aquí se trata de una representación ambivalente y contradictoria al igual que lo era la representación de la cultura popular en la comunidad campesina. Para el hombre de la ciudad, abocado a una «especie de fuga a lo irracional que acompaña a la civilización urbana o técnica», las culturas populares son percibidas en el plano de la imaginación que evoca preferentemente el pasado histórico pero en una proyección que arranca de sus nuevas necesidades. «Es, como escribe H. Lefbvre aunque únicamente refiriéndose a la percepción de los monumentos en una única dirección, la del pasado, «otra parte, otro tiempo, otro lugar: una utopía» (1973, 2.ª ed., 189).

El hombre de la ciudad y en gran medida también en la actualidad el de la comunidad campesina cuando representan o son espectadores de las culturas populares vehiculan de tal forma su nueva condición que hacen desaparecer lo que de «auténtico» existía en otros momentos históricos y en otras situaciones. En un cierto sentido, al menos, se podría decir que a las culturas populares se les priva de toda posibilidad de continuar tocando la tierra que les dio origen y se convierte en elemento de un universo imaginario y simbólico cuya única tierra que tocan son la de los pequeños espacios verdes

existentes en la ciudad. Universo imaginario y simbólico que se refiere casi con exclusividad a esta última.

Los componentes de este universo son o pueden ser, de acuerdo con determinados momentos históricos, políticos, culturales o simplemente de prestigio social. El peso de uno u otro componente varía según sean los contextos históricos y de acuerdo también con la propia evolución de esos mismos contextos. Lo mismo a nivel general o europeo que entre nosotros mismos se constata, por ejemplo, sólo las culturas populares han vehiculado y aún lo continúan haciendo una fuerte dimensión política. En Europa en general fueron sobre todo los jóvenes, quienes fundamentalmente a partir de los años sesenta y en esa década, arrancaron las culturas populares de su ghetto y vehicularon a través de ellas la protesta política (Cfr. L.M. Lombardi, 1978, 11-24). Entre nosotros se dio algo más tarde —debido a las transformaciones ocurridas en la sociedad navarra— y fue el movimiento obrero quien catalizó en ellas sus aspiraciones políticas. «Lo vasco» y dentro de éste la cultura popular se convirtió en la década de los setenta, como todos sabemos, en un arma más de las reivindicaciones políticas nacionalistas de un movimiento obrero progresivamente secularizado y radical que había entrado en contacto en relación con el movimiento obrero de Vizcaya y Guipúzcoa, altamente politizado y con un importante contenido nacionalista en sus planteamientos políticos. La dramatización política de esta época (Cfr. A. Pérez Agote, 1984) se extiende también a la cultura popular.

Merecería por sí solo realizar una investigación sobre los procesos a que se ha visto sometida la cultura popular navarra en esta época y en los años posteriores, pero creo que se puede afirmar que tras unos años en que la extensión de la dramatización política a la cultura popular provoca grandes tensiones y conflictos, en la actualidad estas tensiones y conflictos están remitiendo.

De entre las posibles causas que provocan esta desdramatización a nivel general o limitándola a sectores cada vez más concretos —las dos cosas se dan, según creo—, destacaría, por un lado la segmentación política que se produce en Navarra con la entrada de los partidos políticos y, por otro, la capacidad de «absorción» o de «amortiguamiento» —depende desde qué lado se mire— que posee o que se le ha otorgado el actual partido en el gobierno. Basta pensar sobre lo ocurrido o lo que está ocurriendo con la llegada del Angel de Aralar o con algunos grupos de danzas para constatar este proceso.

ESTADOS NACIONALES Y CULTURAS POPULARES

Sean cuales fueren las causas y los mecanismos de este proceso me gustaría resaltar para concluir un hecho por lo general mal interpretado y peor comprendido. Me refiero a la parte que juegan las culturas populares en el entendimiento y reproducción del sistema que configuran los Estados Nacionales. Este papel les viene dado tanto por parte de los Estados Nacionales como por parte de las culturas populares.

Ciertamente que está por hacerse la historia puntual y el análisis detallado de las relaciones, mecanismos y procesos entre las culturas populares y los Estados Nacionales, pero pienso que es un error el creer que aquéllas han

pervivido y perviven únicamente por la oposición y resistencia de que son portadoras como si la contestación ejercida hubiera podido y podría mantenerse por la sola fuerza que dimana de las mismas. Pienso haber mostrado cómo se trata de un fenómeno más complejo en el que no se pueden olvidar ni las propias necesidades que los Estados Nacionales han ido generando a lo largo de la historia y ni el carácter conservador o narcotizante que llevan latentes las propias culturas populares.

Como es de todos conocidos, las culturas populares adquieren, a partir de mediados del siglo XVIII, una importancia decisiva, estratégica e ideológicamente, en la configuración política (Cfr. J. Caro Baroja, 1981; J. Azcona, 1984, 26-27). Es la época en que se consolidan los Estados Nacionales y aparecen también los primeros intentos de configuraciones comunitarias dentro de estos territorios que los Estados Nacionales consideran como propios y sobre los que «tiene soberanía, monopolio de la violencia física» (M. Weber). Son los nacionalismos dentro de los Estados Nacionales (Cfr. A. Pérez Agote, 1982). Ante los intereses de unos y de otros generados por configurar la realidad política los campesinos y las culturas populares se convierten en una de las expresiones más claras de ese antagonismo.

En esta coyuntura, los nacionalismos asumen la visión romántica de la realidad social, mientras los Estados Nacionales la proveniente de la Ilustración de corte contractual. Dejando de lado las matizaciones que algunos estudiosos han realizado y otras posibles que, tal vez, podrían hacerse sobre esta problemática, me gustaría señalar cómo, a mi juicio, se da todo un discurso sobre las culturas populares especialmente por parte de los Estados Nacionales y de quienes se dedican a su estudio que no se corresponde con la práctica social, lo mismo que en los nacionalismos se da también otro discurso por parte de sus dirigentes e ideólogos sobre la realidad del Estado Nacional que tampoco se corresponde con su propia práctica.

En los Estados Nacionales y según su propio discurso, las culturas populares son consideradas únicamente como supervivencias de un estadio pasado o simplemente como partes de una cultura degenerada, similar a la que se da entre la mayor parte de los pueblos primitivos al entrar en contacto con otras culturas y, sobre todo, con la occidental. La práctica social es, sin embargo, muy otra; las culturas populares son reganadas en un doble sentido: en su valor simbólico y en su valor económico; esto es, en cuanto fundamento de la diferencialidad nacional y en cuanto una fuente más de ingresos. Donde ambos valores convergen y, hasta cierto punto, más nítidamente se muestra esta práctica es en el turismo: en él se consideran ambos valores y se patentizan al mismo tiempo las necesidades del sistema.

En otras funciones este discurso le permite, por un lado, restar plausibilidad «científica» –tal como se hallan constituidas las ciencias– al proyecto nacionalista y, por otro, orientar los estudios sobre las culturas populares de acuerdo con sus propios intereses. Este, a su vez, a la par que refleja su ideología cumple una función muy precisa. El acento de lo que se estudia y analiza es, sobre todo y prácticamente en exclusividad, la antigüedad de la tradición. La función de esta ciencia es doble: a la vez que suministra un aval para presentar la comunidad campesina y su cultura de manera estática o casi estática, los valores que descubre reenvían a una práctica social que no es la de los campesinos, sino la suya propia.

En el estudio de las culturas populares dentro de esta visión de la realidad y sistema político el que juega un papel importante es el estamento conservador, constituyendo en un primer momento, la Iglesia y el clero cuando no los principales propulsores de este tipo de estudios sí los que más frecuentemente los utilizan y los patrocinan. Gentes acomodadas que practican el género histórico-literario de lo popular por hobby y porque les interesa continuar manteniendo un mundo de valores de la sociedad anterior en la nueva sociedad y clérigos preocupados por la desintegración de estos mismos valores y por la adopción de otros considerados como peores son prácticamente los únicos que se dedican a su estudio y los que los difunden e interpretan.

En ellos al igual que en los dirigentes e ideólogos de los Estados Nacionales la preocupación es más de índole ético-moral que científica. Nada de extraño si tenemos en cuenta la disolución de la sociedad tradicional por las revoluciones burguesas considerada al mismo tiempo como disolución de los valores ético-morales y la estrecha unión realizada entre comunidad campesina y valores cristianos; las transformaciones económicas a las que una parte de la población no está dispuesta a resignarse y la situación en la ciudad. Es un mismo proceso en el que lo económico y social se aúna con la ética y la moral y en el que el estudio de lo popular aporta las bases «científicas» e ideológicas que legitiman los intentos de mantenimiento del orden social y moral aún cuando se transforme el orden económico.

Como he señalado más arriba, estos intentos refuerzan el papel que juega el estudio de lo popular dentro de los Estados Nacionales modernos; en modo alguno constituyen elementos desestabilizadores, si no, por el contrario, contribuyen a su mantenimiento. Cristianismo y sociedad burguesa, liberales y tradicionalistas, folkloristas y animadores culturales y estudiosos de lo popular constituyen una serie de binomios cuyas relaciones en nuestro país están todavía desgraciadamente por analizar. Han debido y deben de ser relaciones concordantes en lo fundamental, sin embargo, cuando ninguna ha excluido a la otra y cuando ningún binomio ha excluido al otro.

La relación entre culturas populares y estados nacionales es una relación ambigua y hasta contradictoria, puesto que a la vez que las niega y se halla remiso a otorgarles el status que les correspondería por la función que éstas cumplen, las utiliza e incluso les otorga el status de ciencia. De una ciencia que, por añadidura, abarca indistintamente todo cuanto se refiere a lo popular y aplica «instrumentos conceptuales elaborados para el análisis de sectores de la cultura hegemónica» (L.M. Lombardi, 1977, 44). Ni las condiciones sociales de los hombres del campo y ni de la trabajadora a quienes pertenece esta cultura constituyen el objeto de estudio, sino los resabios y las supervivencias todavía existentes. Hasta cierto punto se da una situación similar a lo ocurrido en el campo de la antropología con respecto al estudio de los pueblos primitivos en el sentido de que, a menudo, el exotismo y las costumbres consideradas más antiguas consiguieron, en ciertos momentos, definir a la disciplina y servir a los intereses dominantes.

Los Estados Nacionales enmascaran de este modo su propia praxis social y la contribución que realizan las culturas populares a su mantenimiento y reproducción. De forma subrepticia se aprovechan también de aquel lado oculto que poseen las culturas populares y que reenvía a la tradición y sirve de narcotizante tanto en la comunidad campesina como en la ciudad.

BIBLIOGRAFIA

- AZCONA, Jesús: *Etnia y nacionalismo vasco Una aproximación desde la antropología*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1984.
- BARANDIARÁN, José M.: *Folklore vasco. Necesidad de su estudio*. Obras Compl. T.V. 309-312. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1974.
- BONFIL, G. y otros: *Culturas populares y política cultural*. Museo de Culturas Populares. SEP. México, 1982.
- CARO BAROJA, Julio: *Reflexiones sobre el populismo*. DEIA, 17-22 de septiembre, 1981.
- HOYOS SÁINZ, Luis; HOYOS SANCHO, Nieves: *Manual de folklore*. Ed. Itsmo. Madrid, 1985.
- JULIANO, M.ª Dolores: *Cultura popular*. Ed. Antrhopos. Cuadernos de Antropología. Barcelona, 1986.
- LEFEBVRE, Henri: *De lo rural a lo urbano*. 2.ª ed. Península. Barcelona, 1973.
- LOMBARDI, L.M.: *Apropiación y destrucción de la cultura de las culturas subalternas*. Nueva Imagen. México, 1978.
- MAFFESOLI, Michel: *Lógica de la dominación*. Ed. Península. Barcelona, 1977.
- MARX, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie Dietz*. Verlag. Berlin, 1974.
- MOSONYI, Esteban E.: *Identidad nacional y culturas populares*. Ed. L. Enseñanza Viva. Caracas, 1982.
- PÉREZ AGOTE, Alfonso: *La identidad colectiva: noción sociológica y dimensión política*. En: J.A. Garmendía, F. Parra Luna y A. Pérez Agote, Abertzales y vascos, pp. 13-31. Akal. Madrid, 1982.
- *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. CIS/Siglo XXI. Madrid, 1984.
- SIMMEL, George: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. E. Península, 1986.