

Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos

Popular cultures. Differences, divergences, conflicts

RESÚMENES

Coloquio Hispano-Francés

Organizado por la **Casa de Velázquez**. Madrid.

RESUMEN

De este coloquio, celebrado en la Casa de Velázquez, en la Universidad Complutense de Madrid, se ofrecen los resúmenes de siete comunicaciones presentadas por hispanistas franceses, interesados por las costumbres y tradiciones populares españolas a lo largo de la historia.

ABSTRACT

From a Hispanic-French colloquy in the Casa de Velázquez, in the University Complutense of Madrid, we offer the summaries of seven communications presented by French Hispanists interested in Spanish customs and popular traditions throughout history.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

cultura popular | diferencias culturales | conflicto intercultural | tradiciones españolas | folk culture | cultural differences | intercultural conflict | Spanish traditions

Para discutir sobre este tema, tuvo lugar en diciembre de 1983, un *Coloquio hispano-francés*, en la Casa de Velázquez, Universidad Complutense de Madrid. He aquí una palpable demostración de la actual interrelación entre los campos de investigación de diversas especialidades científicas. Los hispanistas, a partir del estudio sobre el idioma, la historia literaria y el análisis lingüístico, confluyen con historiadores sociales y antropólogos culturales en el interés por costumbres y tradiciones populares, actuales y desaparecidas, para tratar de descubrir e interpretar los rasgos de las mentalidades colectivas en su evolución vital. La complejidad de la tarea desborda los límites académicos y propicia reuniones como ésta, para intercambiar líneas de investigación. Por falta de espacio, sólo publicaremos traducidos varios de los resúmenes de comunicaciones presentadas, que al menos darán idea de la orientación del debate.

Julien Pitt-Rivers (CNRS)

La identidad regional en España a través de la fiesta popular

La fiesta popular española es la ocasión en que se expresa la identidad local a través de la música. Ahí se encuentra lo que podría llamarse el carácter o personalidad del pueblo, ya sea en el sentido de la comunidad local o en el del pueblo regional (andaluz, vasco, gallego, etc.). Esta cultura folclórica produce un estereotipo al que muchas veces, en realidad, apenas se conforma la personalidad individual de los habitantes de una región.

El carácter de esa música puede considerarse desde diferentes ángulos: más o menos popular o «sofisticado», más o menos «comunitario» o «individualista». La fiesta «popular», donde todo el mundo

canta y baila -lo importante es participar, más que brillar por la pericia- parece encontrarse sobre todo en las pequeñas comunidades del norte de España, mientras que está ausente en las grandes ciudades agrarias del sur. En Andalucía, aparte de los cantos de faena, la forma más «sofisticada» de música popular que expresa la personalidad del pueblo es el flamenco. En contraste con los andaluces, tomemos a los vascos: sus bailes, con un plan muy elaborado, necesitan la participación de muchos danzantes, y mientras que un vasco canta, otras voces le hacen coro. En cambio, los andaluces nunca cantan a varias voces y raramente en coro. Tanto el baile como el cante flamenco son siempre un espectáculo más que una participación general de la comunidad, y no se baila más que en solitario o en parejas. Cuando se ve bailar sevillanas en la fiesta de una veintena de personas, se trata siempre de una serie de parejas unas al lado de otras. Tal contraste se puede relacionar con las diferencias de estructura social que resultan del sistema de explotación agrícola.

Aunque la mayoría de la población andaluza está condenada a no ser más que espectadores, durante la fiesta, la mayor parte del tiempo participa como público de una manera muy viva. Su comportamiento ante la música, o ante ese núcleo de la fiesta que es la corrida de toros, suscita observaciones en cuanto a la relación entre las clases sociales en Andalucía.

Jean-Claude Schmitt (EHESS)

Cultura popular y folclore en la edad media: un balance

Veinte años de investigaciones históricas sobre la «religión popular» han permitido una completa renovación del conocimiento de la cultura medieval. Sin embargo, esta corriente historiográfica, de componentes diversos, no aparece exenta de ambigüedades ni de límites conceptuales y prácticos: Los criterios de identificación del objeto «popular» están lejos de ser claros y las implicaciones del trabajo presentan muchos riesgos. Nosotros abogaremos, en cambio, por una visión más dinámica del funcionamiento sociocultural, tanto en la sincronía (teniendo en cuenta los intercambios entre diferentes niveles de cultura) como en la diacronía (valorando las transformaciones sociales e ideológicas fundamentales de los siglos XI al XIII, reagrupadas en torno a la noción de *literacy*). En estas condiciones, será posible proponer un esquema de evolución de las relaciones culturales desde la alta a la baja edad media, que, partiendo de la confrontación *litterati/illitterati*, mostrará la creciente diversificación de los polos de legitimación de las prácticas culturales.

Dominique de Courcelles (Casa de Velázquez)

Fiestas religiosas, comportamientos religiosos y festivos en Rosellón, desde fines de la edad media a la época de las Luces. Investigación sobre diferentes niveles de religión popular

La indagación de los gestos y creencias del pasado no es sencilla. Aparte del recuento y del establecimiento de una tipología precisa, no hay que descuidar el análisis de las actitudes originales, de los objetos profanos y sagrados, del espacio. Hacer hablar a los documentos escritos no debe excluir el interrogar al silencio.

El estudio de las fiestas religiosas y los comportamientos religiosos y festivos en Perpiñán muestra las tensiones que existen, en la ciudad, entre los diferentes grupos y las celosas afirmaciones de su identidad. En tal contexto, la dicotomía entre clérigos y laicos no es ya pertinente, y los diferentes niveles de religión popular que interpretan el concilio de Trento aspiran al poder y al saber. Mientras que las procesiones

constituyen verdaderas manifestaciones cívicas y religiosas de una ciudad cerrada, aparentemente homogénea, las diversiones ponen de relieve el peso de la religión oficial y son, sin duda, formas de resistencia al cristianismo.

La cultura rural marca los límites de su propia cristianización y de la pastoral activa de la contrarreforma que domina en las iglesias parroquiales, por la gran importancia que concede a las prácticas y a los gestos de protección del territorio y de las comunidades. Los santos tradicionales, accesibles y eficaces, de los santuarios de peregrinación son visitados asiduamente y permiten la expresión de la sociabilidad rural y los particularismos locales.

El estudio serial de las fiestas y los comportamientos hace aparecer según los sitios, las épocas y los grupos, fenómenos de convergencia entre las aspiraciones de las masas, muy a menudo compartidas por los curas, y los designios de la Iglesia. Se notan fenómenos de enfrentamiento cuando la Iglesia opta por la represión, es decir, la supresión de formas de creatividad popular y de ciertos comportamientos festivos que le resultan intolerables.

Haya convergencia o enfrentamiento, la evolución de las fiestas y los comportamientos, en Rosellón, desde fines de la edad media a la época de las Luces, subraya mucho la fuerza del particularismo cultural y religioso de esta región. Más allá de los diferentes niveles de religión popular, hay una continuidad de experiencia religiosa, coherente y eficaz, de las masas cristianas.

François Delpech (Casa de Velázquez)

De 'santa Marta' a 'la Marta', o las mutaciones de una entidad transcultural

A fines del siglo XII, la leyenda de Santa Marta sufre una profunda transformación: tras los pasos de las monjas de Vézelay, que con su imaginación hicieron llegar a la Magdalena hasta la Galia, el clero provenzal introdujo todo un ciclo legendario, referido a una evangelización precoz del país por Lázaro y sus hermanas. Marta se implanta en Tarascón y entra en relación, en la mitología local, con un dragón, la Tarasca, cuya efigie está en el centro de unos juegos rituales impregnados de elementos populares regionales.

Se intenta seguir la evolución y ciertas transformaciones de la figura de Santa Marta, en la Península Ibérica (fundamentalmente a fines de la edad media y en el siglo de oro). Sobre todo, se ve aparecer, paralelamente a la santa, una figura que, en ciertos aspectos, parece derivar de ella (la Marta de los refranes) y, en otros, se aparta resueltamente, hasta el punto de representar una especie de anti Santa Marta (la Marta la Mala de los conjuros eróticos). En la constitución de estos personajes, se ve que operan procesos de deformación y reinterpretación («folclorización») de elementos tomados por la «cultura popular» de la «cultura ilustrada». Ahí se encuentra, además, la huella de datos míticos antiguos, perceptibles en particular en el calendario folclórico, y organizados en torno al personaje germánico de *Perchta*, y de diversas *Bertas* legendarias que de aquella han salido. Por último, se examina en relación con los ritos y representaciones asociadas tradicionalmente al mes de julio y al período canicular, la eventualidad de un influjo oriental (Adonis, Gran Diosa) en la génesis de esas figuras.

Estos análisis permiten entrever cómo se constituye una «cultura popular», con fines transgresivos o por simple mecanismo de aculturación, a la vez que mediante recuperación y reestructuración de elementos derivados de la cultura dominante, y mediante la contaminación de los tipos así obtenidos con formas propias, que pueden llevar la marca de un pasado muy arcaico.

Agustin Redondo (Universidad de París III)

La religión popular española en el siglo XVI: un terreno de confrontación

Este trabajo intenta delimitar la religión popular (conjunto de creencias antiguas, contaminadas y deformadas por las de la Iglesia), religión muy viva en el siglo XVI, en la Península Ibérica, entre las capas bajas de la población, tanto en el campo como en las ciudades. Desde este punto de vista, España es incuestionablemente, antes y después del concilio de Trento, un «país de misión», por utilizar la expresión aplicada por Jacques Le Goff a la cristiandad hacia 1500.

Se apoya en los estatutos sinodales de varias diócesis (principalmente Toledo, Palencia, Guadix, obispados gallegos), en los manuales de confesores más difundidos (los de Pedro Ciruelo, Domingo de Valtanás, Martín de Azpilcueta), en las relaciones topográficas de 1575-1578, así como en algunos libritos de divulgación de devociones populares.

En un segundo tiempo, se muestra cómo la Iglesia oficial intentó reprimir esta religión popular, y cómo se vio obligada a veces a pactar con ella.

Se pone en evidencia, por último, cómo ciertas manifestaciones festivas (en particular el carnaval), en ciertos casos, permitían a las capas populares oponerse a la religión católica dominante y a los que la encarnaban.

Pese a los esfuerzos de la Iglesia, alrededor de 1580, aún no se había efectuado a fondo la cristianización de España; las mentalidades mágicas siguen siendo ampliamente dominantes, frente al mito oficial de la «España católica».

Jacques Revel (EHESS)

En torno a la cultura popular: problemas de delimitación y periodización

La literatura sobre la cultura popular en la Europa preindustrial es considerable, desde hace unos veinte años. Presenta dos caracteres fundamentales: Por una parte, la cultura popular es percibida en su relación más o menos contradictoria con las formas dominantes de la cultura legítima; así, pues, su historia, desde el fin de la edad media al menos, sería la de una larga e inexorable erradicación. Por otra parte, estaría asociado a formas particulares de «producción» y transmisión, así como a funciones sociales específicas: prácticas colectivas, anónimas, repetitivas, orales, etcétera.

Un cierto número de recientes investigaciones, pero también los atascos encontrados por esa primera generación de estudios, invitan a cuestionar de nuevo la doble convicción que sigue caracterizando la cultura popular como diferente de la cultura letrada. Se querría así reflexionar a un mismo tiempo sobre las formas mixtas o de «compromiso» que pudieron existir o incluso predominar entre esos dos registros, y revisar la periodización que, hasta ahora, considera el destino de la cultura popular sólo con vistas al progreso de una normalización religiosa.

Jean-François Botrel (Universidad de Rennes)

Diego Corrientes, o el mito del bandolero generoso: desviación y consuelo (1757-1974)

A partir de la historia «verídica» de Diego Corrientes (1757-1781) -y excluyendo de momento toda tentativa variopinta de arqueología del hecho-, se trata de observar cómo surge y se constituye el mito del bandolero generoso, alrededor del arquetipo español del «bandolero social».

Más allá de su conformidad, o no, con el modelo «hobsbawmiano», el caso de Diego Corrientes permite interrogarse, dada su larga duración, por la función ambigua y evolutiva que puede jugar, a merced de las circunstancia y géneros, la figura poetizada del bandolero, ante un público «popular», a instancias suyas, pero también de otros públicos no tan populares.

Sobre todo por la selección de episodios, la primitiva seducción por la desviación se diluye en un discurso romántico, que conduce al consuelo. Esto es lo que permiten poner en evidencia las casi veinte versiones de Diego Corrientes encontradas en la prensa, el teatro, el cine, la literatura de divulgación, la canción, la novela popular y la viñeta, hasta los años 1970, en que la gesta de El Lute suscita un renacer del interés por la figura del bandolero.

Publicado: 1984-11