

# Un siglo de cultura popular en Andalucía

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

## RESUMEN

Una retrospectiva sintomática sobre la llamada cultura popular nos evoca escuetamente el último siglo de las indagaciones antropológicas sobre Andalucía. Su balance es incierto. El mismo concepto de «cultura popular», polisémico y escurridizo, debe ser problematizado. No hay ninguna identidad cultural como alma del pueblo, ni debiera quedar lugar en la teoría para semejantes delirios étnicos. Ha sido un siglo de acelerada evolución cultural, a la que ineluctablemente pertenece cualquier forma que se considere popular. Todo es la cultura humana en evolución. Lo «popular» llega a serlo y deja de serlo. Y nunca es más que lo corriente, ordinario y normal, fenómeno bastante universal, si vamos más allá del pintoresquismo narcisista alentado por las fiebres románticas o nacionalistas. La explicación debe ser algo más que sistematizar el folclore en orden a su promoción turística.

Cuando hablamos de «cultura popular» creemos estar pensando en algo perfectamente claro, evidente. Al parecer, todos sabemos lo que es. ¿Quién puede dudar de ella en estos tiempos de resurgir de las identidades étnicamente fundadas? Basta con reunir alguna información histórica y etnológica, hacer memoria de años atrás y observar el desenvolvimiento de la vida social contemporánea, para conocerla y eventualmente apreciar los cambios producidos en ella en el decurso de los decenios.

De manera que evocar el último siglo de la cultura popular en Andalucía parecería ser en exclusiva una cuestión de información, observación y descripción de un objeto que estaría ahí nítidamente identificado o identificable. Y esto no es del todo falso, desde cierto punto de vista sociológico que sólo pretendiera consignar una serie de hechos y comportamientos que tópicamente son tenidos por «populares», sin entrar en otras disquisiciones teóricas que pudieran considerarse superfluas. Es dudoso, sin embargo, que una opción así satisfaga las exigencias de una ciencia del hombre, que nunca debe dar por bueno, válido o verdadero, sin más trámite, lo que la gente cree acerca de sus propias prácticas socioculturales.

Por eso, cuando hablamos de cultura popular, se hace necesario preguntarnos de qué estamos hablando, qué idea concebimos, a qué nos referimos, con un mínimo de precisión. Porque no es posible escapar a las implicaciones teóricas que, queramos o no, están siempre presentes, por más que miremos hacia otra parte y decidamos rehusar su análisis. Ya de entrada, la noción de «cultura» es sumamente teórica; y la de «popular», sumamente ideológica. Si no nos empeñamos en hablar sin saber de qué hablamos, es imprescindible que empecemos por esbozar una clarificación de los significados que utilizamos, que subyacen al lenguaje empleado.

Me propongo, pues, evocar la historia de las investigaciones sobre la cultura popular en Andalucía; segundo, explorar el concepto de cultura popular; luego, describir aunque sea muy fragmentaria y sintomáticamente la evolución de lo que pueda responder a esa denominación en nuestro entorno andaluz; y finalmente indicar cuál sería el planteamiento de una explicación antropológica de tal evolución cultural.

## 1. Cien años de pesquisas en torno a de la «cultura popular» en Andalucía

El movimiento romántico condujo, entre otras cosas, a la exaltación de las formas culturales atávicas, costumbres, rituales y tradiciones en trance de desaparecer, pero aún conservadas entre ciertas capas de la sociedad. De ahí el afán por las peculiaridades de cada región o zona, conocidas como «antigüedades populares»; afán frecuentemente marcado por el nacionalismo. Para sustituir la expresión «antigüedades populares», a mediados del siglo XIX, en Inglaterra, se acuñó el término *folk-lore*, que significa «saber del pueblo». Pronto se difundió a Francia, España y otros países. Toda Europa se dedicó, cada cual en su rodal, a la recopilación de sus antiguas tradiciones populares. Los folcloristas trabajaron por dar una base metódica al folclore entendido como disciplina. Se definía así: «El folclore recoge y compara los restos de antiguos pueblos, las supersticiones e historias que sobreviven, las ideas que viven en nuestros tiempos pero no son de nuestros tiempos» (A. Lang, citado en Bonte e Izard 1991: 297). Este proyecto erró en la demarcación arcaizante de su objeto y no pudo encontrar un método científico. La meta científica sería alcanzada, coetáneamente, por la etnología de los pueblos no europeos o antropología social, desarrollada a partir de H. Spencer, E. B. Tylor y L. Morgan. A medida que entra el siglo XX, las indagaciones folcloristas van cayendo en el descrédito, pese a su meritoria recogida de datos y pese a la fe ciega de los nacionalistas, que prosiguen su lunática cruzada esgrimiendo el «espíritu del pueblo» (*Volks Geist* particularista) contra el «espíritu humano» (*Esprit humain*, universal). Finalmente comienza a aplicarse a las sociedades europeas el minucioso método de la antropología, atendiendo a la totalidad del sistema sociocultural.

En Andalucía, con el precedente de los románticos viajeros del siglo XIX, artistas y literatos, fascinados por el presunto exotismo andaluz, se manifestó el interés por el estudio de lo que dio en llamarse «folk-lore andaluz» y se encauzó gracias a la labor de entusiastas estudiosos. Antonio Machado Núñez fue cofundador de la Sociedad Antropológica de Sevilla (1871) y la Sociedad El Folklore Andaluz (1882). Su hijo Antonio Machado Álvarez, alias Demófilo, es la figura más importante; publicó *Cuentos, leyendas y costumbres populares* (en 1872, en colaboración con Federico de Castro), *Colección de enigmas y adivinanzas en forma de diccionario* (1880), *Colección de cantes flamencos recogidos y anotados* (1881), *Estudios sobre literatura popular* (1884), y dirigió la revista de la sociedad folclorista, *El Folklore Andaluz* (1882-1883). (Hago estas referencias para señalar los temas objeto de investigación.)

Algo más joven, Alejandro Guichot Sierra fundó el *Boletín Folklórico Español* (1885) como órgano del movimiento folclórico, de efímera existencia. Entre sus publicaciones destacan: *Supersticiones populares andaluzas* (1883), *Ciencia de la mitología* (1903), *Antroposociología* (1911), un excelente tratado sistemático, y *Noticia histórica del folclore* (1922), una obra de síntesis histórica del movimiento folclorista en todo el mundo.

En Granada se dieron algunos pasos: Antonio Joaquín Afán de Rivera publica *Fiestas populares de Granada* (1885). Y Miguel Garrido Atienza escribió *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus* (1889).

Desde un punto de vista epistemológico, al correr la primera mitad del siglo XX, no sólo el folclore perdió crédito, sino que también la etnología y la antropología entraron en la crisis del particularismo histórico. Aquí, prácticamente se esfumaron como labor científica, justo cuando se debatía políticamente el andalucismo. El juicio sobre estos años es duro: El libro de Blas Infante, *El ideal andaluz* (1915), queda como monumento a la mixtificación y mitificación de la identidad cultural andaluza, que sólo tiene parangón con la *Teoría de Andalucía* (1927), de José Ortega Gasset.

Infante discurría así: «La vida original, cuya continuidad perpetúa el genio de su antigua

ascendencia, es alentada todavía por el pueblo andaluz... Su sangre ha podido enriquecerse con las frecuentes infusiones de sangre extraña, pero sus primitivas energías se han erguido siempre dominadoras» (Infante 1915: 62). A pesar de que a su autor le inspiraran objetivos progresistas, su enfoque no sobrepasa un modelo ahistórico, antihistórico, según el cuál habría una esencia andaluza permanente y cuasieterna.

Ortega Gasset elucubró otra manera de ensalzar la cultura andaluza. Para él, Andalucía era «de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya»; pero, en seguida pasaba a definirla como una cultura de cortijeros, basada durante cuatro mil años en la «holgazanería». Una holgazanería -según él- que «ha hecho posible la deleitable y perenne vida andaluza. La famosa holgazanería del andaluz es precisamente la fórmula de su cultura» (Ortega 1927: 116). Lo peculiar del andaluz -escribe- es el «ideal vegetativo»; su característica principal, el «sentido vegetal de la existencia», o sea, «la pereza como ideal y como estilo de cultura». Excuso los comentarios.

Es después de la Segunda Guerra mundial cuando se renovaron los métodos de la investigación científica de la cultura, con la introducción de nuevas estrategias nomotéticas, como el neoevolucionismo norteamericano y el estructuralismo francés, cuyo conocimiento tardará en llegar. Quienes sí empezaron a llegar por aquí a estudiar a los andaluces fueron algunos estudiosos y antropólogos extranjeros, equipados con dispares metodologías. Por ejemplo, Gerald Brenan, que escribirá *Al sur de Granada* (publicado en 1974). Julian Pitt-Rivers, con *Los hombres de la Sierra* (1954), *Antropología del honor, o política de los sexos* (1977). David D. Gilmore, *El pueblo del llano. Clase y comunidad en la baja Andalucía* (1980). Stanley H. Brandes, *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz* (1980). John Corbin, *Relaciones de compromiso: amigos, familia y clase en Andalucía* (1984). Y Pierre Córdoba, de la francesa Casa de Velázquez, coordinador de la edición del coloquio internacional *La fiesta, la ceremonia, el rito* (1990).

A fines de los años sesenta, aparecen los primeros antropólogos sociales autóctonos, inicialmente a partir de un núcleo de estudiantes formados por José Alcina Franch, en la Universidad de Sevilla, aplicando la mirada de la antropología americanista a la cercana realidad sociocultural andaluza. Aludiré sólo a algún que otro libro significativo de los que se han ido publicando.

Isidoro Moreno Navarro, publica *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía* (1972), *La semana santa de Sevilla*. (1982), *Cofradías y hermandades andaluzas* (1985).

Salvador Rodríguez Becerra: *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla* (1973), *Exvotos de Andalucía* (1982), *Las fiestas de Andalucía* (1985). Ha organizado congresos sobre la religiosidad popular y, desde la Fundación Machado, de Sevilla, dirige la revista *El Folklore Andaluz*, segunda época (desde 1987), que cambió su cabecera por la de *Demófilo* (en 1993).

Antonio Limón Delgado, con *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte* (1981), *La artesanía rural. Reflexiones sobre el cambio cultural* (1982), *Andalucía, ¿tradición o cambio?* (1988).

Antonio Mandly Robles y otros publicaron *Costa del Sol. Retrato de unos colonizados* (1977).

Realizan investigaciones de campo pioneras, para sus tesis doctorales: Enrique Luque Baena, *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur* (1974); Pío Navarro Alcalá-Zamora, *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra* (1979).

A comienzos de los años ochenta, se creó un grupo en Granada, en torno a la revista *Gazeta de Antropología*: Pedro Gómez, *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza* (1991). José A. González Alcantud, *Canteros y caciques en la lucha por el mármol*.

*Macael. Etnología e historia oral* (1990); dirige además, desde su fundación, el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» y la revista *Fundamentos de Antropología*. Demetrio E. Brisset Martín *Fiestas de moros y cristianos en Granada* (1988). Rafael Briones Gómez, *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural* (1999). En Granada tiene también su sede el Centro Andaluz de Documentación Musical, de la Junta de Andalucía.

En Almería, está Ángel Pérez Casas: *Estudio etnológico de los gitanos de Granada* (1975), y *Gitanos andaluces* (1979). En la universidad, Pedro Molina García, que publica, en tándem con Danielle Provansal, *Campo de Níjar. Cortijeros y areneros* (1989). Y luego Francisco Checa: *Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete* (1995). En Córdoba, José Cobos Ruiz de Adana y Francisco Luque Romero: *Exvotos de Córdoba* (1990). Otros se han interesado por estudiar el flamenco y los toros.

En lo que acabo de exponer, me circunscribo sólo a representantes destacados de la penúltima generación, que en su gran mayoría son actualmente profesores en universidades andaluzas, aunque sin duda quedan por nombrar otros muchos. No entro en el análisis de las orientaciones metodológicas, que dan cabida al materialismo histórico, el funcionalismo, el estructuralismo, la descripción etnográfica, el análisis de la identidad cultural o etnicidad.

A lo largo de los años ochenta y noventa se inicia y afianza la institucionalización de los estudios de antropología social y cultural en la universidad. Se produce una eflorescencia de investigaciones, tesis doctorales, publicación de artículos y libros, congresos y jornadas, convocatorias de subvención a proyectos de investigación etnológicos, por parte de la Consejería de Cultura de la Junta. El balance de todo esto queda por hacer.

Pero ya es momento de volver centrar la atención en la pregunta por la llamada cultura popular, mirando al través de tantas investigaciones, utilizando la experiencia propia, la observación y la crítica teórica.

## **2. Los significados de la expresión «cultura popular»**

¿Cómo conceptualizar lo que tantos autores han estudiado e investigado?

La cultura popular constituye una idea falsamente evidente, a la que se le desdibujan los contornos tan pronto como tratamos de acotar su campo. No está claro quién constituye ese sujeto pueblo, autor y actor de determinadas maneras culturales que, se sobreentiende, le corresponderían intrínsecamente. ¿Qué entender, entonces, por *cultura popular*?

No discuto ahora el concepto de cultura, para cuya definición me remito a cualquier manual de antropología social y cultural. Tomo la expresión «cultura popular» tal como se usa, en un sentido muy próximo al del folclore de los folcloristas. El calificativo «popular» parece demarcar un sector de la cultura más general, un conjunto de formas o contenidos fácilmente discernibles por la presencia de algún atributo, que les confiere el carácter popular. Pues bien, de entrada, me parece erróneo estereotipar la «cultura popular» identificándola con un breve catálogo de rasgos emblemáticos y diferenciales (presuntamente originales u originarios de una población). Tan sumaria antología de rasgos nunca da cuenta del conjunto total y real del sistema cultural. Examinemos los principales usos concretos de la expresión, para ver cómo el carácter de «popular» se cifra en atributos muy dispares. Consideremos siete:

A. Popular equivale a *tradicional*, opuesto a lo nuevo y *moderno*; cultura que se ha transmitido desde los antepasados, por la vía de abuelos, padres, hijos; que se repite cíclicamente y así se transmite de generación en generación.

B. Popular se asimila a *oral*, transmitido oralmente, frente a las creaciones culturales que requieren la *escritura* para su transmisión.

C. Popular viene a designar un actuar o pensar *inculto*, propio de clases bajas e iletradas, o ideado para ellas (por ejemplo, buena parte de los programas televisivos), en oposición al proceder *culto*, de las personas cultivadas, ilustradas y de buena posición.

D. Popular alude a lo *espontáneo*, vernáculo o carismático, contrapuesto a lo *institucionalizado* o controlado por el poder político, eclesiástico, económico. Esto es, una práctica cultural autónoma frente a otra heterónoma y presumiblemente impuesta desde fuera.

E. Popular se circunscribe a lo *rural*, la cultura típica del medio agrícola y ganadero (al que hay que agregar el sector de la pesca litoral), contradistinto del mundo *urbano* de las ciudades con sus clases medias acomodadas.

F. Popular se equipara a lo *proletario*, sea la clase trabajadora, o los pobres y marginados, en contradicción con lo *burgués*, con la clase socialmente dominante, o con una visión interclasista que amalgama a todos los estratos sociales.

G. Popular se redefine hoy como lo *étnico*, la cultura propia y exclusiva, por ventura originaria, de un «pueblo», «etnia», quizá «raza», quizá «nación», en sustitución de la civilización general o lo *humano* universal.

Todas estas aproximaciones resultan susceptibles de poderosas objeciones, que las dejan muy maltrechas para su uso en una argumentación racionalmente consistente:

A) La identificación con lo tradicional: Ya se ha escrito bastante sobre la tradición como invención, y no siempre invención antigua sino, en ciertos casos, de ayer por la tarde, o de cuando los del pueblo aparecieron en determinado programa televisivo de Canal Sur.

B) La identificación con la oralidad, olvida que, en nuestra historia, desde hace siglos, lo oral y lo escrito se retroalimentan recíprocamente, y no cabe una cultura oral originaria ni independiente de la literatura escrita.

C) La identificación con la incultura (entiéndase, la falta de estudios) olvida que todas las formas cultas e incultas pertenecen por igual a la cultura, al sistema cultural. Es sabido que no siempre hay mayor complejidad y refinamiento en quienes se reputan cultos.

D) La identificación con lo espontáneo choca con el hecho de que frecuentemente las presuntas actividades autónomas populares están patrocinadas, promovidas, controladas y en ocasiones hasta financiadas por instituciones como la iglesia (parroquias, órdenes religiosas), el estado (ayuntamientos, diputaciones, junta), y el mercado (casas comerciales, multinacionales).

E) La identificación con lo rural pasa por alto dos cosas: que en las ciudades hay grandes barrios obreros, que quedarían excluidos de la consideración de «populares»; y, por otro lado, que el proceso de urbanización ha ido llegando al campo y borrando toda diferencia cultural cualitativa de villas, pueblos y aldeas.

F) La identificación con la clase proletaria idealiza una «cultura obrera» o «de clase» que, en realidad, no es ajena a la cultura dominante, sino una parte y un producto central del sistema clasista, generador de explotación, pobreza e ignorancia. Por lo demás, los conceptos de clase social, casta, minoría o mayoría social son más exactos que el de pueblo, para designar los estratos sociales oprimidos.

G) La identificación con lo étnico identitario debe afrontar la crítica de la que es justificable el concepto de «etnia», máxime cuando se refiere a contextos de sociedades complejas, donde su pertinencia antropológica es nula y donde su hermeneusis filosófica (romántica y heideggeriana) no logra ocultar el mito reaccionario de una tartufa manipulación política.

¿Qué considerar, entonces, cultura popular? Cualquier delimitación claramente recortada resulta demasiado arbitraria. No porque no haya en absoluto comportamientos a los que se les aplique de hecho, incluso acumulativamente, el sello de tradicional, oral, inculto, espontáneo, rural, proletario y étnico, sino porque semejante gazpacho será siempre un cúmulo de falsedades e incongruencias, apenas ocultas bajo la pátina prestada de lo rancio, lo raro, lo auténtico, lo

retrógrado.

Desde un punto de vista riguroso, para «pueblo» no cabe otra significación empírica que la de la población: una población localizable en el espacio, es decir, en un territorio delimitado. Se trata básicamente de un concepto demográfico, social, político. En todos los casos, se trata de las personas individuales que habitan un territorio marcado por fronteras geográficas y estatales, seleccionadas para determinados fines teóricos o prácticos. La relación de permanencia de tales personas en tal territorio puede tener etiologías sin duda contingentes, pero es nítido su habitar actual allí. El pueblo lo constituye la población, la gente, en cuanto pobladores, habitantes, políticamente ciudadanos en el sistema democrático. Mientras que la relación de los pobladores con los rasgos culturales, compartidos en mayor o menor grado, presenta una contingencia intrínseca, una no necesidad biológica en cuanto población de la especie humana. Los rasgos culturales, en la medida en que son asumidos opcional o forzosamente por cada individuo, configuran identidades individuales irreductibles a una identidad colectiva étnica, uniforme y tipificable. En el pueblo hay gente tradicional y moderna, analfabeta y letrada, inculta y cultivada, carismática y burocrática, rural y urbana, proletaria y burguesa, y con una notoria pluralidad cultural. De tal modo que, en última instancia, de la cultura de una población, sobre todo en una sociedad compleja, sólo se puede hablar legítimamente en términos estadísticos, variables a lo largo del tiempo, y jamás como un patrón homogéneo. Cualquier invocación de «la cultura del pueblo» (en singular y como singular), sea su formulación mítica, metafísica, teológica o político-ideológica, debe denunciarse como espuria, porque su presunto modelo homogenizador, estereotipado, fijista, esencial, carece epistemológicamente de toda posibilidad de contrastación. En otras palabras, la prueba de los hechos avala el más radical escepticismo con respecto al «alma del pueblo», al «espíritu nacional», al «ser-ahí del pueblo», al «hecho diferencial», a la «etnicidad»... Si caemos en la cuenta, ¿qué son todas estas denominaciones, con tanta solera, sino trasuntos o sinónimos de la idea de «cultura popular», mitificada? Esos alma, espíritu, cultura, existencia, abordados con el enfoque diferencialista, se traducen entre sí. Se piensan como aquello originario que da vida al pueblo, o sea, el modo de vida particular de un pueblo, en cuanto propio y privativo, como una esencia que le hace ser tal pueblo peculiar; se presume que el cuerpo social sólo es y está vivo en cuanto posee esa alma y está poseído por ella. Sin embargo, tan bello cuento siempre entrañará -no lo dudemos- una maquinación nada ingenua para privilegiar a algún subconjunto de la población real, de la humanidad global.

El concepto más objetivo de pueblo, de orden territorial, demográfico y político, es capaz de abarcar en principio toda la diversidad genética y cultural, toda ella propia de la especie humana. En cualquier demarcación concreta, de orden territorial, demográfico o político, la «cultura popular», cuyo significado desmitificado y más tangible sólo puede ser estadístico, no sería más que la *cultura mayoritaria* en un territorio, en una población, en un sistema político. Esto es, cabe llamar populares a los rasgos y estructuras culturales que se popularizan, que son compartidos por gran número o por el mayor número de individuos. En definitiva, en una sociedad, acaba siendo popular lo que se populariza entre la gente, sea antiguo o moderno, oral o escrito, bruto o refinado, autogestionado o promovido por el poder. Lo cual implica, además, que, con el paso del tiempo, elementos y sistemas llegan a ser «populares» y en determinadas condiciones dejan de serlo. Cuando se califica de cultura popular a ciertos rasgos o tradiciones procedentes del pasado («antiguallas», como las denominara Garrido Atienza), debe tenerse en cuenta que, en realidad, no son sino formas culturales que fueron normales en otra época. Y si reservamos un sentido efectivo como «populares» para los rasgos culturales que cunden estadísticamente en nuestra sociedad, es decir, para los rasgos popularizados hoy, entonces estamos llamando cultura popular sencillamente a la cultura normal en esta época. En consecuencia, la cultura popular bien entendida no es otra que un modo de enfocar la *cultura*

*normal* de una sociedad y parte suya, en una época dada.

### **3. La evolución de la llamada «cultura popular» en el último siglo**

Estima Marvin Harris, no recuerdo en cuál de sus libros, que el conjunto de elementos o rasgos diferenciales componentes del patrón cultural universal ascienden a una cantidad del orden del trillón. En este plano, sería vano todo intento de inventariar aquí todos los recintos y realizaciones la cultura en Andalucía y, más aún, proseguir el curso de su evolución centenaria. Es evidente que hemos de situarnos en otro nivel, donde se puedan observar y manejar unidades socioculturales notablemente más gruesas; e incluso ahí, adoptar en la descripción un estilo o técnica forzosamente impresionista, lo que la caracterizará como una lectura sintomática de la evolución habida, con vistas a un cierto diagnóstico global.

Las subdivisiones que convencionalmente se asocian a la denominada «cultura popular» y llevan el calificativo recorren desde la infraestructura a la superestructura social: arquitectura popular, artesanía popular, gastronomía o cocina popular, medicina popular o curanderismo, indumentaria popular, costumbres populares, asociaciones populares, música, canción y baile popular, habla popular, refranero popular, cuento popular, poesía popular, religión popular, fiestas populares... Todas estas parcelas, o bien constituyen antiguallas, es decir, se llama popular a lo arcaico, residual y obsoleto, normal en tiempos pretéritos, o bien se refieren a lo que es corriente y vigente en la actualidad: los modos ordinarios conforme a los cuales habitamos, comemos, bebemos, nos vestimos, nos transportamos, nos divertimos, nos relacionamos económicamente, familiarmente, socialmente, políticamente, ideológicamente; en suma, cómo pensamos, sentimos y actuamos.

Al indagar y observar todos esos modos, máxime al hacerlo para un período secular y desde la mirada distante que aconseja la antropología, lo que más resaltan son los cambios operados, el carácter evolutivo del acontecer cultural, de la variable popularización de rasgos y estructuras antropológicas. Y no como algo accidental, que dejaría intacta no sé qué esencia de la cultura, sino como lo verdaderamente real, que altera su núcleo duro, que constituye y explica tanto las continuidades como las innovaciones. Si la evolución estuvo siempre presente, su creciente aceleración la ha puesto aún más en evidencia: evolución tecnológica, evolución de los hábitos sociales y políticos, evolución de la moda, evolución del gusto en todas sus facetas y de las ideas referidas a cualquier aspecto de la vida.

El siglo cultural, cuyos límites son vacilantes, cabe decir que comenzó con la restauración monárquica de Cánovas (en 1875) o con la famosa generación del 98, y se despliega, a grandes trazos, al ritmo de las transformaciones políticas que se suceden en España: dictadura de Primo de Rivera, Segunda República, dictadura de Franco, restauración de la monarquía democrática, para culminar con otra vuelta finisecular de la derecha al poder, en 1996. No entro en la disputa acerca de si se da una correspondencia entre el signo político de cada período y el -digamos- progreso cultural, aunque sin duda esto se podría dilucidar y matizar en análisis más pormenorizados. No obstante, creo que la correspondencia nunca es exacta. En líneas generales, el movimiento evolutivo (sin olvidar que no hay que confundir «evolución» con «progreso») no se detiene, aunque suele crear más diversificación cultural en períodos de mayor libertad. Además, obedece a las pautas más amplias de la evolución europea y occidental a la que pertenecemos. Sólo las sedicentes culturas identitarias sueñan con sustraerse a la evolución, o deliran pensando desarrollarse autárquicamente.

La evolución cultural ha sido análoga en toda Andalucía y en toda España, formando parte de un mismo proceso. De manera que las diferencias son relativas. Siendo estrictos, no se

puede hablar de una cultura propiamente andaluza: Pues no hay un sistema cultural específicamente andaluz -como tampoco lo hay catalán, ni vasco, ni gallego-. Sin duda, existen ciertos elementos y subsistemas peculiares, como pueden ser, por ejemplo, la arquitectura califal, el baile por sevillanas, la lengua catalana, el matrimonio monogámico o la liturgia católica, pero un subsistema parcial no constituye un sistema cultural diferente. Más aún, buen número de diferencias constatables han sido producidas precisamente por el lugar que se asignó a cada región en tal o cual contexto histórico: Así, por ejemplo, a partir de 1959, por indicaciones del Fondo Monetario Internacional, se planificó y legisló que en España hubiera tres grandes polos de desarrollo y que Andalucía aportara a ellos mano de obra (emigrantes) y capital (inversión de ahorros de los andaluces).

Está justificado aseverar que el modelo sociocultural no presenta diferencias sistemáticamente significativas entre las formas culturales de Andalucía y las de cualquier otra parte de España. Las diferencias observables por doquier, que con toda evidencia las hay, no representan sino variables del mismo modelo; se estructuran en torno a los mismos ejes y toda su diversidad viene a expresar la unidad del sistema al que pertenecen. Es fácil que, desde un enfoque *emic* (subjetivo), la conciencia y el sentimiento de identidad se cieguen para ver esto; pero, desde un punto de vista *etic* (más objetivo), lo cierto es que cada vez resulta mayor el parecido real y más artificiosas las diferencias.

Durante el siglo, encontramos una infinidad de características que no eran populares y han llegado a serlo extensamente. Por citar unas cuantas cosas, entre lo más cotidiano: la radio, el cinematógrafo, el teléfono, los antibióticos, el bolígrafo, la televisión, el coche, la playa, el hipermercado, las relaciones prematrimoniales, la ducha, la olla a presión, el uso doméstico de gas butano, los pantalones vaqueros, las misas en lengua común, la libertad de opinión y asociación, los ordenadores, los discos compactos, el teléfono móvil..., una lista que se haría insoportable. ¿Quién dudará de la popularidad efectiva, en la cultura de los andaluces, de la canción anglosajona, el cine norteamericano, la pizza, las empresas multinacionales, o el sistema operativo Windows 98? En retrospectiva, el hecho es que, en todos los órdenes de la vida social e individual se han asumido, de manera generalizada, más innovaciones de las que se habían introducido en los quinientos años precedentes.

Aquellas facetas de la vida sociocultural que aún conservan como una etiqueta especial de ser «populares», atendiendo a circunstancias como las consignadas más arriba al exponer los significados de «popular», se encuentran, no obstante, plenamente integradas en el sistema cultural a secas. Entre las distintas manifestaciones de la «cultura popular» que hemos estudiado en el grupo de investigación *Laboratorio de Antropología Cultural* (de donde han salido ya cuatro libros colectivos, aparte los libros y artículos personales), voy a hacer referencia telegráfica a tres temas: la religión, las fiestas, la medicina.

La religión popular, que en cuanto tal acostumbra a contraponerse a la religión oficial de la Iglesia institucional, en realidad se encuentra casi en todas sus manifestaciones promocionada y controlada por el clero y las órdenes y congregaciones religiosas. Forma un todo perfectamente articulado, en un complejo pero único sistema sociorreligioso de creencias y prácticas simbólicas (cfr. Gómez García 1991).

Las fiestas populares, en gran proporción patronales, de la misma manera que las de ámbito supralocal, por ejemplo, la peregrinación al santuario de la Virgen de la Cabeza, la romería a la Virgen del Rocío, y tantas otras celebraciones rituales que han sobrevivido, han tenido que acomodarse a los imperativos y circuitos del mercado, y a los juegos de poder de instituciones eclesiásticas y políticas, sin por ello dejar de presentar una alta popularidad participativa (cfr. Gómez García 1992).

La medicina popular, cuya vertiente más «tradicional» es la representada por los



curanderos y santos curadores, otrora perseguidos por la guardia civil, y denostados por los curas y los médicos, se integra, no oficialmente pero sí de facto, en el sistema médico real que sirve al cuidado de la salud pública en nuestra región, dominado por la biomedicina científica y oficial de la Seguridad Social, de hecho más popular aún que el curanderismo (cfr. Gómez García 1997).

Así, pues, lo popular no es un sector de la cultura, sino todo lo que se populariza y va configurando la caracterización del el sistema social, la cultura normal siempre en evolución.

Desde esta perspectiva, una de las mutaciones más importantes operadas en la cultura popular andaluza (es decir, la cultura «normal» en Andalucía) es, tras los años del hambre subsiguientes a la guerra civil (1936-1939), haber logrado que, desde 1960, nadie pase hambre. Esto tan elemental constituye un progreso sin precedentes, después de siglos durante los cuales eran endémicas o recurrentes las hambrunas.

La evolución va impulsada por las sucesivas oleadas de la revolución industrial, que finalmente se implanta y estabiliza en nuestro país, aunque inicialmente en una órbita periférica. Todas las fiebres del siglo dejan sentir aquí sus síntomas y no hay invento y demencia ante cuya transmisión resulte inmune la sociedad española y andaluza.

La limitación de la población, mediante la regulación de la natalidad, ha ido incorporando los modelos y medios de control comercializados en las sociedades desarrolladas.

Cabe proseguir una relación de transformaciones significativas que atraviesan toda la centuria y se consolidan y aceleran en la segunda mitad del siglo, en el marco de la posguerra mundial:

La industrialización expandida al sector primario y a los servicios, con una proliferación de artefactos de todo orden, cada vez más dependiente de los avances en la microelectrónica, la cibernética y la automatización, pero a la vez sustentada sobre energías no renovables y contaminantes.

La modernización de las infraestructuras productivas, de transporte y comunicación, junto a la consiguiente urbanización de todos los núcleos poblacionales. El mundo rural contaba con la iglesia, el ayuntamiento y el mercadillo, luego ha llegado la pavimentación y el alcantarillado, el agua corriente, la electricidad, la radio, la escuela, la farmacia, la televisión, el teléfono, el vídeo, la prensa, las redes comerciales.

La vida cotidiana de la gente normal ha sufrido enormes metamorfosis. De la hornilla de leña o carbón, a la cocina de butano o eléctrica, junto con la batidora, la picadora, la cafetera italiana, la olla a presión y ultrarrápida, el horno microondas. De la despensa o la fresquera, al frigorífico y el congelador. Del lavadero público, o de la pila de lavar y la estregadera, a la lavadora eléctrica y la secadora. Del estropajo y el lebrillo, al fregadero y al lavavajillas de consumo económico. Del colchón de farfolla o de lana, al multielástico. De la ropa cosida en casa, o por alguna parienta, o por la modista del barrio, a llevar prendas de serie, manufacturadas por alguna multinacional quizá en Taiwan o Hong-Kong. De la banda de música escuchada una vez al año, con motivo de las fiestas patronales, al gramófono, el magnetófono y a la cadena musical en la salita para oír el compacto preferido a placer. Del libro tal vez heredado, leído una y otra vez, a una abundancia que hace acumular más libros de los que uno es capaz de leer. Del matrimonio indisoluble que, en caso de fracaso, aherrojaba hasta la muerte o forzaba a situarse fuera de la ley, a la posibilidad legal de separación y divorcio.

No hay hoy nada más popular que trasladarse en vehículo particular; el coche o la moto como símbolo de la independencia individual. La masa popular muestra comportamientos que hubieran parecido estafalarios o increíbles a sus bisabuelos: fumar las mujeres y los muchachitos, o drogarse, sentarse durante horas ante un televisor, ir al cine o a la discoteca, vivir en apartamentos o pisos tan reducidos, comprar la comida, bebida, ropa y no se sabe cuántos

inventos en un hipermercado, apasionarse hasta el fanatismo por los deportes y el fútbol, sacar dinero de un cajero automático, tomar el sol tumbados en la playa, respirar por las calles el humo sucio que expelen los tubos de escape, incrementar año a año la producción doméstica de basura, etcétera. Y es que el «nivel de vida» ha experimentado un despegue sin precedentes, a pesar de los visibles desequilibrios sociales que persisten.

Los avances arrastran el contrapeso de enormes problemas. Es preocupante la dependencia del sistema tecnoeconómico, en un altísimo porcentaje, de la energía derivada del petróleo, del que no hay yacimientos aquí. Y la hipoteca con respecto a la energía nuclear, no rentable, cuyos desechos radiactivos almacenados aquí podrán inspirar el terror popular durante bastantes siglos.

El turismo que, hace un siglo, era esporádico y elitista se ha convertido en un turismo internacional de masas, la principal industria de Andalucía, lo que nos enorgullece; pero nos puede condenar a ser una comunidad de servicios y de sirvientes orgullosos de los nuevos «señoritos» (otro estereotipo muy tradicional).

Destaca, incuestionablemente, la democratización del sistema político, después de haber pasado por el trauma de la guerra civil y un largo régimen autoritario. La práctica política ha asimilado ciertos principios democráticos y la mecánica electoral, y se han normalizado los sindicatos y los partidos políticos. Es decisiva también, en todos los aspectos, la incorporación de España a la Unión Europea.

En las relaciones sociolaborales, no ha encontrado solución el paro de un tercio de la población activa, de tal forma que el alto índice de desempleo, tanto a principio como a final del siglo constituye uno de los rasgos más vergonzosos de la cultura popular andaluza. Recientemente también se han popularizado los llamados contratos basura, el trabajo temporal y precario, fórmula posmoderna del problema jornalero de siempre.

Afortunadamente ha habido una liberalización de las costumbres y una liberación de la tutela eclesiástica. Las relaciones interpersonales y sexuales se han quitado una enorme losa opresiva y se da creciente pluralismo y tolerancia. Si echamos la vista atrás, es notoria también la mayor nivelación social de los géneros femenino y masculino.

A partir de los años sesenta, por milagro del concilio ecuménico Vaticano II, el catolicismo ultramontano dominante en España dio paso a una cierta renovación eclesial y admitió la libertad religiosa. El pontificado del último veintenario, no obstante, ha rehecho una jerarquía eclesiástica que algunos teólogos juzgan anticonciliar, inadaptaada al nuevo contexto de la sociedad española normal. Ninguno de los gobiernos democráticos han tenido la mínima política religiosa que cabía esperar, sino que, apoyando un dualismo desfasado, se han congratulado con el auge, entre espiritualista y pintoresco o folclórico, de la mal llamada religiosidad popular. Como ocurrió en tiempos de Primo de Rivera y en los años del nacionalcatolicismo de posguerra, han florecido las cofradías, las procesiones y las romerías, cuyo común denominador reside en su orientación teológica reaccionaria. A lo que cabe añadir un sacramentalismo de ostentación (bautizos, primeras comuniones y bodas), reflejo del incrementado poder adquisitivo.

El sistema educativo ha dado varios saltos adelante, con la escolarización infantil, la prolongación de la enseñanza obligatoria, la popularización de las universidades. El avance ha sido fundamental. Pero es necesario reflexionar por qué en las generaciones más jóvenes hay indicios alarmantes de que el aumento en la cantidad de información transmitida no compensa el escaso sentido cívico y el déficit de formación en valores sociales y humanos que a menudo se percibe. A todas luces se da una quiebra en la transmisión cultural, cuando una parte de la gente joven adopta (quizá como un sarampión) la estética, el adorno personal, la gestualidad y las fantasías de la canalla nacional o de importación, cuya imagería circula por los seriales basura de la tele y a través de otros espectáculos y epifanías de prestigio.

Por otro lado, en todas las instituciones, sin excepción, ha de consignarse un incremento gigantesco de la burocracia, que está muy lejos de haber respondido a una regulación más justa o más eficaz de las funciones que les competen. La informatización ha acentuado aún más esta tendencia.

#### **4. Para explicar la evolución de la llamada «cultura popular»**

En términos históricos, lo que los románticos, folcloristas y nacionalistas acuñaron como «cultura popular» se refiere a cierto número de componentes culturales, gestados y conformados en el proceso de la conquista castellana de Andalucía, occidental y oriental. Fraguó en el siglo XVII, bajo el férreo control de la Iglesia y el Estado. Durante los siglos XVIII y XIX, esas formas, en el fondo reforzadoras del antiguo régimen, protagonizadas por las clases bajas y medias, se vieron sometidas al acoso reformador de los ilustrados y liberales, y padecieron la tutela y represión del orden establecido. A lo largo del siglo XX, la modernización las margina cada vez más, sustituyéndolas por otras formas, los restos de su herencia caen en manos del mercado. La mayor parte de lo que pueda pervivir representa fragmentos residuales, a veces en poder de minorías, puede que nada populares.

El resultado de las transformaciones del siglo XX, en lo que, desde ciertos enfoques, se ha considerado cultura popular, desemboca en la disolución de las propiedades o atributos que supuestamente la constituían. En efecto, quizá más que en ninguna otra época se ha quebrado la tradición, o sea, la transmisión intergeneracional; la impronta de los progenitores palidece frente a la de los colegas de la escuela y la calle, y la intrusión de los medios masivos. La oralidad convivencial es suplantada por la nealfabetización ágrafa de la televisión, la radio y los discos, cuya audición ocupa en gran medida el tiempo doméstico. La supuesta incultura ancestral, compatible con la buena educación y la sabiduría de la vida, ha cedido el puesto a nuevas formas de barbarie saturadas de información tecnológica. La espontaneidad creativa autónoma es un ideal piagetiano que sólo dura hasta que se comprueba cómo coloniza nuestra existencia el dominio del mercado, las grandes firmas con su publicidad, y las administraciones del Estado. En cuanto a la idílica ruralidad, la distancia entre los pueblos y las ciudades se ha borrado. En Andalucía, todo aparece urbanizado, en mayor o menor grado, desde las capitales de provincia al pueblecito más humilde, por lo que respecta a los modelos cotidianos de vida y consumo. En fin, la conciencia del proletariado se disipó hace ya tiempo, mientras que la conciencia étnica aún permanece como último bastión del oscurantismo, que impide cobrar conciencia de humanidad y relativizar todas las demás pertenencias.

Se trata de restituir la llamada cultura popular al sistema de la cultura general, normal, y de insertar ésta en el conjunto de los sistemas adaptativos propios de la especie humana; sistemas que evolucionan conforme a las necesidades y azares de la historia.

Las transformaciones que nos afectan *son* las que afectan a la humanidad entera, en un proceso de mundialización mucho más complejo que el de la globalización económica, en el que las interacciones están sometidas a unos mismos resortes y estructuras generales. Ningún sistema social puede sustraerse a la evolución: a las condiciones del entorno práctico; al influjo de lo imaginario sobre la realidad antropológica; a las fluctuaciones, inestabilidades, bifurcaciones, resonancias, propias de todo sistema; a las mutaciones y selección natural y cultural a las que está sometida toda transmisión; a los desequilibrios, conflictos y tensiones que pueden hacer saltar todo el tinglado; a las posibilidades del ser humano de intervenir en el curso de los acontecimientos para la organización de un mundo habitable, interdependiente, desde la escala local a la planetaria. En último término, todos los logros culturales son patrimonio del género

humano, y se difundirán y combinarán cada vez más por todas las poblaciones. La verdadera heterogeneidad cultural es que se da entre un individuo y otro: las diferencias verdaderamente reales residen en el plano de las individualidades.

En el proceso evolutivo, hay una relación funcional entre los caracteres culturales que se transmiten de modo dominante y el sistema de producción. Así, los factores y estructuras culturales de signo vernáculo y convivencial, cuya organización es controlada directamente por los usufructuarios, corresponden a la existencia de modos productivos de autosubsistencia. En cambio, cuando la práctica totalidad de la producción va destinada al mercado -y depende de él-, las realizaciones culturales en general (y entre ellas las que se quieran llamar populares) cambian de naturaleza, pierden su autonomía, y sólo resisten a su extinción transformándose en mercancía. Desaparecen los ámbitos independientes del poder económico y político, que a su vez tejen redes cada día más amplias. Hasta las creaciones tenidas por lo más genuinamente popular resultan inviables sin el mecenazgo o patrocinio de organizaciones públicas o privadas. Pasan a ser, para la mayoría de la gente, bien un objeto de consumo, bien un espectáculo, pagándose por lo uno y por lo otro, por lo que uno mismo ya no produce ni gestiona.

Por lo demás, las diferencias sociales más relevantes existentes entre países, regiones, estratos sociales, que a veces se han aducido como causa del retraso o subdesarrollo, es necesario enfocarlo más bien como efectos del desarrollo occidental, y sus expolios, tal como se ha llevado a cabo durante el último medio milenio. A no ser que suscribamos la especiosa tesis de que la «holgazanería», como fórmula de la cultura andaluza, ha sido la causa del subdesarrollo de Andalucía.

El problema real de la cultura está pasando, cada vez más, a ser el de una civilización mundial, el de una cultura del hombre, una política del hombre, una economía para el hombre, armonizables además con las condiciones ecológicas de la Tierra. Existe una relación más inmediata de lo que pensamos entre el modo de vida cotidiano, popular -si quieren- y los grandes problemas mundiales. Lo que afecta a la vida cotidiana está pasando a depender cada día más de las condiciones globales del planeta y de la sostenibilidad del sistema tecnocológico, tecnoeconómico y sociopolítico que se organice. Los ecosistemas dependen de la biosfera, que depende de ellos. El futuro de los sistemas culturales particulares depende de la creación de las condiciones generales de una civilización mundial, que a su vez depende de los logros culturales particulares que sean universalizables. En último análisis, convergen en una misma problemática los intereses vitales de las culturas tradicionales y los de la civilización humana en ciernes. Los problemas de la superpoblación y las migraciones, la escasez de alimentos y de agua dulce, la contaminación, el efecto invernadero y el cambio climático, el agotamiento de los recursos energéticos y minerales, la desertificación, el peligro de catástrofes atómicas, son ya algo popular y van a seguir siéndolo. Las respuestas culturales, los nuevos patrones de organización y pensamiento que es necesario crear, deberán ser compatibles con las adaptaciones locales tanto como con la universalidad concreta.

A la vista de toda la evolución evocada, cabe afirmar que la llamada cultura popular, tal como aún pervivía hace un siglo, ha ido agonizando a lo largo de la centuria. Concebida al modo romántico, la «cultura popular» ha muerto, y sólo subsiste como embalsamada gracias a la taxidermia de los etnicistas, acaso exhibida como el cuerpo incorrupto de algún santo, popular por supuesto. Sus reliquias son capitalizadas y puestas en valor por tirios y troyanos, y ofrecidas como espectáculo exótico o mercancía a la entusiasta clientela del lugar y a visitantes de toda laya, turistas crédulos y devotos peregrinos. Lo popular se ha convertido, tal vez pervertido, en reclamo comercial y bandera política. Si a principios de siglo se hallaba bajo la férula de los caciques y el clero, y daba pábulo a las ensoñaciones de los nacionalistas, hoy está, casi en su totalidad, en manos del mercado nacional e internacional, y bajo el mecenazgo o la tolerancia

represiva del poder político en sus diferentes niveles, cualquiera que sea su signo. Se ha consumado un proceso de politización y mercantilización que levantan acta de su inexistencia como algo distinto. Esto significa que, si la noción de cultura popular, base de la «identidad étnica», se ha disuelto, entonces toda teorización del nacionalismo étnico se ha quedado sin fundamento.

Si todavía nos empeñáramos en mitificar y folclorizar la denominada «cultura popular», de ella cabe decir que el proceso secular culmina hoy en las políticas de su puesta en valor como atracción turística, abarcando cada vez un escenario mayor. La idealización suprema de esa puesta en valor estriba en una Andalucía convertida toda entera en parque temático -en Isla Mágica- de sí misma, acaso para reforzar la identidad de los nativos y, entrópicamente, para disfrute de los forasteros, mientras éstos sigan gozando de venir por aquí a dejar sus divisas y sus aburrimientos.

## Bibliografía

Acosta Sánchez, José

1978 *Andalucía. Reconstrucción de una identidad y la lucha contra el centralismo*. Barcelona, Anagrama.

1979 *Historia y cultura del pueblo andaluz*. Barcelona, Anagrama.

Afán de Rivera, Antonio Joaquín

1885 *Fiestas populares de Granada*. Granada, Albaida, 1987.

Al-Axan, Enmanuel

s.f. *Hacia un nuevo ideal andaluz* (sin pie de imprenta).

Bonte, Pierre (y Michael Izard) (coord.)

1991 *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid, Akal, 1996.

Brandes, Stanley H.

1980 *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Madrid, Taurus, 1991.

Brenan, Gerald

1974 *Al sur de Granada*. Madrid, Siglo XXI.

Briones Gómez, Rafael

1999 *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Madrid, Ministerio de Educación y Cultura.

Brisset Martín, Demetrio E.

1988 *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación Provincial.

Checa Olmos, Francisco

1995 *Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete. Una monografía antropológica sobre Lanteira (Granada), 1890-1960*. Granada, Universidad de Granada / Fundación Machado.

Cobos Ruiz de Adana (y Francisco Luque Baena)

1990 *Exvotos de Córdoba*. Córdoba, Diputación Provincial / Fundación Machado.

Corbin, John R. (y Mary P. Corbin)

1984 *Compromising relations. Kith, kin and class in Andalusia*. Londres, Gower.

1985 *Urbane though. Culture and class in an andalusian city*. London, Gower.

Córdoba Montoya, Pierre (y Jean-P. Étienvre)

- 1990 *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada, Universidad de Granada / Casa de Velázquez.
- Domínguez Ortiz, Antonio  
1980 «Introducción general», *Historia de Andalucía, I*. Barcelona, Cupsa-Planeta, 10-13.
- Garrido Atienza, Miguel  
1889 *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus*. (Edición facsímil con un estudio preliminar de José A. González Alcantud). Granada, Universidad de Granada, 1990.
- Gilmore, David D.  
1980 *The people of the plain. Class and community in Lower Andalusia*. New York, Columbia University Press.
- Gómez García, Pedro  
1991 *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Granada, Universidad de Granada.
- Gómez García, Pedro (coord.)  
1992 *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada, Universidad de Granada.  
1997 *El curanderismo entre nosotros*. Granada, Universidad de Granada.
- González Alcantud, José Antonio  
1990 *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael. Etnología e historia oral*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses.  
1993 *Agresión y rito. Y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada, Diputación Provincial.
- Gran Enciclopedia...  
1979 *Gran Enciclopedia de Andalucía*. Sevilla, Promociones Culturales Andaluzas.
- Gras, Christian  
1979 *Regiones y autonomías en Europa occidental desde 1918. Carácter étnico, regionalismo y subnacionalismo*. Granada, Instituto de Desarrollo Regional.
- Infante, Blas  
1915 *El ideal andaluz*, Madrid, Tucar, 1976.
- Limón Delgado, Antonio  
1981 *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Sevilla, Diputación Provincial.  
1982 *La artesanía rural. Reflexiones sobre el cambio cultural*. Madrid, Editora Nacional.  
1988 *Andalucía, ¿tradición o cambio?* Sevilla, Algaida.
- Luque Baena, Enrique  
1974 *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur*. Madrid, Tecnos.  
1985 *Del conocimiento antropológico*. Madrid, Siglo XXI / CIS.  
1996 *Antropología política. Ensayos críticos*. Barcelona, Ariel.
- Mandly Robles, Antonio (y otros)  
1977 *Costa del Sol. Retrato de unos colonizados*. Madrid, Campo Abierto.
- Molina García, Pedro (y Danielle Povansal)  
1989 *Campo de Níjar. Cortijeros y areneros*. Almería, Diputación Provincial.  
1991 *Etnología de Andalucía oriental*. Barcelona, Anthropos.
- Moreno Navarro, Isidoro  
1972 *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid, Siglo XXI.  
1980 «Sobre 'lo andaluz' y la identidad andaluza», *Hacia una Andalucía libre*, Sevilla, Edicusa, 212 y ss.  
1981a «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868-1890)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, págs. 233-251.  
1981b «La nueva búsqueda de la identidad (1910-1936)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, págs. 253-273.

1981c «Hacia una generalización de la conciencia de identidad (1936-1981)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, págs. 275-298.

1981d «Rechazo de la dependencia y afirmación de la identidad: las bases del nacionalismo andaluz», *I Jornadas de estudios socioeconómicos de las Comunidades Autónomas*, Sevilla, tomo III: 87 y ss.

1982 *La semana santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, Ayuntamiento, 1986.

1985 *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

Navarro Alcalá-Zamora, Pío

1979 *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Ortega Gasset, José

1927 «Teoría de Andalucía», *Obras completas*. Tomo VI. Madrid, Revista de Occidente, 1952, págs. 111 y ss. (Un anticipo de esta teoría había sido el artículo «Para un libro no escrito», *Obras completas*. Tomo III.

Pérez Casas, Ángel

1975 *Estudio etnológico de los gitanos de Granada*. Resumen de tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.

1979 *Gitanos andaluces*. París, Arthaud.

Pitt-Rivers, Julian A.

1954 *Los hombres de la Sierra*. Barcelona, Grijalbo, 1971.

1977 *Antropología del honor, o política de los sexos*. Barcelona, Crítica.

Riaza, Fernando

1982 *Crítica de la identidad andaluza*. Granada, Instituto de Desarrollo Regional.

Rodríguez Becerra, Salvador

1973 *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Sevilla, Universidad.

1982 *Exvotos de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura.

1985 *Las fiestas de Andalucía*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

---

*Demófilo*, nº 33/34, 2000: 11-29.

---