

TRES LECTURAS PREVIAS AL ABORDAJE DE UN PROGRAMA DE HISTORIA MODERNA

emiliosola@archivodelafrontera.com

Colección: Bibliografía: Notas de lectura

Fecha de Publicación: 27/01/2014

Número de páginas: 14

I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.
Más documentos disponibles en www.archivodelafrontera.com



Licencia Reconocimiento – No Comercial 3.0 Unported.

El material creado por un artista puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial.



El Archivo de la Frontera es un proyecto del
**Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias
Sociales (CEDCS)**, bajo la dirección del Dr. Emilio
Sola, con la colaboración tecnológica de **Alma
Comunicación Creativa**.

www.cedcs.org
info@cedcs.org
contacta@archivodelafrontera.com

www.miramistrabajos.com

TRES LECTURAS PREVIAS AL ABORDAJE DE UN PROGRAMA DE HISTORIA MODERNA

Tengo un juego de apuntes que he ido construyendo curso a curso y que ahora ya tengo algo abandonado, que podéis consultar en este enlace:
<http://sola.archivodelafrontera.com/apuntes.htm>

De ahí os extraigo esta recomendación de tres títulos básicos que os pasaré a glosar y a presentar con algunos de sus fragmentos, como reseña:

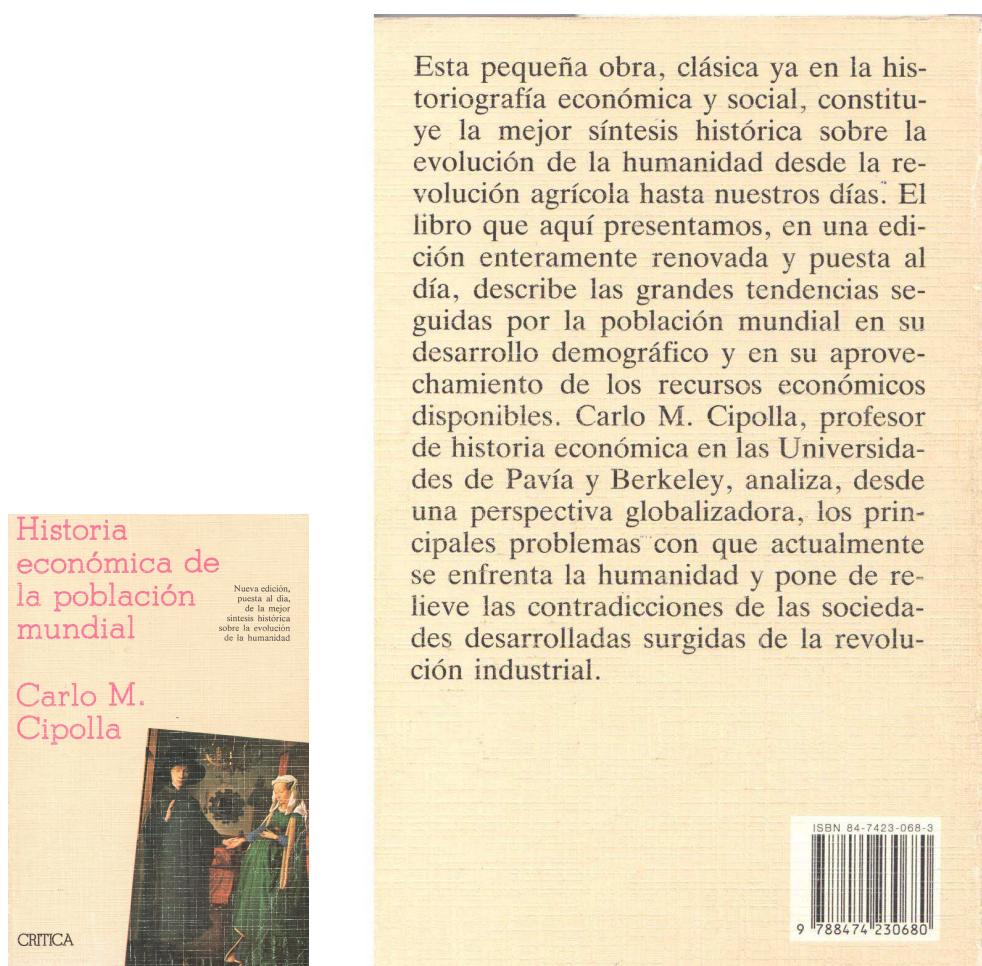
“Pero hay otras lecturas breves que os quería recomendar. El libro de Carlo M^a Cipolla: Historia económica de la población mundial, muy reeditado, así como aquella broma para historiadores que era el Allegro ma non troppo, que ha editado Crítica y en el que bromea con la obsesión por el cuantitativismo y algunos vicios interpretativos posibles.

Son títulos que no responden en concreto a ningún "tema" del programa, pero ayudan a comprenderlos todos mejor. O sea, varita mágica.

Es el caso del libro de Piero Camporesi, El pan salvaje, creo que difícil de encontrar, sobre el hambre en la sociedad preindustrial, de esos textos que intuyes que están poniendo las cosas en su lugar.

Dejo para ir presentándoos en clase algunos otros títulos que debéis conocer al terminar el curso, y en concreto... Peter Burke: La cultura popular en la Europa moderna, al fin traducido por Alianza ed. (Madrid, 1990), aunque ya es de 1978.”

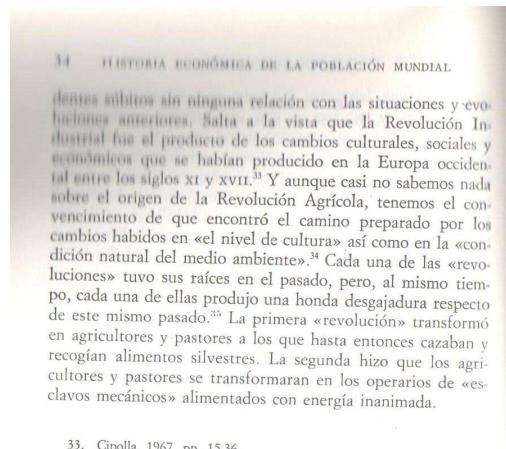
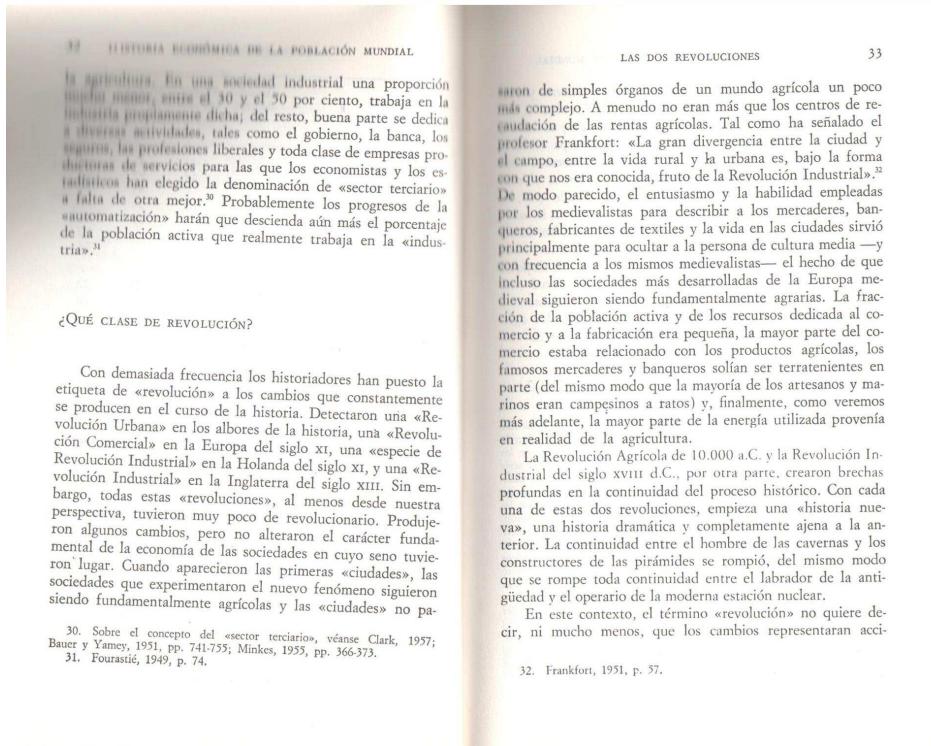
Esos son los tres títulos – varita mágica – que os presento a continuación, para animaros a abordarlos como lectura.



Este es el título primero, y este es su índice:

ÍNDICE	
Prefacios	9
Agradecimiento	13
Capítulo 1. — <i>Las dos revoluciones</i>	15
La Revolución Agrícola	16
La Revolución Industrial	29
¿Qué clase de revolución?	32
Capítulo 2. — <i>Las fuentes de energía</i>	35
La conversión de la energía	38
La Revolución Agrícola	45
La Revolución Industrial	57
Capítulo 3. — <i>Producción y consumo</i>	75
La sociedad agrícola	76
La sociedad industrial	79
Capítulo 4. — <i>Natalidad y mortalidad</i>	93
La sociedad primitiva	93
Las sociedades agrícolas	96
La Revolución Industrial	101
Nivelación de los índices de natalidad y mortalidad	111
Capítulo 5. — <i>¿Cuánta gente?</i>	121
El crecimiento demográfico y los niveles de vida	121
La Revolución Agrícola	126
El exodo europeo	131
La alimentación de las nuevas bocas	135
¿Cuánta gente?	137
Capítulo 6. — <i>Una época de transición</i>	141
¿Hasta dónde podemos llegar?	143
El pasado biológico del hombre	145
¿Calidad o cantidad?	148
Bibliografía	153
Índice de figuras	169
Índice de tablas	171
Índice alfabético	173

De él os recojo un fragmento de tres páginas para que veáis de qué va y os anime a ese abordaje, que es de lo que se trata:



Y, finalmente, una gráfica muy sencilla y significativa que impresiona aún:

130 HISTORIA ECONÓMICA DE LA POBLACIÓN MUNDIAL

ciente y la difusión de técnicas agrícolas avanzadas y nuevas clases de cultivos en las diversas zonas agrícolas y en los productos de los últimos cazadores paleolíticos (especialmente en las Américas y Australia). De hecho, hay claros indicios de que la especie humana todavía se hallaba en expansión. Es probable que entre 1650 y 1750 la población mundial creciera a razón de un 0,3-0,4 por ciento anual.⁶

LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Entonces vino la Revolución Industrial y se produjo la explosión demográfica. Una vez más el aumento de la población

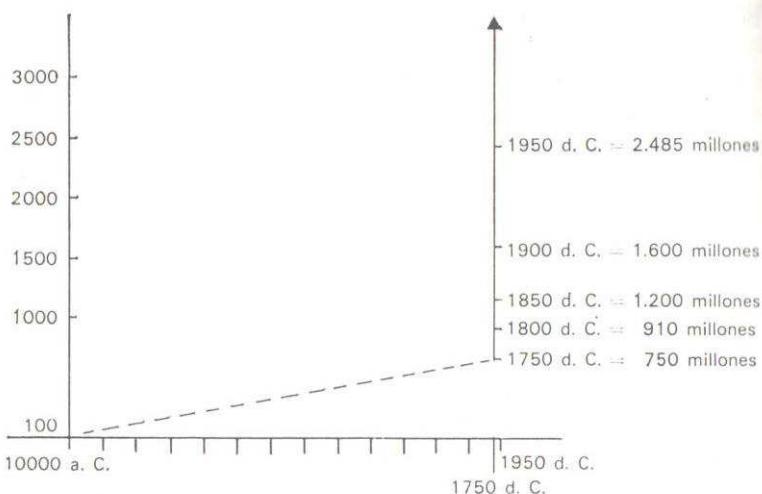
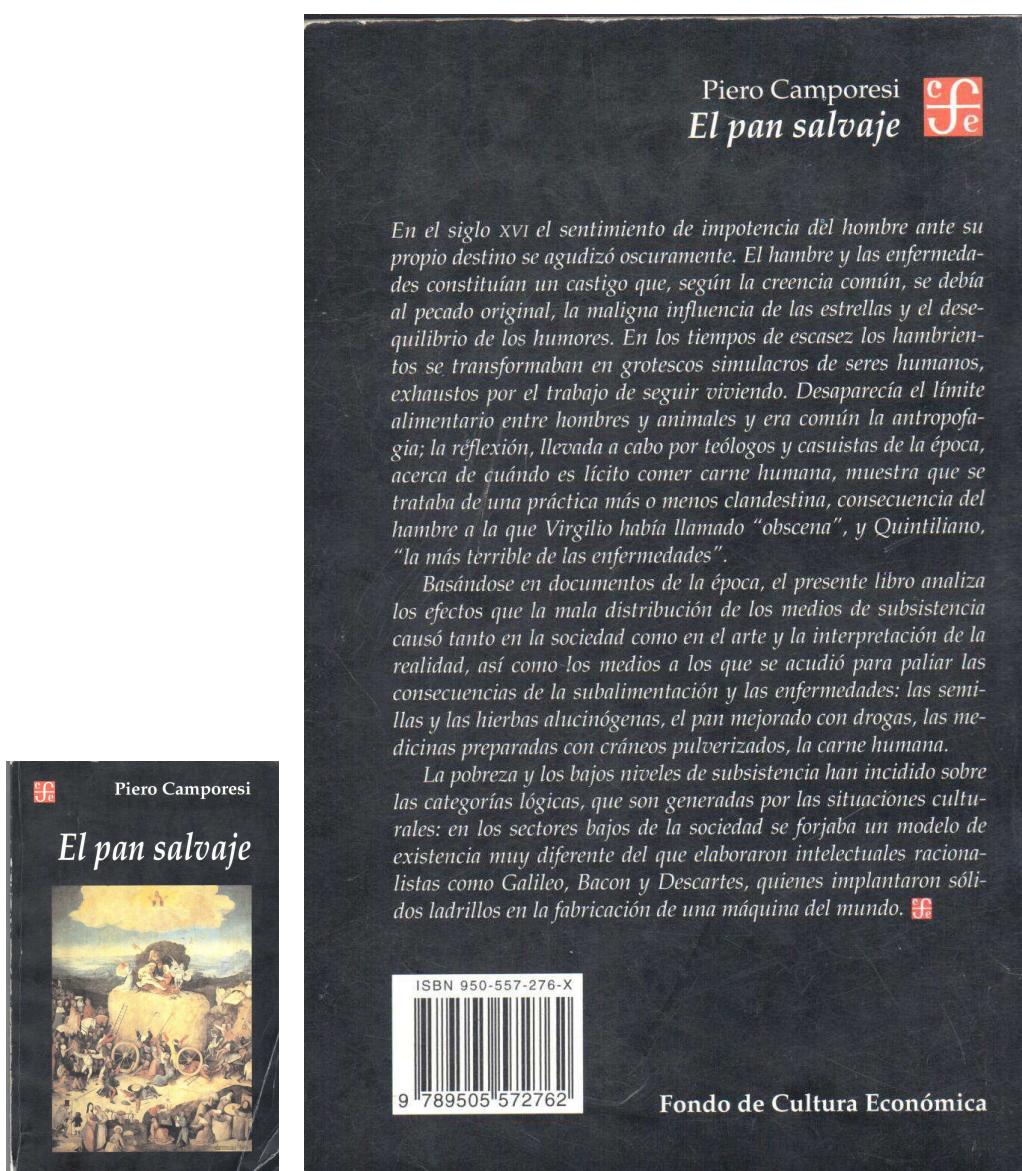


FIGURA 18
El crecimiento de la población humana mundial

6. UN, 1953, p. 12. Para el notable crecimiento de la población china de 1680 a 1775, véase Ping-Ti Ho, 1959, pp. 266-270.

A quien le guste este título mínimo de Cipolla, que busque el de *Allegro ma non troppo*, que seguro que le divertirá.



Este es el segundo título recomendado. Y este es su índice:

<p style="text-align: center;">ÍNDICE</p> <p>Introducción 9</p> <p>I. La "miserable enfermedad" 23</p> <p>II. El pan fugitivo 37</p> <p>III. Cambalismo sagrado y profano 45</p> <p>IV. "...Y se van por el mundo tomando el mal camino" 69</p> <p>V. "Se pudrieron en su propio excremento" 79</p> <p>VI. "El mundo patas arriba" 99</p> <p>VII. La "carestía de la vida" y los "tiempos de la sospecha" 109</p> <p>VIII. El tiempo de noche 117</p> <p>IX. Batallas rituales y furores populares 133</p> <p>X. "Medicina pauperum" 139</p> <p>XI. "Estrechez de bolsa" 149</p> <p>XII. Vértigos colectivos 155</p> <p>XIII. Sueños hiperbólicos 169</p> <p>XIV. Paraísos artificiales 177</p> <p>XV. El pan de amapolas 189</p> <p>XVI. La "voluble y vermicular colonia" 195</p>	<p style="text-align: center;">246 EL PAN SALVAJE</p> <p>XVII. Pútridos vermes y sórdidos caracoles 211</p> <p>XVIII. Una ciudad de momias 223</p> <p>XIX. El triunfo de la pobreza 229</p> <p>Índice de nombres 239</p>
---	--

No os recojo ningún fragmento del libro de Camporesi, pero sí tres páginas de un viejo libro mío que se titulaba así:



En ese libro lo utilicé para un capítulo en el que glosaba el hambre en la sociedad mediterránea de la época de Cervantes para comprender una figura popular compleja y difícil, la del muladí/renegado. Os recojo ese texto breve, en el que juego con las citas de Camporesi, aunque de otra edición diferente de la que aquí os presento del FCE.

UN MEDITERRÁNEO DE PIRATAS

bía; Cide Hamete estaba condenado a emigrar de la Mancha a Berbería, sin duda. Un autor tunecino, siguiendo el hilo lógico de la ficción cervantina, lo presenta emigrado a Túnez en los años claves del enfrentamiento entre Carlos V y los turcos de Barbería, en el arranque de una deliciosa novela corta cuyo protagonista es un niño negro esclavo cuyo primer amo es precisamente alquimista²⁶, nuestro Cide Hamete. Nuevamente, ficción verosímil; pero es otro asunto el que nos interesa aquí.

:

2. SOBRE «LA HAMBRE DEL ESTÓMAGO»,
EL «PAN SALVAJE» Y LA FIGURA
DEL HOMBRE POBRE QUE RENIEGA
DE SU FE RELIGIOSA

Cide Hamete, como don Miguel, era pobre. En un momento le hace jurar «que por Mahoma diera... la mejor almidofa de dos que tenía»²⁷. Y en su boca pone el más amargo discurso sobre la pobreza, la de «la hambre del estómago», de su reflexión novelada: «Aquí exclamó Benengeli, y escribiendo dijo: ¡Oh pobreza, pobreza! ¡No sé yo con qué razón se movió aquel gran poeta cordobés (Juan de Mena) a llamarle “Dádiva santa desagradecida”! Yo, aunque moro, bien sé, por la comunicación que he tenido con cristianos, que la santidad consiste en la caridad, humildad, fe, obediencia y pobreza; pero con todo eso digo que ha de tener mucho de Dios el que se viniese a contentar con ser pobre, si no es de aquel modo de pobreza de quien dice uno de sus mayores santos: “Tened todas las cosas como si no las tuviésemos”; y a esto llaman pobreza de espíritu; pero tú, segunda pobreza —que eres la de la que yo hablo—, ¿por quéquieres estrellarte con los hidalgos y bien nacidos más que con otra gente? ¿Por qué los obligas a dar pantalía a los zapatos, y a que los bo-

LA FIGURA DEL RENEGADO

tones de sus ropillas unos sean de seda, otros de cerdas y otros de vidrio? ¿Por qué de sus cuellos, por la mayor parte, han de ser siempre escarolados y no abiertos con moldes?... ¡Miserable el bien nacido que va dando pistas a su honra espantadiza, y piensa que desde una legua se le descubre el remiendo del zapato, el que desde una legua se le descubre el remiendo del zapato, el trasdutor del sombrero, la hilaza del herreruelo y la hambre del estómago!»²⁸.

Con hábiles circunloquios y recursos retóricos Cervantes ha conseguido introducir el gran asunto que pudiera explicarlo todo o casi todo, el de «la hambre del estómago». Una vez más Cervantes reflexiona como genial conocedor de un asunto clave y de sus consecuencias; uno de los resultados más brillantes de esa reflexión, el prodigio de *Rinconete y Cortadillo*, realísima excursión al fondo de la miseria material y su lógica compañera, la peculiar moral del pícaro que él es capaz de abordar con dureza y amor. No demasiado alejada de esa visión cervantina del pícaro, aunque con matices, será su visión del renegado en Berbería.

No es un dato secundario o de importancia menor, sino todo lo contrario, prioritario incluso, el asunto del hambre y la pobreza en la sociedad preindustrial, en el siglo XVI en concreto. La historiografía inglesa ya lo estudió con detenimiento y Ch. Hill presta especial atención a las «poor laws» o leyes de pobres en sus trabajos sobre Inglaterra moderna²⁹, en cierta manera modelicios. Pero es después de la lectura de un estudio espléndido de Piero Camporesi ya citado, *El pan salvaje*³⁰, cuando uno se da cuenta de la magnitud del problema y de su abrumadora incidencia en la vida cotidiana de los habitantes del campo y de la ciudad de los tiempos modernos. No quisiera pasarme demasiado en estas consideraciones, pero el propio libro de Camporesi da pie a las más fantásticas e inconcebibles posibilidades de elucidación, hasta la inquietante hipótesis de una masa social profundamente desequilibrada —para un observador actual—, en la que «pobreza y locura acaban coincidiendo»³¹ y en la que

²⁶ Basi Jrayyef, *Barg el-Lil*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1982.

²⁷ *Quijote*, II, 48.

274

²⁸ *Ibidem*, II, 44.

²⁹ Por ejemplo, en *El siglo de la Revolución*, Ayuso, Madrid, 1972, pp. 35 ss.

³⁰ P. Camporesi, *El pan salvaje*, Mondibérica, Madrid, 1986.

³¹ *Ibidem*, p. 85.

275

| 7 |

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

la medida del tiempo acaba confundiéndose con la del espacio: «año de la cosecha» / «año del hambre»³². Utilizando fuentes literarias en lugar de las tradicionales utilizadas por los historiadores —que un día cercano han de confluir sin duda, lo que sería muy beneficioso—, Camporesi piensa que el «drama cotidiano» escapa a la historiografía cuantitativa y que «la reconstrucción desde el interior, “a parte subjecti”, de la jornada del pobre entra más en el ámbito de la invención literaria que de la perspectiva de la historia social»³³. Desde el capítulo primero aborda ya la «miserable enfermedad» que es el hambre³⁴ y hasta la cruda realidad de la antropofagia³⁵. «El hambre..., (miserable enfermedad)... (era) aliada de las enfermedades epidémicas, propias de las sociedades que habían llegado a la etapa de la organización estatal, y que sin embargo dejaban de un modo irresponsable que se degradaran vastas áreas humanas, superpobladas y pobres»³⁶.

Resalta también Camporesi la oposición entre la visión del mundo de los pobres y de las élites de «clérigos» y «literatos», casi contraposición caos/orden, y de las utopías populares, como la del país de Jauja, de «mundus inversus», hasta afirmar rotundo los daños fisiológicos irreparables causados en la «cultura de la pobreza»³⁷. El brillante Renacimiento habría que revisarlo profundamente: «La “douceur de vivre” —utilizando Camporesi aquí un término de Le Roy Ladurie, notable historiador francés que abordara temas similares de lo que se pudiera llamar historia de las mentalidades— del antiguo régimen es un mito del que gozan sólo unos pocos aristócratas privilegiados, o los “tontos del pueblo”, tocados afortunadamente por el triste privilegio de la demencia, el único accesible a los miserables»³⁸.

El amplísimo abanico de puntos tratados por Camporesi, no pocos de ellos inquietantes aún hoy día, y sin querer ser exahus-

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 63.

³⁴ *Ibidem*, p. 21.

³⁵ *Ibidem*, pp. 21-22.

³⁶ *Ibidem*, p. 27.

³⁷ *Ibidem*, pp. 82-84.

³⁸ *Ibidem*, p. 109.

tivo, es admirable: el temor ante la peste, tan mortífero como la peste misma³⁹, el tiempo de la noche, «tiempo demonizado», de aquelarres y orgías campesinas⁴⁰, la medicina de pobres, sólo de hierbas, y el odio al panadero, similar al odio a los usureros y aduaneros⁴¹, el camaleón, comedor de aire, como ejemplo emblemático, y el cicatrido⁴², la obsesión por la sangre/vida, los licántropos y los cementerios, pues «el espíritu infecto desea cosas semejantes a él»⁴³, el vallico como drogador⁴⁴, la lombriz intestinal como demonio y causa de enfermedad a la que había que procurar no molestar y hasta cuidar⁴⁵, el «ars combinatoria» y las ensaladas⁴⁶, hasta llegar al «pan de adormidera» del capítulo quince, ampliamente glosado en la introducción, pan con drogas como semilla de amapolas, «el pan trucado y drogado», que «permítan el paso de una condición humana en los umbrales de la viabilidad, a una dimensión enajenante y paranoide... no tanto programada desde arriba (como a veces podría pensarse), sino más bien deseada y procurada por las propias plebes, extremadas por las enfermedades, el hambre, los terrores nocturnos y las obsesiones diurnas»⁴⁷. En aquella sociedad «febril e insomne»⁴⁸, obsesionada con una «farmacología mágica»⁴⁹, «da santa y la brujía (una santa, a su manera, de otra índole) reflejaban las dos caras equívocas, el derecho y el revés de una misma tendencia neurótica al desapego de la realidad, al viaje a lo imaginario y al salto hacia lo visionario»⁵⁰. «De la primera infancia a la vejez dominaba, soberana, la narcosis»⁵¹. Y todo ello, en el marco de una sociedad violenta, en el inicio del mundo colo-

³⁹ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁴¹ *Ibidem*, p. 114.

⁴² *Ibidem*, p. 127.

⁴³ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 136.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 179.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 164.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

nada nuevo a lo relatado por Antonio de Sosa para el siglo XVI, sí relata una breve biografía de uno de los escasos renegados de linaje ilustre, «hijos de buena sangre, en que miran mucho aquellos infieles para dar puestos a estos desdichados»⁵². La reproducido con amplitud dada la rareza de este tipo de renegados; los cautivos de familia ilustre eran normalmente muy apreciados por su rescate elevado y fácil de cobrar y era más difícil que se les forzara a renegar con la esperanza que tenían ambas partes, amo y esclavo, de una próxima posibilidad de rescate por parte de los sujetos.

«Hubo en Argel un rey, o bajá, que es lo mismo, que lo fue más de doce años, llamado Xananga el Galán, porque lo fue en extremo en sus mocedades; es muy sabida la historia de su fortuna, o de su desdicha, pues fue a parar donde se arrojase al mayor precipicio de negar la fe católica en que se había criado, y lo ilustre y generoso de su sangre, que era la mejor de España... Pasando con un gobierno a las Indias, lo cautivaron; a pocos días, renegó, llevado de la fortuna y libertad con que allí se vive, si bien con buenos procedimientos hijos de su buena sangre, en que miran mucho aquellos infieles para dar puestos a estos desdichados; tuvo allí muchos, hasta el supremo, que es de bajá, en que conservó el tiempo que he referido el Gran Turco, a quien tenía bien apoyado con dádivas y regalos... Mucho bien hizo a los católicos en público y en secreto...»⁵³; en la redención de cautivos del años 1662, por ejemplo, se había rescatado a una pareja de cautivos casados para que pudieran vivir juntos; murió a los ochenta años, según Losada, con mestras de arrepentimiento y de querer confesarse; al no tener descendencia, sus bienes, de acuerdo con las leyes argelinas de transmisión hereditaria, pasaron al «Duan» (Diwan, o consejo corporativista militar, vagamente equivalente a los parlamentos europeos). Más adelante, Losada cita otro caso de interés en este sentido, el de un caballero de alto rescate al que no dejaron renegar para no perder el cobro de dicho rescate⁵⁴.

⁵² Gabriel Gómez de Losada, *Escuela de Trabajos*, en cuatro libros dividida..., Madrid, 1670, Libro I, cap. 12, p. 36.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, I, 29, p. 89.

cial, «Precisamente las épocas que han tenido horror a la “barbarie” de los “primitivos” han sido desmesuradamente sanguinarias»⁵⁵ y, citando el abate Reynal, «el hombre civilizado roba a su semejante para vivir, el salvaje mata para comer»⁵⁶.

Aunque el tremendo cuadro perfilado por Camporesi se ciñe en particular a regiones muy concretas italianas, es perfectamente trasponible a aquella Europa mediterránea del momento, y también a aquella Berbería aislada por las tensiones de muy dispares grupos enfrentados y endémicas operaciones militares. Un airado Jeredín Barbarroja revolviéndose con inusitada crueldad contra todos los cautivos españoles que habían participado en la campaña en la que había muerto su hermano Aruch en Trecén en entraría dentro de aquella «normalidad», sin duda. Y en ese contexto de «delirios mentales colectivos» o «trances masivos»⁵⁷, de clara contraposición entre una visión del mundo distorsionada de las masas y una visión racionalizada de «científicos» y sabios, la figura del renegado no es más que una singularidad comprensible y casi anecdótica. Es curioso y sintomático que el molinero friulano Menocchio, emocionante personaje estudiado a fondo por Carlo Ginzburg, con su obsesión heterodoxa que le lleva a enfrentarse abiertamente con la Inquisición italiana en aras de su libertad de pensar el mundo como él quería y a ser condenado a muerte, tuviera entre sus lecturas «un libro, que a falta de otra identificación... un testigo supone es el Corán (del cual se publicó en 1547 una traducción italiana en Venecia)»⁵⁸.

La procedencia misma de los renegados, salvo raras excepciones de origen humilde, haría más emotiva y comprensible su figura. Un libro singular escrito sobre la realidad argelina moderna es el de Gabriel Gómez de Losada, *Escuela de Trabajos*...; aunque del siglo XVII, pues aparece en Madrid en 1670, y de poco interés para el período que estamos exponiendo pues no aporta

⁵⁵ *Ibidem*, p. 50.

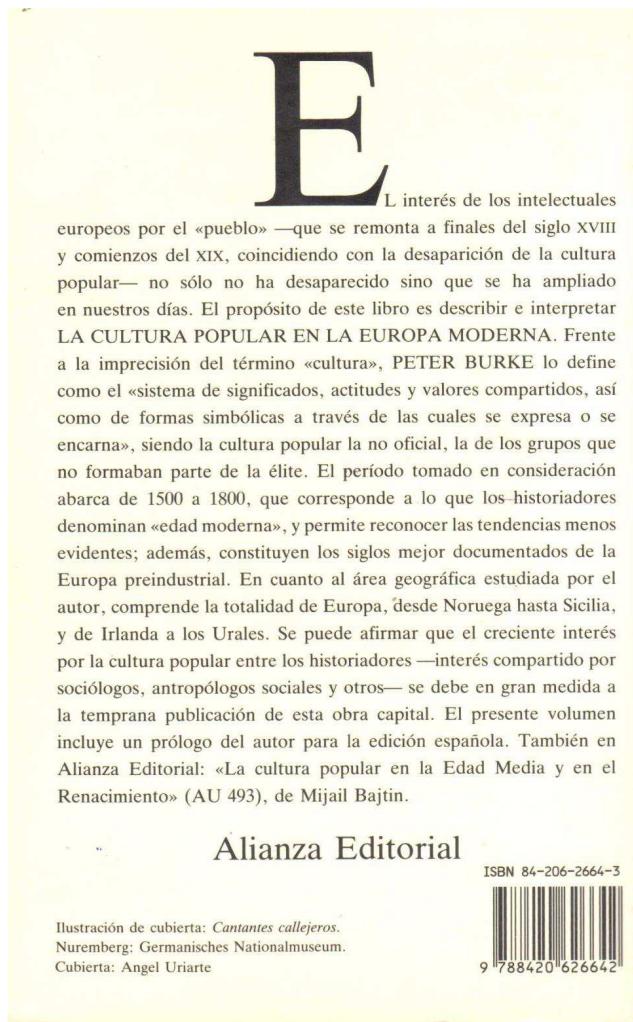
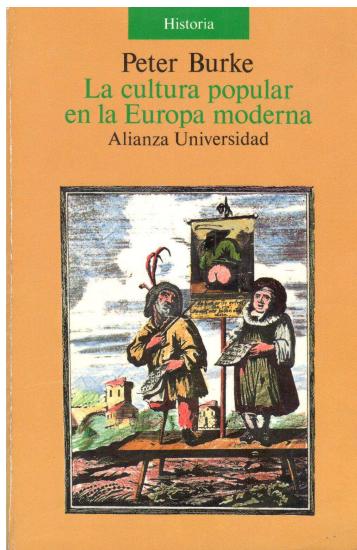
⁵⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁵⁸ C. Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Muchnick Ed., Barcelona, 1981, p. 68.

Y eso es todo sobre el libro de Camporesi. Os animo a buscarlo y leerlo, que no os defraudará.

Este es el tercer título:



Y este su índice:

Lista de ilustraciones.....	12
Agradecimientos.....	13
Nota.....	16
Introducción a la edición española.....	17
Prólogo	29
Primera parte. EN BUSCA DE LA CULTURA POPULAR	33
1. El descubrimiento del pueblo	35
2. Unidad y diversidad en la cultura popular	61
<i>Las clases altas y la «pequeña tradición».....</i>	61
<i>Variedades de la cultura popular: el campo</i>	68
<i>Variedades de la cultura popular: las ciudades.....</i>	77
<i>Los vagabundos.....</i>	85
<i>Variaciones religiosas y regionales</i>	92
3. Un filón inaccesible	114
<i>Los intermediarios</i>	115
<i>Aproximaciones indirectas a la cultura popular</i>	129
Segunda parte. ESTRUCTURAS DE LA CULTURA POPULAR	143

10	Indice
4. La transmisión de la cultura popular.....	145
<i>Los profesionales</i>	146
<i>Los aficionados</i>	158
<i>Los escenarios</i>	167
<i>Tradición y creatividad</i>	173
5. Las formas tradicionales.....	177
<i>Los géneros</i>	177
<i>Temas y variaciones</i>	188
<i>El método de composición</i>	203
6. Héroes, malvados y bufones.....	219
<i>Prototipos y variaciones</i>	220
<i>Actitudes y valores populares</i>	246
7. El mundo del carnaval.....	257
<i>Mitos y rituales</i>	257
<i>El carnaval</i>	262
<i>El mundo al revés</i>	267
<i>La carnavalesca</i>	274
<i>¡Carnaval o protesta social!</i>	284
TERCERA PARTE: CAMBIOS EN LA CULTURA POPULAR	293
8. El triunfo de la cuestión: la reforma de la cultura popular.	295
<i>La primera fase de la reforma, 1500-1650</i>	295
<i>La cultura de la plácida</i>	316
<i>La segunda fase de la reforma, 1650-1800</i>	331
9. Cultura popular y cambio social.....	343
<i>La revolución comercial</i>	343
<i>Los usos de la educación</i>	350
<i>La política y el pueblo</i>	362
<i>La renuncia de las clases altas</i>	376
<i>De la renuncia al descubrimiento</i>	390
Apéndice I. El descubrimiento del pueblo: estudios y antologías escogidas, 1760-1846	397
Apéndice II. Publicaciones escogidas ilustrativas de la reforma de la cultura popular, 1495-1664	399
Bibliografía.....	401
Bibliografía complementaria.....	423
Indice analítico.....	431

LISTA DE ILUSTRACIONES

1. *Cantantes callejeros.* (Alemán, s. XVII.)
2. *Vendedor de gacetas.* (Alemán, s. XVI.)
3. Georges de La Tour, *El organillero.* (Comienzos del s. XVII.)
4. *Skomorokhi en Ladoga, en 1634.*
5. *Charlatanes en la plaza de San Marcos.* (Venecia, 1609.)
6. *Charlatanes en París.* (Comienzos del s. XVII. París.)
7. *El rey Karol y Ogier el Danés.* (Arcón pintado. Oslo.)
8. *Campesino noruego y su familia.* (Oslo, 1699.)
9. *El crédito ha muerto.* (París, 1657.)
10. *Los ratones entierran al gato.* (Grabado satírico ruso, c. de 1725.)
- 11-12. *Medalla del almirante Vernon.* (Londres, 1739.)
13. *Carlos XII.*, panel pintado por Gustaf Reuter (Estocolmo, 1746).
14. *Los cuatro hijos de Aymon.* (Detalle de un cuadro holandés del s. XVII. Londres.)
15. Portada de un libro de cuentos. (Amsterdam, 1602.)
16. *Músicos disfrazados de judíos.* (Venecia, 1642.)
17. *El mundo al revés.* (Balada satírica francesa del s. XVIII.)
18. *Plató político* (c. 1790. Nevers).
- 19-20. *Grabados políticos*, por André Basset (París, 1789).

11

Os recojo de este título – y espero que Alianza Editorial no se enfade, pues es una operación para animaros a ir al libro y consultarla en su totalidad – la introducción a la edición española, que tardó en aparecer más de diez años.

NOTA

INTRODUCCION A LA EDICION ESPAÑOLA

Un libro de estas características está, inevitablemente, repleto de nombres y términos técnicos. En el índice analítico el lector puede encontrar breves biografías de las personas mencionadas en el texto y un glosario de términos. Muchas de las referencias incluidas en las notas han sido transcritas de forma abreviada. Los datos completos han sido recogidos en la bibliografía final. Mientras no se indique lo contrario, las traducciones de los textos de época han sido realizadas por mí.

Desde que este libro fue publicado hace ya una década, la investigación sobre la cultura popular ha pasado a ser un tema de máximo interés, tal y como se pone de manifiesto en la bibliografía complementaria. De hecho, desde el año de su edición han ido apareciendo valiosas contribuciones a los aspectos que se discuten en cada uno de los capítulos de este libro¹.

En primer lugar, se han dedicado a casi todos los países europeos un considerable número de nuevos estudios. En el caso de España, por ejemplo, estas investigaciones incluyen el trabajo de William Christian sobre la religión popular, o como él prefiere denominarla, la religión «local», los de Jaime Contreras, Jean-Pierre de Dieu, Ricardo García Cárcel y otros autores sobre las pesquisas que la Inquisición realizó en torno a las creencias populares, o la reinterpretación de la obra de Goya llevada a cabo por Jutta Held, además de

¹ Sobre el cap. 1, por ejemplo, Hobsbawm y Ranger (1983); sobre el cap. 2, Arantes (1981); sobre el 3, Allegra (1981); sobre el 4, Clark (1983); sobre el 5, Stallybrass y White (1986); sobre el 7, Kinser (1983); sobre el 8, Ingram (1984), y sobre el 9, McKendrick (1982).

un gran número de ensayos sobre la literatura popular². Además de distintas monografías, también han aparecido algunas recopilaciones de importantes artículos referidos a la cultura popular en Gran Bretaña, Francia, Alemania y Polonia, así como de Europa considerada como un todo³.

Los historiadores de otros continentes también han descubierto la cultura popular o, para ser más precisos, algunos de ellos han decidido —después de un recelo inicial— que el concepto de cultura popular podría ser útil para sus investigaciones⁴. Los historiadores americanos especializados en China, por ejemplo, han organizado un congreso sobre la historia de la cultura popular en ese país, mientras en Cambridge un equipo de historiadores del sudeste asiático se interesaba por el mismo tema⁵. No tengo noticias de ninguna reunión similar sobre la historia de la cultura popular en Latinoamérica, pero sí es cierto que existen unos cuantos estudios dedicados a esta zona, especialmente sobre Brasil⁶.

Desde luego, este creciente interés por la cultura popular no es exclusivo de los historiadores; es compartido, en gran medida, por sociólogos y estudiosos del folclore y la literatura. Ultimamente se han añadido a todos ellos los historiadores del arte y los antropólogos sociales, sin mencionar a los profesores de ese área tan difícil de definir, que en Gran Bretaña se conoce como «estudios culturales»⁷. Entre todos ellos han producido un impresionante conjunto de trabajos.

² Christian (1981); Contreras (1982); Dedić (1979 y 1987); García Cárcel (1980); Held (1983); Godzich y Spadaccini (1986); Marco (1977); Molho (1976), y Nalle (1987).

³ Geremek (1978); Ginzburg (1979); Yeo y Yeo (1981); Van Dülmen y Schindler (1984); Kaplan (1984); Bertrand (1985); Brückner, Bicklé y Breuer (1985), y Reay (1985).

⁴ Para algunos ejemplos de estos recelos, ver Gombrich (1971) y los ensayos recogidos en Vrijhof y Waardenburg (1979).

⁵ Los materiales de este Congreso sobre China ya han sido publicados: Johnson, Nathan y Rawski, 1985. Los resultados logrados por este grupo sobre el sudeste asiático, están a punto de ser publicados por la Cambridge University Press, editados por R. O'Hanlon. Los historiadores japoneses ya han mostrado en diversas ocasiones su interés por el pueblo y la cultura popular de su país (Gluck, 1979).

⁶ Burns (1980) sitúa la cultura popular en el contexto de la lucha de clases durante el siglo XIX en Latinoamérica. Pereira de Queiroz (1978) nos ofrece un esbozo de la historia del carnaval en Brasil.

⁷ Algunos ejemplos muy buenos de la aproximación a la cultura popular desde

Como resultado de este esfuerzo, la cultura popular de la Europa moderna aparece, al menos para mí, como algo diferente. Me siento muy satisfecho al ver que una proporción importante de estos nuevos estudios utilizan el mío, y que algunos de mis conceptos, especialmente los de «reforma» y «renuncia» de la cultura popular, han pasado a ser de uso general, a pesar de ciertos desacuerdos acerca de la cronología exacta de estas tendencias o de las explicaciones sobre ellas.

Resulta bastante evidente que la eclosión de monografías sobre temas o regiones particulares debería modificar el cuadro general que hemos presentado sobre Europa, pero también puede merecer la pena destacar la idea de que los estudios sobre China, la India o Latinoamérica (y, esperemos, futuros estudios sobre África y Oriente Medio) también tienen su aplicación a la hora de valorar tales síntesis. Por contraste, estos estudios definen lo que es específicamente europeo y nos revelan la fuerza o la debilidad de conceptos fundamentales al aplicarlos a unas situaciones para las que originalmente no habían sido pensados (por ejemplo, las sociedades en las que la existencia de tribus o castas anula la posibilidad de aplicar una división social basada en los conceptos de élite y pueblo).

Es imposible resumir en una sola frase todas las sugerencias que se han hecho en estos diez años de debate sobre la cultura popular, aunque bien es verdad que éste ha tendido a concentrarse en dos problemas o interrogantes básicos: el primero ¿qué es lo «popular»? y el segundo ¿qué es la «cultura»?

El problema de lo «popular»

La noción de lo «popular» ha sido casi siempre reconocida como problemática, y esto es algo que ya discutí en la primera edición de este libro (*infra*, págs. 57 y sigs.). Insistiendo en este tema, recientes trabajos han dejado patentes más problemas o aportado nuevas y numerosas dificultades a la hora de definir el citado concepto.

Uno de los aspectos en los que se insiste más frecuentemente, es que el término «cultura popular» nos da una falsa impresión de homogeneidad y, por lo tanto, sería más conveniente utilizarlo en

la literatura son Paulson (1979) y Stallybrass y White (1986); desde la antropología, Frykman y Löfgren (1986).

plural, o sustituirlo por alguna expresión tal como «la cultura de las clases populares» (Mandrou, 1977; Ginzburg, 1979). En la medida en que en el capítulo segundo de este libro se ha tratado ya este problema, no parece necesario insistir más en él.

Otra de las objeciones más comunes es la realizada contra lo que he denominado el «modelo de los dos niveles»⁸. Según éste, la línea divisoria entre las culturas populares y las de las élites es borrosa y, por ello, los investigadores deberían concentrarse mucho más en el estudio de las conexiones que en las diferencias que separan a ambas. El creciente interés por la obra del gran crítico ruso Mijaíl Bajtín —gran parte de la cual ha sido traducida en la mayoría de los países occidentales— alienta y, en cierto sentido, revela el porqué de este cambio de énfasis⁹. Su insistencia en la importancia de la «transgresión» de los límites, adquiere aquí una gran relevancia. Su definición del carnaval y lo carnavalesco como una oposición no tanto a la cultura de las élites como a la oficial, supone un importante giro en el análisis de la cultura popular, a la que llega a identificar más como la cultura de la rebeldía que como una cultura específica de un determinado grupo social¹⁰.

Las interacciones entre las dos culturas (en sus múltiples variantes), fueron discutidas desde diversos puntos de vista en la primera edición de este libro, de forma especial en los apartados que tratan de lo que he denominado «la doble culturalidad» de las élites, sus intentos por reformar la cultura popular, su «renuncia» a ella y —eventualmente— su «descubrimiento» o, mejor dicho, «redescubrimiento» de la cultura del pueblo, especialmente la de los campesinos.

De todas formas, he aprendido mucho de discusiones recientes —incluyendo las críticas explícitas a nuestros propios planteamientos— acerca de estas conexiones culturales y, por ello, aunque por el momento no veo suficientes razones para abandonar ninguno de ellos, sí me gustaría poder añadir algunos nuevos.

En este sentido, acepto el punto de vista de que el término «cultura popular» tiene un sentido diferente cuando los historiadores lo usan para referirse a: 1) la Europa de comienzos del siglo XVI, cuan-

⁸ Cfrr. Brown (1981), especialmente págs. 13-17.

⁹ A Bakhtin (1965) deberíamos añadirle ahora Bakhtin (1929 y 1981).

¹⁰ Una conversación con el doctor B. Geremek me ayudó a ser más consciente de esta cuestión.

do las élites participaban generalmente en las culturas del pueblo, y 2) a finales del XVII, cuando las élites se habían alejado de éstas¹¹. En otras palabras, el objeto de este libro no es el mismo al final del período estudiado que al comienzo, dificultad ésta con la que se han enfrentado en numerosas ocasiones los historiadores de la larga duración.

Otra de las objeciones que han ido surgiendo se refiere al término «bicultural». Acuñé este concepto, inspirándome en el modelo del «bilingüismo», para describir la situación de los miembros de las élites quienes aprendieron, como todo el mundo en su niñez, «canciones y cuentos» populares, pero que al mismo tiempo participaban de una cultura «alta» o «instruida» que recibían en las escuelas, en las universidades, en las cortes y en otros lugares a los que no tenía acceso el pueblo común. Un paralelo lingüístico más exacto podría ser la «disglosia», es decir, la aptitud para hablar dos variedades del mismo lenguaje (el árabe clásico y el coloquial, por ejemplo), utilizadas indistintamente dependiendo de la situación, el objeto de la conversación, etc.¹². En este sentido, la sugerencia de que la cultura popular tiene un signo diferente para aquél que también tiene acceso a la cultura elitista, me parece razonable, pero ésta no es una objeción.

Otra sugerencia o crítica me plantea ciertas dudas. Un historiador del ocio «popular» en el París del siglo XVIII, argumenta que los miembros de las clases elevadas participaron de tal forma en los espectáculos representados en las ferias y en los bulevares, que se podría hablar de una «convergencia» entre la cultura de la élite y la popular¹³. Suponiendo que el análisis de esta situación local es correcto, sin embargo los interrogantes se mantienen. ¿Fue esta «convergencia» un fenómeno común a la Europa de esa época? Y de ser así, ¿fue el resultado de la comercialización de la cultura popular (sobre este tema, *infra* págs. 403 y sigs.). Una vez más nos enfrentamos con el problema del significado. Un espectáculo en París,

¹¹ Harris (1988).

¹² Ferguson (1959).

¹³ Johnson, en Johnson, Nathan y Rawski (1985), pág. 39.

¹⁴ Isherwood (1986), especialmente el cap. 8. Cfrr. Isherwood (1981), donde se refiere a nuestro libro de una forma más explícita.

¿tenía el mismo sentido para las élites que participaban en él que para las «clases populares»? Algunas de estas dificultades están relacionadas con el término «participación», más vago de lo que podría parecer, ya que suele ser utilizado para referirse a una serie de actitudes que van desde la total integración a la simple observación imparcial.

También el tema de las ideas y las iniciativas del pueblo común ha sido de nuevo examinado, por lo que he sido gentilmente reprendido por algunos historiadores británicos al sugerir en el capítulo sobre «El triunfo de la cuaresma», que se produjo un movimiento que, liderado por la élite, aspiró a una reforma de la cultura popular.¹⁵ Quizá clarificaría las cosas si insistir en dos aspectos. El primero es que la cultura popular no fue el único objetivo de los ataques reformistas, en la medida que éstos se oponían a lo «profano», a la cultura mundana en general singularizando ésta en ideas y prácticas que atribuían al «pueblo». El segundo se refiere a que el movimiento reformista no fue exclusivo de una élite social y cultural y, tal como hemos señalado, también «existieron artesanos piadosos» (*infra*, pág. 334). No me gustaría que de mis palabras pudiese deducirse que la reforma fue impuesta desde arriba, y que el pueblo común nunca le prestó un apoyo espontáneo. De hecho, no todos los miembros de las élites defendieron las reformas, ni todo el pueblo se opuso a ellas. Mi opinión sobre este tema fue y es tan sencilla como que «el liderazgo de este movimiento estuvo en manos de los instruidos y muy especialmente en las del clero»; entre otros, Andreas Osiander, Jean Calvin y Carlos Borromeo. Parece evidente, pues, que por muy espontáneas que fueran las acciones de un artesano piadoso, éstas respondían a una iniciativa llegada de arriba. Situación ésta que muchos historiadores describirían como ilustrativa de la hegemonía cultural del clero.

Utilizo esta frase para llamar la atención sobre una ausencia visible en el conjunto de conceptos utilizados en este libro. Me refiero a la noción gramsciana de la «hegemonía cultural», que muy a menudo ha sido empleada en los debates más recientes sobre las conexiones entre la cultura de la élite y la popular, especialmente por Edward Thompson.¹⁶ Estas discusiones me han hecho reconocer

¹⁵ Collinson (1982) y Duffy (1986), pág. 36.

¹⁶ Thompson (1973-74) nos ofrece una discusión muy influyente y Williams (1977), págs. 95 y sigs., 108 y sigs., aclaraciones muy provechosas. Comentarios muy

que mi estudio no es lo suficientemente político y que se podría haber dicho mucho más sobre el papel del Estado, especialmente en los capítulos dedicados al cambio en la cultura popular.¹⁷ De todas formas me inquieta la constante apelación a la «hegemonía cultural» en muchas de las investigaciones más recientes, y el hecho de que un concepto utilizado por Gramsci para analizar problemas muy particulares (tales como la influencia de la Iglesia en el sur de Italia), haya sido sacado de su contexto original y aplicado —más o menos indiscriminadamente— a un amplio campo de situaciones. Como correctivo a esta inflación o difuminación del concepto, me gustaría sugerir que aquellos que lo utilicen deberían recapacitar sobre las siguientes cuestiones.

1.^o ¿Debe ser la hegemonía cultural asumida como un factor constante, o es sólo operativa en determinados momentos y lugares? Si esto último, ¿cuáles son las condiciones y los indicadores que nos prueban su existencia?

2.^o ¿El término es descriptivo o explicativo? Si fuera lo segundo, ¿se refiere a las estrategias conscientes de la clase gobernante (o a grupos dentro de ella) o a la racionalidad inconsciente o latente de sus acciones?

3.^o ¿Qué elementos debemos considerar para hablar del éxito de esta hegemonía? ¿Puede ésta establecerse sin la colaboración o la connivencia de, al menos, algunos de los dominados (como el caso del artesano piadoso)? ¿Se le puede resistir con éxito? Si esto es así, ¿cuáles son las mejores estrategias antihégemónicas?¹⁸ ¿Puede la clase gobernante imponer sus valores a las clases subordinadas, o existe algún tipo de compromiso con definiciones alternativas de la situación? En este sentido, el concepto de «negociación» —muy usado por sociólogos e historiadores sociales— puede ser de mucha utilidad en este tipo de análisis.¹⁹

Todas las objeciones a la idea de la cultura popular discutidas hasta este momento son bastante tenues, en la medida en que suponen simples modificaciones o cambios de énfasis sobre unos temas quizás poco considerados. Otras críticas son, sin embargo, más radicales.

perspicaces, con especial referencia a la historia de la cultura popular, en Hall (1981) y Bailey (1987), págs. 9 y sigs.

¹⁷ El papel del Estado se destaca (quizás exageradamente) en Muchembled (1978),

2.^o parte, y Lottes (1984).

¹⁸ Sider (1980).

¹⁹ Gray (1976) y Burke (1982 y 1984).

cales e implican un intento de sustituir totalmente el concepto referido. Dos de ellas, las mantenidas por William Christian y Roger Chartier²⁰, son dignas de ser tomadas en consideración.

En su estudio sobre los exvotos, las reliquias y los santuarios en la España del siglo XVI, Christian señala que estas formas de religiosidad fueron «tan características de la familia real como de los campesinos analfabetos», razón por la que rehusa utilizar el término «popular». En su lugar recurre al concepto «local», argumentando que la «inmensa mayoría de lugares y monumentos sagrados sólo significaban algo para los habitantes de cada localidad»²¹. Esta insistencia en los distintivos locales de lo que generalmente es conocido como religión «popular» es, desde luego, importante, pero no totalmente nueva. Lo que si es nuevo es la sugerencia de que debemos renunciar a un modelo binario —el de la élite y el pueblo— y sustituirlo por otro —el del centro y la periferia—, un modelo que ha sido utilizado crecientemente en los últimos años, tanto en la historia económica como en la política e incluso en la del arte. Creo que este modelo tiene un determinado interés y me ha parecido muy valioso para analizar las reacciones de «Roma» a las presiones locales para lograr determinadas canonizaciones.²² Sin embargo, estos modelos no están exentos de problemas y ambigüedades. La noción de «centro», por ejemplo, es muy difícil de definir, ya que centro geográfico y centro de poder no siempre coinciden (pensemos en Londres, París, Pekín, etc.). En el caso del catolicismo, es bastante razonable suponer que Roma era el centro, pero también es bastante obvio que estas devociones no oficiales eran tan normales en la ciudad santa como en otras partes. No cabe duda que en el camino para allanar dificultades conceptuales, han aparecido otras nuevas.

El problema básico es que una «cultura» es un sistema con unas líneas divisorias muy imprecisas. En este sentido tiene gran valor el reciente ensayo de Roger Chartier sobre los «usos de la cultura popular», en el que tiene presente de forma continua esta vaguedad. En él, Chartier plantea que «es inútil tratar de identificar la cultura popular a través de una distribución supuestamente específica de objetos culturales», tales como exvotos o la *literatura de cordel*, ya que éstos fueron utilizados en la práctica o «apropiados» por dife-

rentes grupos sociales, nobles y clérigos, igual que artesanos y campesinos.²³ Siguiendo a Michel de Certeau y Pierre Bourdieu, el autor indica que todo consumo es una forma de producción o creación, y ello implica que las personas atribuyan significados a los distintos objetos, con lo que todos estaríamos comprometidos en una especie de *bricolage*.²⁴ Chartier va más allá en sus argumentos, al defender que los historiadores deben estudiar «no los elementos culturales definidos como «populares», sino más bien las vías específicas por las que éstos son apropiados por los distintos grupos sociales».

Accepto y admiro los argumentos que Chartier deduce de su análisis de la Bibliothèque Bleue francesa, pero no creo necesario introducir cambios considerables en las conclusiones de este libro. De hecho, lo que destaca Chartier al centrar su interés en los objetos, es más complementario que矛盾ario con mis propios puntos de vista sobre el análisis de los grupos sociales. Esto puede comprobarse en mis referencias a las élites de la Europa moderna como «biculturales», es decir, como participantes de la cultura popular pero manteniendo su propia cultura; o, incluso, cuando defino cultura como «un sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y de formas simbólicas [spectáculos y objetos] a través de los cuales se expresa o se encarna». De cualquier forma, la noción de «cultura» necesita un replanteamiento.

La noción de «cultura»

Los problemas que se han creado por la utilización del concepto «cultura» son, después de todo, incluso más importantes que los provocados por los usos del término «popular». Una de las razones de esta situación es que al citado concepto se le han atribuido sentidos cada vez más amplios en la última generación, conforme los historiadores y otros estudiosos han ensanchado sus intereses. En la época del llamado «descubrimiento» del pueblo, el término «cultura» era usado para referirse al arte, la literatura y la música y, por ello, no sería muy injusto describir a los folcloristas del siglo XIX como aquellos que buscaban equivalentes populares de la música

²⁰ Christian (1981) y Chartier (1982), págs. 33 y sigs., y (1984).

²¹ Christian (1981), especialmente págs. 8 y 177.

²² Burke (1984).

²³ Chartier (1984), pág. 233.

²⁴ El concepto de *bricolage* intelectual, acuñado por Lévi-Strauss, es discutido en relación a la cultura popular en *infra*, pág. 208.

clásica, el arte académico y así sucesivamente. Hoy, sin embargo, siguiendo el ejemplo de los antropólogos, los historiadores y otros investigadores utilizan el término «cultura» para muchos más aspectos, es decir, para todo aquello que pueda ser aprehendido de una determinada sociedad, como comer, beber, andar, hablar, callar, etc. En otras palabras, la historia de la cultura incluye en la actualidad las normas o las adopciones que subyacen a la vida diaria. Todo aquello que antes se daba como supuesto, obvio, normal o de «sentido común», ahora es visto como algo que varía de una sociedad a otra, de un siglo a otro y que es socialmente «creado», por lo que requiere una explicación o interpretación social e histórica. Esto explicaría que a esta nueva historia cultural se le haya denominado *historia sociocultural*, para distinguirla de la historia más tradicional del arte, la literatura y la música.

En este sentido, nuestra primera definición de cultura tomó en consideración la vida cotidiana, escogiendo dos términos básicos como «objetos» y «espectáculos», entendiéndolos en un sentido muy amplio. Así, la noción de «objeto» incluía construcciones culturales como las categorías de males, de suciedad, o de géneros literarios o políticos, al tiempo que extendía la noción de espectáculo para que pudiese cubrir formas culturales estereotipadas de comportamiento social, como los banquetes o la violencia. Sin embargo, debemos admitir que en la práctica la investigación se ha centrado en un número muy exiguo de objetos (especialmente imágenes, material impreso y casas) y de actividades (la canción, la danza, la representación de obras de teatro y los rituales), y ello a pesar del intento de situarlos en un amplio contexto social, económico y político. En este sentido, la revuelta popular fue estudiada con un cierto detalle pero, por el contrario, el sexo, el matrimonio y la vida familiar han sido virtualmente omitidas²⁵.

¿Fue correcto, en la práctica, optar por una definición tan reducida de cultura? A comienzos de la década de 1970, cuando comencé esta investigación, habían sido publicados muy pocos trabajos representativos de la nueva historia cultural, por lo que las condiciones para abordar un estudio de síntesis más completo no estaban aún maduras. Se podría decir que el precio pagado por un libro con unas ambiciones geográficas tan amplias —de hecho, se intenta examinar toda Europa desde Irlanda y Portugal hasta los Urales—, fue reducir

²⁵ Ingram (1985), pág. 129.

Ejemplos como éstos nos sugieren que aunque puede ser positivo distinguir el concepto de «cultura» del de «sociedad», esto no debe seguir unas líneas tradicionales. Los historiadores de la cultura deberían definirla, no en términos de áreas o «campos» particulares —tales como el arte, la literatura y la música— sino interesarse por los valores y símbolos dondequiera que se encuentren.

las ambiciones temáticas y concentrarse en aquello que podía ser comparado y contrastado —por ejemplo las baladas y los folletos con historias populares— con el necesario grado de precisión.

De todas formas, si estuviera empezando la investigación en estos momentos, no estaría seguro de lo que haría. Es evidente que la idea de escribir una historia sociocultural general de la Europa moderna es ciertamente muy atractiva. Pero, por otra parte, sigo creyendo que hay espacio para un libro que concentra su atención en los objetos y los espectáculos tomados en un sentido más estricto, en la medida en que una investigación más limitada nos permite un estudio comparado más riguroso.

Evidentemente, es imposible dibujar una línea precisa de separación entre un sentido amplio de «cultura» y otro más estricto, por lo que puede ser positivo —para finalizar esta introducción— llamar la atención sobre algunos ejemplos de investigaciones recientes que se sitúan entre las dos. Tomemos, por ejemplo, el caso de las *injurias* que, al menos en algunas culturas, pueden ser vistas como una forma artística, como un género literario o como genuinas expresiones de hostilidad. En la Roma del siglo XVII, por ejemplo, éstas tomaron tanto formas escritas como pictóricas y orales, aparecieron en prosa o en verso, y aludieron o parodiaron epitafios y noticias oficiales²⁶.

De nuevo, podríamos tomar ejemplos de la cultura material y destinar —como ha hecho Hans Medick— que las formas visibles de consumo de alimentos y vestidos «funcionaban como un instrumento de autoconciencia plebeya» en el siglo XVIII²⁷. Además, recientes trabajos de arqueólogos y antropólogos nos han mostrado las diferentes vías por las que el estudio de «la vida social de las cosas», puede revelarnos los valores de los individuos, los grupos sociales o las sociedades enteras. En el caso de Norteamérica a mediados del siglo XVIII se ha dicho que los cambios en las prácticas funerarias, en el modo de consumir los alimentos y en la organización de la vivienda sugieren una mutación de valores que podrían ser descritos como el surgimiento del individualismo y la intimidad²⁸.

²⁶ Burke (1987), cap. 8. Cfr. Garrioch (1987) y Moogk (1979).

²⁷ Medick (1982), pág. 94. Cfr. Sandgruber (1982).

²⁸ Para una aproximación arqueológica, ver Deetz (1979); para una antropológica, Appadurai (1986).

PROLOGO

El propósito de este libro es describir e interpretar la cultura popular en la Europa moderna. «Cultura» es un término impreciso que tiene muchas definiciones contradictorias; nuestra definición es la de un «sistema de significados, actitudes y valores compartidos, así como de formas simbólicas a través de las cuales se expresa o se encarna»¹. La cultura es, en este sentido, parte de un modo de vida, pero no es plenamente identificable con él. Con respecto a la cultura popular, parece preferible definirla inicialmente en sentido negativo como cultura no oficial, la cultura de los grupos que no formaban parte de la élite, las «clases subordinadas» tal como las definió Gramsci². En el caso de la Europa moderna, estas clases estaban formadas por una multitud de grupos sociales más o menos definidos, de los que los más notables eran los artesanos y los campesinos. Es por esta razón por la que usamos la expresión «artesanos o campesinos» (o «pueblo ordinario») para indicar de forma abreviada al conjunto

¹ Sobre definiciones de cultura, A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions* (1952), nueva ed., Nueva York, 1963.

² A. Gramsci, «Osservazioni sul folklore», en *Opere*, 6, Turín, 1950, págs. 215 y sigs.

Y ESO ES TODO.

ÁNIMO CON ESTAS TRES LECTURAS PRE-BIBLIOGRÁFICAS PARA UN
CURSO DE MODERNA.

FIN