

Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado

(A few theoretical concepts for the performance analysis of secularised rites)

Rementería Arruza, Daniel
Eusko Ikaskuntza. María Díaz de Haro, 11-1. Bilbo

BIBLID [1137-439X (2006), 28; 105-123]

Recep.: 08.11.04
Acep.: 16.03.06

En este trabajo el autor desarrolla una serie de conceptos teóricos para el análisis desde la antropología social y cultural de los Marijeses de Gernika (Bizkaia), tomado como una "acción ritual". Este tipo de prácticas, tienen en la actualidad una fuerte dimensión socio-identitaria y aparecen vinculadas a aspectos como la (re)construcción identitaria local.

Palabras Clave: Acción ritual. Performance. Identidad. Tradición. Folklorismo. Revitalización.

Lan honetan kontzeptu teoriko batzuk garatzen ditu egileak, Gernikako (Bizkaia) Marijesak antropología sozial eta kulturalaren ikuspegitik aztertzearen, "erritu ekintza" gisa hartzen dituela. Praktika mota horiek dimentsio sozio-identitario indartsua dute gaur egun eta tokiko (berr)eraiketa bezalako alderdiekin loturik ageri dira.

Giltza-Hitzak: Erritu ekintza. Performance. Identitatea. Tradizioa. Folklorismoa. Indarberritzea.

Dans ce travail l'auteur développe une série de concepts théoriques pour l'analyse à partir de l'anthropologie sociale et culturelle des Marijeses de Gernika (Bizkaia), pris comme une «action rituelle». Ces pratiques possèdent en ce moment une forte dimension socio-identitaire et apparaissent liées aux aspects telle que la (re)construction identitaire locale.

Mots Clés: Action rituelle. Performance. Identité. Tradition. Folklorisme. Revitalisation.

En este trabajo presento el desarrollo de una serie de conceptos teóricos para el análisis desde la antropología social y cultural de los Marijeses de Gernika (Vizcaya), tomado como una “acción ritual” (C. Geertz, 1992; V. Turner, 1988), como una acción socio-simbólica capaz de generar conciencia de identidad. Se trata de colocar esta acción bajo el prisma de los razonamientos que en lo referente al campo ritual, han sido discutidos por la antropología, para examinar los significantes y significados que se manejan en la actualidad en este tipo de ritos. Estas prácticas, antes ligadas a los ciclos de producción y reproducción de la naturaleza, tienen ahora una fuerte dimensión socio-identitaria y están mas vinculadas a aspectos como la (re)construcción identitaria local.

Esta reconstrucción se lleva a cabo apelando a dicha función identitaria de los ritos, pues a través de ellos se celebra la pertenencia a un grupo y/o a un espacio, en base a elementos, símbolos o índices que se activan en este tipo de prácticas y que tienen una importante capacidad performativa, es decir, que consiguen convertir a los individuos en miembros de un grupo o territorio.

Para su análisis utilizaré conceptos como por ejemplo, *acción ritual*, pues estamos ante un rito tradicional que se caracteriza por la formalidad, la estereotipia, la repetición, características típicas de este tipo de acciones. Me parece interesante en igual medida, distinguir entre *signo-símbolo-índice*, pues nos encontraremos ante actos, gestos y elementos en general, que corresponderán a estas categorías y la presencia de cada una de ellas nos dará determinada información a cerca de la naturaleza y las características del rito. Otros conceptos como *revitalización*, *tradición* o *folklorismo* me ayudarán a acercarme a la utilización que se hace de esta costumbre y de su pasado. También trataré de ver cómo a través de la revitalización del rito, se expresan ciertos elementos de la identidad local.

1. ACCIÓN RITUAL

Al hablar de ritos o acciones rituales me estoy refiriendo concretamente a conductas específicas (palabras, actos, gestos y secuencias estructuradas) ligadas a situaciones y a reglas precisas marcadas por la repetición, la formalidad o convención, la estereotipia o fijación en las formas, y la condensación de creencias y valores a nivel simbólico. Pero además han de tener forma, estructura y una secuencia interna.

Para el análisis de los ritos desde la ciencia social, podríamos partir de enfoques que acerca de la teoría de la acción social proponen autores como K. Marx, M. Weber o P. Bourdieu, en los que vemos la acción social siempre orientada y en este sentido constructora de marcos sociales y políticos. También desde una perspectiva menos objetivista tenemos algunos enfoques que podríamos encuadrar como simbolistas y fenomenológicos, como los de V. Turner, D. Sperber, C. Geertz ó Hobsbawm.

Del mismo modo, las propuestas que a lo largo de la historia de la antropología y desde diferentes enfoques, han tenido lugar alrededor del tratamien-

to de los rituales. Las primeras posiciones folkloristas del siglo XIX se sintetizan en los estudios de Frazer, en particular “La Rama Dorada”, en la que se presentaba el rito ligado al ciclo biológico y como una supervivencia de antiguos sacrificios rituales. Otra línea, es la iniciada por Durkheim en “Las Formas Elementales de la Vida Religiosa”, en la que se aborda el rito como una forma de clasificación del tiempo (sagrado/profano) y un reflejo de lo social y en la que se destaca su función cohesionadora y fortalecedora de la vida social. Tiempo y espacio son dimensiones básicas de cualquier fenómeno social, condiciones o categorías de la experiencia que se convierten en elementos semánticos o en índices, a la luz del análisis antropológico.

Por otro lado la obra del folklorista A. Van Gennep¹, en la que se analizaba la estructura de los ritos de paso, inspiró la corriente estructuro-funcionalista y los aportes de autores como V. Turner² que tomará el concepto de liminalidad del análisis de la estructura de los ritos de paso que realizó Van Gennep.

Según Turner, en los momentos liminares que se dan en todo rito, se debilita la estructura social dejando paso a la antiestructura, a los valores y mitos del pasado en los que se fundamenta lo comunitario y que se reflejan en lo que este autor denominará como “communitas”. La communitas aparece durante el periodo liminal, que es el de la sociedad en cuanto comunidad sin estructurar o rudimentariamente estructurada y relativamente indiferenciada, compuesta de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos, que son los que controlan el ritual³.

También nos propone una clara diferenciación entre por un lado las comunidades rurales (agrarias, pastoriles, etc.) y por otro las comunidades urbanas. A las primeras comunidades corresponderían los rituales y a las segundas los performances. Según Turner, si tenemos en cuenta la noción de cambio social habría que distinguir entre producciones culturales liminales y liminoides (V. Turner 1974). Los fenómenos rituales liminales tendrían lugar en contextos religiosos de las sociedades rurales tradicionales y se caracterizarían por la obligatoriedad de participación de la mayor parte de la comunidad y por su relación con los ciclos biológicos calendáricos.

Por otro lado, en las comunidades industriales, tecnológicamente desarrolladas, más que ritos tendríamos performances, es decir acontecimientos rituales liminoides propios del tiempo libre de la vida en las ciudades. La tendencia en estas es a agrupar individuos pertenecientes a grupos sociales concretos, no hay obligatoriedad en la participación y esta carece del carácter sagrado que se le atribuye a la participación en los fenómenos liminales.

1. A. Van Gennep, 1986. Los ritos de paso.

2. V. Turner, 1988. El proceso ritual.

3. El autor explica así el porqué del término: Prefiero la voz latina communitas a “comunidad”, para distinguir esta modalidad de relación social de un ámbito de vida en común (V. Turner, 1988; 103).

La liminalidad es un concepto teórico que nos ofrece múltiples posibilidades de interpretación del rito de Marijeses⁴ pero trataré de aportar otra visión a través del análisis de las características performativas del rito.

Los desarrollos en lingüística desde el punto de vista de la pragmática han propiciado el estudio del ritual desde la performatividad. N. Chomsky, al buscar la base cognitiva de la adquisición gramatical, rastreó la regularidad lingüística en la abstracta e innata “competence” en vez de hacerlo en la “performance” o habla real. Frente a esto folkloristas norteamericanos como el caso de D. Hymes y su etnografía del habla desde planteamientos culturalistas, intentan enfrentar el reto invirtiendo la oposición binaria, y sosteniendo que la competencia debía ser entendida como la competencia performativa que era socialmente adquirida y que consistía en mucho más que reglas gramaticales. La performance en contexto era la clave para entender la lengua como acción (Sanchez Carretero, C. y Noyes, D. Eds. 2000: 26).

Una de las aportaciones de la teoría literaria oralista es la centralidad que concede al concepto de performance, término acuñado en principio por esos folkloristas americanos (Abrahams, Dundes, Ben-Amos, Lomas) como una instancia de realización plenaria, que determina todos los otros elementos formales. Así pues, en este sentido, lo que importa es la centralidad del acto comunicativo y el hecho de que respecto a la performance, el resto de los elementos formales, incluido el texto, apenas son más que virtualidades. Su objetivo es inducir determinadas emociones en la audiencia. Un enfoque basado en la performance permite sacar a la superficie los aspectos dinámicos y creativos de la tradición.

Esta perspectiva “performativa” parte de la aplicación al estudio de los ritos, de las investigaciones lingüísticas de J. L. Austin y J. R. Searle y más en concreto de la noción de Austin de “enunciados performativos” según la cual el habla, además de una forma de comunicación es una forma de acción. La idea de que las palabras realizaban tuvo por tanto una considerable influencia en el estudio de los ritos, que lleva a considerarlos como un lenguaje performativo, enunciador y realizativo en base a palabras, tonos, gestos, posturas, etc. (J. L. Austin, 1981).

Desde la antropología, B. Malinowski (1979/2000) ya había intuido que en los rituales estábamos ante un lenguaje performativo, que las palabras “mágicas” estaban transmitiendo (y realizando) algo. Que en el lenguaje ritual por su estructura y condiciones sociales de uso, con el mero hecho de decir algo, se transmite eficacia. Los simbolistas clásicos (E. Leach, V. Turner, C. Geertz) han privilegiado la interpretación simbólica de los rituales, tomando los ritos y las creencias en cuanto representación de la realidad y

4. Límites entre villa y anteiglesia, entre otoño e invierno, entre día y noche, entre año y año, entre lo privado y lo público, entre la adolescencia y la juventud y entre lo sagrado y lo profano. Algunas de estas relaciones de liminalidad son tratadas por Icobalceta, 1994.

en cuanto códigos culturales que la informan y la orientan. Es decir, han abordado el estudio del ritual como un lenguaje que comunica algo sobre la estructura social y sobre todo como algo en lo que aparece la interacción entre la experiencia social y los símbolos culturales.

Pero concretamente, los trabajos de V. Turner sobre los *social drama* van también en esta dirección de considerar el lenguaje ritual como realizativo además de comunicativo. Otros autores también, se orientan hacia el estudio de los ritos no sólo como actos comunicativos únicamente (sintaxis-estructura; semántica-significado) sino también como actos realizativos o performativos.

Uno de los antropólogos que ha trabajado esta perspectiva performativa es S. J. Tambiah (1985). Su abordaje de la vida social desde la perspectiva de legitimación del poder se asimila a la de P. Bourdieu (1982), según la cual el ritual genera actitudes para dominar el comportamiento de la gente. Bourdieu lo llamará magia social, magia dotada de una gran capacidad simbólica. S. J. Tambiah plantea que en el ritual hay un lenguaje muy estilizado, formalizado y empobrecido que es lo que le dota de autoridad. Es un lenguaje arcaico cuya fuerza consiste en que es aceptado o rechazado de forma que no admite discusión. La significación hay que encontrarla en la forma (gestos, entonación, etc.) es decir, depende de como se realizan las cosas. Este lenguaje crea así un tipo de autoridad legitimada que sería “la autoridad tradicional” que expresa los fundamentos de la comunidad. Es la forma y el uso de ciertas palabras y posturas las que recrean la autoridad, autoridad que emana de algo o alguien fuera de los individuos y que se ejerce y se ejecuta en el ritual. Por eso el lenguaje y los gestos rituales son repetitivos y predecibles. Tambiah nos propone el ritual como un sistema de comunicación simbólica construido por secuencias, palabras y actos ordenados y estructurados cuyo contenido y ordenamiento se caracterizan por la formalidad (convencionalidad), el estereotipo (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición) (S. J. Tambiah 1985). A la capacidad realizativa de los enunciados y las palabras, es a lo que Austin (1981) llamará fuerza ilocucionaria.

Pierre Bourdieu va mas allá de esta “fuerza ilocucionaria” de las palabras y propone que las palabras por si mismas no tienen performatividad. Para que un acto ritual sea performativo, eficaz, las palabras deben estar bien dichas pero además se necesita que las diga alguien con autoridad (con una posición determinada en un campo de competencia). La eficacia es por tanto externa a la palabra y viene de una autoridad delegada y legitimada. Para él, el verdadero principio de la magia de los enunciados performativos reside en el misterio del ministerio, es decir, la delegación de autoridad. De la misma forma, el simbolismo ritual no actuaría por sí mismo sino solo en tanto que representa (en el sentido teatral) dicha delegación (1982: 71-75).

Por tanto, la eficacia simbólica del rito viene dada por un lado por las características del ritual que él llamará condiciones de felicidad y por otro por la posición del actor, posición legitimada y sobre la que se da una “Delegación de la autoridad”.

2. SIGNO-SÍMBOLO-ÍNDICE

Gran parte de la teorías que se utilizan en antropología en el estudio de los símbolos rituales provienen del campo de la lingüística. Así tenemos como referentes los estudios de autores como C. Peirce (1931), J. R. Pierce (1962), Ch. Morris (1962), F. de Saussure (1982). Los estudios de los fenómenos culturales siguen en cierta manera la clasificación que Peirce (1931) hace con respecto a los signos del lenguaje en iconos⁵, índices y símbolos. En este sentido me centraré en considerar los fenómenos culturales como índices; o bien como símbolos. Estas dos opciones alternativas, de ninguna manera tienen por que ser excluyentes.

No hay una uniformidad ni criterios comunes a la hora de definir qué es un símbolo. Para algunos autores el símbolo se define como una unidad de significación que transmite información en base a una relación analógica, metafórica o paradigmática. Es un artefacto que representa a otro artefacto. La discrepancia viene en base a la relación entre símbolo y signo y por otro lado a la relación entre significante y significado en el símbolo y si esa relación es digamos, motivada o inmotivada.

La distinción que hace Morris (1962) entre signo y símbolo, se basa en establecer el signo como básico. Un signo puede ser un índice (index) o un símbolo, depende del uso que se le dé. La relación entre significante y significado en el signo es natural e intrínseca. Por otro lado, la relación entre significante y significado que se da en el símbolo es arbitraria. Hay una atribución y una representación. Turner y el propio Sapir consideran que todo signo es señal (índice) o símbolo, dependiendo de si tiene un uso referencial o un uso en el que se condensan significados y valores.

Sapir (1975) y M. Douglas (1988) establecen los criterios para diferenciar entre símbolo referencial (índice) y condensado. Sapir propone por símbolo referencial aquel que es consciente, parecido al signo, predominantemente cognitivo y se refiere a hechos conocidos (lengua oral, escritura, banderas nacionales, señales de banderas ...). M. Douglas por su parte nos dirá que los símbolos condensados son los que aparecen en los rituales. Condensan las normas, valores y deseos. Son artefactos llenos de emociones que hacen deseable lo prescrito y son movilizados.

Estos símbolos condensados se caracterizan por condensar significados que permiten una liberación emocional directa y por estar lleno de cualidades emocionales. En ellos se unifican significados dispares. El símbolo dominante es multivocal o polisémico, significa muchas cosas a la vez. Es toda la cultura, la que encontramos condensada en un símbolo. Y por último tienen bipolaridad de sentido (Biológico-Normativo). En un polo los significados son de orden moral y en otro son de orden fisiológico (polo sensorial u orético).

5. No voy a utilizar para este estudio las teorías basadas en el análisis icónico ya que están en pleno proceso de revisión por las diversas corrientes semióticas y además en este ritual los elementos icónicos son prácticamente inexistentes.

Frente a todo esto las tesis que plantea D. Sperber (1988) provocan un replanteamiento serio de las bases del paradigma simbólico. Este autor propone que el símbolo no es sino un proceso cognitivo que aparece cuando hay una serie de objetos que desafían la clasificaciones normales de una cultura. Entiende el simbolismo como una capacidad de elaborar esquemas de inteligibilidad sobre cosas que escapan a los estándares culturales de clasificación (algo fuera de lugar). En definitiva, un dispositivo de comprensión de lo que desafía la comprensión cultural. Por tanto solo sería una parte del proceso cognitivo (la clasificación) y no habría así significados “criptológicos” como pretenden los simbolistas (V. Turner, E. Leach, M. Douglas,) sino una potencialidad de la mente. Por otro lado, Sperber plantea también que las representaciones culturales son siempre individuales y por tanto el conocimiento a través de símbolos es aproximativo y defectuoso. Este planteamiento es crítico respecto de aquel que considera que en la simbolización, sí tiene lugar la adscripción de un significado diferente. Estas dos posturas diferentes se podrían resumir en las siguientes dicotomías: capacidad vs. código; cognición vs. sociología.

La desconfianza teórica que se crea a raíz de las tesis de Sperber con respecto al rendimiento de los estudios simbólicos antropológicos hace que algunos autores tomen otras direcciones. En el fondo del debate está el hecho de aceptar o no el modelo del símbolo lingüístico como base del antropológico, histórico o cultural. Rappaport (1979) por ejemplo, rechaza este modelo y se decanta por la utilización de los signos más que los símbolos para interpretar los rituales intentando seguir la clasificación de C. Peirce.

El uso de índices en el análisis de los ritos, se da con el fin de evitar en lo posible la ambigüedad del análisis de los símbolos desde hermenéuticas crípticas. Los índices suelen ser referentes y sobre todo autorreferentes, es decir nos hablan directamente del propio rito, principalmente en clave binaria. Según A. R. Rappaport, tanto las ejecuciones fijas del ritual (lo canónico) como los índices (lo indécico) van juntos en la sustancia de los gestos, movimientos o posturas formales del ritual. En la misma medida en que G. Bateson (1991) aplicó la teoría cibernética (sistemas, comunicación analógico/ digital, etc...) a las ciencias humanas en general, Rappaport lo hizo al estudio de los ritos en particular resaltando el aspecto binario de los ritos. Para Rappaport, formalismo y actuación son dos rasgos definitorios del ritual. En este sentido, la manifestación ritual es concebida como los sistemas de computación digital (Rappaport, 1979: 186) ya que el marco ritual elimina la ambigüedad de estados posibles, excluye la contradicción y el engaño. También J. Zulaika (1990) aplica esta idea al análisis de algunos elementos de la cultura vasca para la explicación del fenómeno de la violencia.

Por otro lado, cuando en una acción ritual el código cultural utilizado para la comunicación del mensaje, toma mas importancia que el propio mensaje, el símbolo torna en índice. Se elimina la ambigüedad que supone la relación paradigmática o metafórica que se establece entre significante y significado

a través del símbolo, pasando esta a ser una relación sintagmática, directa o indéxica. Código y mensaje se convierten en algo tautológico y el significado literal del índice elimina la ambigüedad de lo simbólico.

En la medida en que se trata de una acción ritual que comunica cierta información, y sin pasar por alto la idea de que un signo puede funcionar al mismo tiempo como índice y como símbolo, en los Marijeses de Gernika vamos a encontrar por un lado acciones y elementos fuertemente simbólicos, evocadores de significados (espacios y tiempos, gestos, movimientos, actitudes, etc.). Por otro, al ser un rito que ha sido sometido a un proceso de revitalización y secularización, aparecen en él elementos indéxicos autorreferenciales que permiten un examen más de superficie pues son elementos de comunicación más fiables (la participación o su ausencia, los participantes, sus edades y géneros, el vestuario, etc.).

En definitiva, este enfoque nos permite un análisis alternativo (aunque no excluyente), basado tanto en el estudio de los fenómenos culturales en cuanto símbolos, como en cuanto índices y su aplicación al análisis de este rito.

3. IDENTIDAD Y POLÍTICA

Una de las consecuencias más temidas de los procesos de globalización es la amenaza de una hegemonía económica y política, cuya traducción en términos culturales sería un mundo homogeneizado. De hecho existe una cultura emergente de contenido y origen estadounidense, pero estudiosos de la globalización como N. García Canclini (2001), Berger & Huntington (2002), Tomlinson (2001) convienen en señalar que la supuesta homogeneización cultural no es tal.

Frente a esa opinión generalizada durante mucho tiempo, de que la modernización socava la autoridad de la tradición y la colectividad, estos estudios sobre el fenómeno de la globalización señalan que las respuestas a esta influencia de carácter hegemónico, son de diferente índole. En algunos casos, se acepta la cultura global pero con significativas modificaciones locales; en otros casos se tiende a una hibridación entre rasgos foráneos y nativos; y por otro las influencias globales pueden también originar la revitalización de formas culturales autóctonas. Este último caso es el que me interesa especialmente, pues en el caso de los Marijeses nos encontraremos ante un fenómeno de revitalización que comienza en la década de los setenta, pero que sin embargo para los actores sociales es un proceso que parece ser necesario mantener vivo aún.

La globalización de las experiencias cotidianas dificulta la conservación de un sentido estable de identidad cultural local en la medida en que tienen cada vez mayor presencia en nuestra vida cotidiana, influencias, experiencias y lógicas que se originan en regiones lejanas. A este nivel la globalización a traído consigo un proceso de desterritorialización (J. Tomlinson, 2001:134)

caracterizado por el debilitamiento de los lazos de la cultura con lo local, por la penetración de fuerzas distantes en ese espacio de lo local que acaba tornándose fantasmagórico como plantea A. Giddens (1993). Según esto, parece difícil mantener la identidad (identidad nacional, local, individual) sin referirse a flujos y estructuras más englobantes.

Dentro de estas dinámicas, la identidad sometida a confrontaciones y a crisis continuas se reconstruye también continuamente. Esta reconstrucción identitaria parte desde la reflexividad. (toma de conciencia de la pérdida), para luego pasar a la acción de recreación. La reflexividad entendida en este caso como conciencia cultural de diferencia sobre su cultura, es componente de toda identidad, y característica básica de la sociedad actual.

Por otro lado, las fuentes tradicionales de identidad colectiva, trabajo, religión, ideología política, etc. han perdido esa capacidad de construcción, esa capacidad de funcionar como elementos dadores de identidad y en ese sentido se buscan nuevas fuentes tanto a nivel nacional, local o individual. En particular para este caso me interesa la identidad local. A este nivel las fuentes de identidad se buscan en la tradición, en la revitalización de elementos culturales locales que tengan anclajes en el pasado. Se tiende así, al conservacionismo desmedido de estas prácticas tradicionales y a su fosilización, incluso en sus aspectos más marginales y nimios, que acaban convertidos en sustantivos y diferenciadores de otros grupos y utilizados en la reconstrucción identitaria.

Autores como Ch. Bromberger (1989) y A. Cohen (1974) nos hablan de las prácticas locales como un sistema de signos productores de identidad construida, frente a la identidad impuesta de las estructuras y narrativas globales. En algunos casos esta identidad reconstruida presenta también una importante dimensión política y una extensión de los límites simbólicos a ámbitos que trascienden el propio ámbito local. En este sentido también autores como C. Geertz (1992), D. Kertzer (1988), Roberto Da Matta (1991) tratan la cuestión de la utilización política de las fiestas.

Así que, identidad, cultura y política nos aparecen como factores en base a los que se articulan estos fenómenos. Los múltiples símbolos y elementos estéticos del rito se (re)interpretan selectivamente en función del contexto socio-político en el que tienen lugar. En definitiva, en ese proceso de reconstrucción se utiliza la capacidad generativa de identidad que tienen los ritos tradicionales. Comunidades como Gernika, que podríamos encuadrar en un espacio intermedio urbano/rural o (g)local⁶, reconstruyen su identidad a través de estos rituales tradicionales (a veces recuperados, revitalizados e incluso reinventados), otorgando nuevos significados a los elementos simbólicos propios de la tradición y que se hacen presentes en dichos ritos.

6. Para el término (g)local ver N. García Canclini, 2001.

4. TRADICIÓN

Cuando los actores son cuestionados a cerca de las motivaciones para acudir y tomar parte en el rito, invariablemente aluden explícitamente al hecho de que se trata de una tradición, e implícitamente al interés por preservarla.

Pero detrás de la consideración de “tradicional”, encontramos un concepto complejo.

El proceso de tradicionalización (convertir una manifestación cultural popular en algo tradicional, ya que ningún producto nace tradicional sino que se hace) es un proceso de construcción en el que toman parte tanto el folclorista recopilador guiado por una visión atemporal y esencialista de la cultura herencia del romanticismo, **como ciertas élites**, como la percepción de continuidad que tienen los propios actores.

El romanticismo del siglo XIX trajo consigo el “descubrimiento del pueblo”, en conjunción con una serie de transformaciones socio-políticas, la industrialización y el éxodo rural, la emergencia de los nacionalismos, o la re-construcción identitaria en cuyo proceso el folklore va a jugar un papel determinante desde entonces hasta nuestros días. Esta visión romántica de lo popular como la expresión cultural más próxima a la naturaleza y que encarnaba el espíritu del pueblo, posteriormente invocado en las construcciones nacionales, a llegado hasta nosotros de la mano de numerosos estudiosos y recopiladores del folklore que pregonan la autenticidad de determinadas manifestaciones culturales populares. Estas manifestaciones se caracterizarían según Díaz G. Viana, por una serie de “marcas”: que sea de procedencia rural, que no tenga autor conocido, que se transmita oralmente, que viva en versiones y variantes, que posea cierta antigüedad casi siempre indeterminada y que sea autóctono (Díaz G. Viana, 1999, 12).

En este sentido, en estos estudios de corte romántico no interesa toda la cultura popular, sino que tiene lugar un proceso de selección siguiendo las pautas antes citadas. De forma que se limitan a aquello que refleje esa idealización de lo rural cercano a la naturaleza. A aquello que sea de siempre y que sea considerado esencia de la identidad en cuanto pueblo. Y **serán ciertas élites burguesas** con añoranza rural, colectores de cantos y danzas populares, las que se encargan de ese proceso selectivo y se erijan en lo que Díaz G. Viana llama guardianes de la tradición (Díaz G. Viana, 1999, 77-80).

La tradición, y la interpretación que de ella se hace, va a ser siempre un recurso necesario en la legitimación de la identidad. En *La invención de la tradición* E. Hobsbawm y T. Ranger⁷, muestran los efectos de la manipulación política sobre la fragilidad de los ritos tradicionales. Hobsbawm también plantea que la tradición es siempre inventada desde el presente por ciertas

7. E. Hobsbawm y T. Ranger, 1983, *The invention of tradition*.

élites, lo cual nos pone alerta frente a dos cuestiones que hay que tener presentes a la hora de enfrentarnos a estudios de este tipo.

Por un lado la relativa fiabilidad de la información que recogemos de las interpretaciones de los actores que tienden a apelar a la tradición y al pasado en un ejercicio de primordialismo y vernaculización. Por otro lado, la reflexividad sobre la pérdida del patrimonio conlleva una tendencia al folklorismo y al conservacionismo, a fosilizar las prácticas tradicionales, en el sentido que plantea J. Martí i Pérez (1996).

Así, el “folklorismo”, dicho de una manera muy genérica y sencilla, es el interés que siente nuestra actual sociedad por la denominada cultura “popular” o “tradicional”, interés que se puede manifestar de manera pasiva y de manera activa. Por tanto este concepto presupone, la existencia de una conciencia de tradición, su valoración positiva a priori y una intencionalidad concreta en cuanto al uso que se quiere dar a esta tradición. Esta intencionalidad, básicamente, puede ser de índole estética, comercial o ideológica. Folklorismo, en su vertiente activa, implica, pues, “manipulación” ... “operar” o “manejar” (Martí i Pérez, 1996:19)⁸.

El folklorismo nos mostrará de qué manera vemos y entendemos nuestra tradición perdida, y alejará de alguna manera esta manifestación de la propia población que la reproduce, deviniendo en un patrimonio de alto rango simbólico, en una evocación de algo que nunca será exactamente aquello que se pretende evocar (cultura tradicional), convirtiéndose en cultura popular de segunda mano.

En los Marijeses tenemos una serie de cambios en el texto cantado, de forma que al texto se le podría atribuir múltiple autoría pues a través del tiempo hemos visto cómo se le van agregando nuevas coplas y se van suprimiendo otras. Una de las pautas que se manifiesta en los procesos de folklorización es la simplificación de textos tradicionales por considerarlos de excesiva longitud, pauta que en cierta medida también han seguido los Marijeses pues en la actualidad se cantan únicamente 28 de las 75 coplas que se conocen, pero también se han ido agregando otras nuevas como ocurrió en la década de los setenta. Los cambios a nivel morfológico, (la participación de las mujeres, los cambios de recorridos, los cambios en los textos.....), funcional y semántica o ideacional son pues inevitables, pero me parece que sería interesante plantearnos si en el caso que nos ocupa responden a un fenómeno de folklorización o no.

Los cambios que los Marijeses han sufrido a nivel formal no denotan que nos encontremos ante un proceso de folklorización del rito, sino que

8. Todos los intentos actuales de revitalizar o recuperar tradiciones perdidas, ya sean de cariz erudito, por amor al país, con finalidad lúdica o comercial, tienen que ser consideradas como expresiones del folklorismo, ya que per definitionem implican una manipulación directa o indirecta del legado tradicional mediante las soluciones artificiales con las que se pretende resucitarlo o mantenerlo con vida (Martí i Pérez, 1996: 207).

más bien responden a la propia dinámica vital de este (unas de las características más notables de la folklorización son la esencialización y la reificación). En realidad estos cambios morfológicos nos hablan más de continuidad que de folklorismo. Sin embargo si podríamos plantear la posibilidad de un cambio en la base ideacional que responde a la toma de conciencia de la existencia de una tradición que se quiere preservar.

Por otro lado, es evidente que cualquier tipo de patrimonio resulta incómodo de compartir, y en este sentido en torno a los Marijeses de Gernika funcionan claramente los conceptos de propiedad y de exclusividad. Se guarda con celo esa costumbre que se ha convertido en signo diferencial y con el tiempo ha alcanzado una determinada relevancia simbólica, una nueva carga semántica de representación colectiva. Los Marijeses siguen conservando los rasgos morfológicos de la religiosidad tradicional, sin embargo, hay una toma de conciencia de la tradición que se erige como nueva semántica del rito, que le dota de cierto folklorismo en este nivel ideacional y que está determinada por una necesidad de afirmación identitaria y cultural de lo vasco. Este fenómeno de folklorización a nivel de base ideacional, es por otra parte un fenómeno universal que se manifiesta en culturas en las que hay una importante necesidad de afirmación identitaria. Y lejos de ser censurable es un fenómeno que ha permitido mantener vivas muchas de estas costumbres. Sin embargo, la visión que pretende dar de la cultura como estática y acumulable es en cierta manera errónea.

Las manifestaciones culturales que devienen inservibles o bien se olvidan o se adaptan a las nuevas circunstancias y en este último caso se dotan de nuevos usos y funciones. En el caso de los Marijeses su verdadero valor no está a mi entender únicamente en su supuesta antigüedad, ni en la fidelidad a unas formas seculares, sino en que mantiene viva su capacidad de hacer vibrar y sentir intensamente a los que los oyen. Además, siguen manteniendo la capacidad de ser una actividad ritual de carácter liminal, que no se ha convertido en una actividad liminoide en el sentido que V. Turner daba a estos conceptos⁹, tal y como sucede con otras manifestaciones culturales como nos cuenta Fernández de Larrinoa refiriéndose a las Maskaradas suletinas¹⁰.

La propuesta que he presentado hasta aquí de Hobsbawm y Ranger se inscribe dentro de una dinámica antiritualista propia de las décadas de los 60 y 70. Pero en 1992, J. Boissevain¹¹ publica una colección de trabajos

9. Ver Turner, 1988.

10. ... este género de teatro de carnaval ha pasado de ser un fenómeno o actividad ritual *liminal*, (ligada a los ciclos y calendarios agrícolas, estructuras de autoridad precisas, límites de participación bien definidos) a consagrarse en los últimos años como fenómeno ritual *liminoide*: actividad de domingo o vacación ligada a divisiones y estructuras espacio-temporales más propias de acuerdos socio-económicos provenientes del mundo urbano-industrial, que de las propias concepciones campesinas europeas tradicionales (Fernández de Larrinoa, 1997: 85).

11. *Revitalizing european rituals*. J. Boissevain, 1992.

sobre rituales festivos en los que se constata que ni la secularización, ni la racionalización de la producción, ni la movilidad, ni los mass media, ni el desenmascaramiento de las tradiciones inventadas que hacen Hobsbawm y Ranger, han acabado en las sociedades occidentales con los rituales festivos. Más bien al contrario, estos estudios destacan su proliferación y revitalización.

5. REVITALIZACIÓN

Si atendiendo al estrabismo metodológico que propone M. Augé¹², miramos como lo global se estaciona y articula con lo local en cada cultura, nos encontramos no solo con que el proceso homogeneizador a nivel cultural es parcial, sino con que las diferencias entre las especificidades culturales se acentúan en la búsqueda por recuperar esa identidad desestructurada. Así, dentro de las lógicas de la globalización, encontramos en lo local, reconstrucciones reflexivas de la identidad a través de la recuperación y revitalización de ritos y costumbres tradicionales.

En los últimos años se han multiplicado los estudios sobre revitalización, recuperación y reinención de tradiciones y formas ritualísticas en toda Europa desde esta perspectiva de la reconstrucción identitaria. Estos estudios ponen en evidencia la importancia que ha tomado la utilización de estos fenómenos en dicha reconstrucción.

El término “revitalización” lo encontramos ya en A. Wallace (Wallace, A. 1956) referido a los movimientos de revitalización religiosos, pero ha sido a raíz de los estudios de J. Boissevain (1992) sobre revitalización de rituales seculares europeos, cuando este fenómeno ha adquirido cierta relevancia como objeto de estudio. A esto ha contribuido también en gran medida el hecho de que los antropólogos europeos hayan tornado su mirada hacia su propia cultura, mirada que durante largo tiempo ha estado dirigida a lo distante, a pueblos y culturas que han conformado el “otro” cultural. Más cerca de nosotros, en la línea de J. Boissevain tenemos los trabajos de autores como A. Díaz de Rada, F. Cruces, H. Velasco y A. Ariño Villaroya¹³ (VVAA, 1996), P. Jimeno Salvatierra (2002), K. Fernández de Larrinoa (2000) o J. Martínez Montoya (2002).

12. La etnología siempre tiene que ver por lo menos con dos espacios: el del lugar que estudia (un pueblo, una empresa) y otro lugar, mas amplio, en el que aquél se inscribe y donde se ejercen influencias y presiones que no dejan de tener su efecto en el juego interno de las relaciones locales (la etnia, el reino, el Estado). Así el etnólogo está condenado al estrabismo metodológico: no debe perder de vista ni el lugar inmediato que esta observando ni las fronteras correspondientes de ese espacio exterior. (M. Augé, 2002: 120).

13. Podemos encontrar trabajos de estos autores en este sentido en: VVAA., 1996, “La utopía de Dionisios: Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada”. En *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. 1996. Nº11. Madrid: Ed. Grupo Antropología.

Estos autores han trabajado sobre este fenómeno generalizado en toda la Europa de la postmodernidad, que ha sido caracterizado como de *despertar de lo local* en el sentido de recuperación y revitalización en clave identitaria de costumbres y tradiciones, con el fin de hacer frente al desencantamiento weberiano que trajo consigo la modernidad (J. Boissevain, 1992; J. Mac Clancy y R. Parkin, 1997). En el caso vasco este enfoque ha sido trabajado por autores como J. Martínez Montoya que en *La Identidad Reconstruida* (2002), trata sobre las lógicas culturales que subyacen a la emergencia de una nueva sociabilidad rural en la zona rural alavesa, y que se manifiesta a través de la recuperación y revitalización de tradiciones y costumbres identitarias por parte de población que retorna de la ciudad a los pueblos durante los periodos vacacionales. Este autor habla de un *transfert de sacralité* y de la elaboración de un nuevo “mito ecológico, el mito de lo social en lo local” (2002:131), mito dirigido a la re-creación de identidades y que se manifiesta a través de ese recurso a la capacidad generativa de identidad de los rituales. En este sentido, K. Fernández de Larrinoa (2000), ha trabajado sobre la revitalización del folklore, las fiestas y las danzas vascas, ofreciendo una panorámica clarificadora al respecto.

También en el ámbito vasco el interesante trabajo de T. del Valle (1988) sobre la Korrika, plantea la utilización de la ritualización en un contexto moderno e industrializado. Un planteamiento cercano ofrece el trabajo de J. Zulaika (1985) sobre el bertsolarismo como un acción ritual recontextualizada.

La antropóloga P. Jimeno Salvatierra, en *Rituales de identidad revitalizados* (2002) también en esta línea, investiga la aparición en los pueblos de la sierra de Madrid de rituales no religiosos de declarada antigüedad en momentos de cambio político de la transición política española hacia un sistema democrático. En su análisis de estos ritos de identidad revitalizados, de nombre La Vaquilla, la autora relaciona estas recreaciones culturales con la estructura económica y política.

En el trabajo recopilatorio de J. Boissevain se recoge un texto conjunto de F. Cruces y A. Díaz de Rada¹⁴ acerca de los procesos de recuperación de fiestas tradicionales en el valle de Jerte, en Extremadura. Estos autores distinguen entre fiestas religiosas menores, fiestas patronales, y fiestas creadas. Por un lado, recogen un proceso de secularización de las fiestas religiosas, en consecuente declive. Por otro, señalan el auge de las fiestas patronales entre otras cuestiones, por el retorno veraniego al pueblo de origen, de la población emigrada. Por último, las fiestas de reciente creación son iniciativa comercial y de las administraciones públicas con el objetivo de reactivar turísticamente y económicamente la zona.

Por otro lado, en un volumen dedicado al estudio sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada, junto a trabajos de los dos autores anteriores, encontramos también los interesantes trabajos de A.

14. *Public celebration in a Spanish valley*. En J. Boissevain, 1992.

Ariño Villaroya y H. Velasco (VVAA, 1996). El autor de *Tiempo de fiesta*, obra pionera en el estado español en lo referente al estudio de la fiesta, H. Velasco, firma un artículo compartido con F. Cruces y Díaz de Rada¹⁵, en el que plantean las dimensiones en torno a las que pensar las peculiaridades de la fiesta en las sociedades modernas, reflexionando a partir de las secuencias temporales y los usos espaciales. Ariño Villaroya¹⁶ nos da cuenta de cómo en la actualidad, no solo interesa investigar la revitalización de la fiesta, sino estudiar las diversas transformaciones que le afectan en relación con su cronología, semántica, sintaxis y sujeto celebrante.

6. EL CONCEPTO DE REVITALIZACIÓN. VARIANTES Y CARACTERÍSTICAS

La propuesta de Boissevain se remite a hacer un planteamiento teórico del concepto sin relacionarlo con el ámbito de lo político, ni lo económico, asignando una serie de características a los modos y formas de recuperación y revitalización de los ritos que son las siguientes: invención, innovación, reviviscencia, retraditionalización y folklorización (J. Boissevain, 1992).

La *invención* se refiere a todo lo que afecta a las nuevas formas rituales, muchas veces motivadas por la utilización de nuevos espacios o tiempos. A veces en un mismo ritual, una parte es inventada y otra reproducida. Por otro lado, la *innovación* tiene lugar de la mano del crecimiento del ritual que a su vez suele coincidir con etapas de desarrollo en lo social y lo económico. Cambios en los recorridos en la participación responderían a esta característica de estos fenómenos de revitalización.

El antropólogo que estudia este tipo de fiestas y rituales recuperados encontrará que en los relatos de los informantes suele ser común que aparezcan referencias a la existencia en un pasado remoto de cierta fiesta o cierto rito, de lo cual incluso aportan pruebas. La característica de *reviviscencia* haría referencia en este sentido a que los ritos recientes serían recuperación de esos otros más antiguos que aparecen en los relatos de los informantes.

La *retraditionalización* o clara intención de vuelta al pasado, se manifiesta a través de la utilización de elementos retro. Con respecto a la *folklorización*, decir que aparece generalmente a través de elementos como trajes y máscaras y según plantea P. Jimeno (2002: 98) en ocasiones parece que suple la falta de ritual. Es decir que el tiempo folklorizado en un rito, es un tiempo de relleno de un ritual vacío o perdido. Esta característica responde también a la necesidad de realizar algo llamativo que existe en todos estos fenómenos identitarios.

15. *Fiestas de todos, fiestas para todos*. En VV.AA., 1996.

16. *La utopía de Dionisios: Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada*. En VVAA, 1996.

Estas serían las formas que los antropólogos entendemos bajo el término revitalización. Sin embargo, para especificar aún más si cabe este concepto, traigo a estas líneas una breve explicación de la terminología que propone J. Nagel (1997) para la clasificación de los diferentes fenómenos que en este sentido podemos encontrar en la realidad y entre los que esta autora distingue varias formas: revitalización, restauración, revisión e innovación. Además de la utilización metodológica del término para la clasificación de estos fenómenos, su utilización como concepto teórico me permitirá hacer visible de alguna manera la conexión entre presente y pasado histórico en lo que se refiere a la creación cultural e identitaria. En este tipo de procesos, que en la actualidad se consideran ya de carácter global, tienen lugar según J. Nagel¹⁷, distintas formas de activar el patrimonio cultural tradicional. Por un lado, esta autora propone que un elemento cultural revive o entra en un proceso de *revitalización*, cuando un grupo social lo reincorpora a su repertorio de formas y prácticas culturales, tiempo después de que ese grupo social lo hubiera olvidado, perdido o abandonado. Las razones del abandono o el olvido son múltiples, desde el desinterés de las nuevas generaciones por conservarlo, hasta el que un grupo exterior dominante prohíba expresamente su continuidad.

También propone el término *restauración* cuando esa característica cultural vuelve a contar con el entusiasmo de los miembros del grupo, tras un período de desgana. Por otro lado cuando un componente vivo del folklore o de la cultura cambia o se adapta a una nueva situación, entonces el investigador está ante un caso de *revisión* cultural. Por último plantea el caso de que un grupo *innova* sus elementos culturales, es decir, sus miembros crean formas y prácticas culturales nuevas que se integran y añaden a otras consideradas históricas propias o tradicionales.

Siguiendo la terminología de J. Nagel, el caso concreto del rito de los Marijeses de Gernika se ajustaría más al concepto de patrimonio cultural revisionado (*revisited*), pues hay constancia documentada de que se ha venido realizando durante todo el pasado siglo, exceptuando tres años tras el bombardeo de la villa, durante la guerra civil española. Las formas, estructuras y significados del ritual han sido celosamente guardados pero inevitablemente han sufrido cambios que responden a una adaptación a nuevos contextos, sobre todo a partir de la década de los setenta. Sin embargo el término *revisión*, en su acepción castellana no se ajusta del todo a esta realidad estudiada, por tanto para referirme a este caso de folklore vivo adaptado a un nuevo contexto prefiero usar el término *revitalización*, pues a mi entender en el uso común denota el que se trata de algo que previamente está vivo, aunque quizá no en óptimas condiciones vitales.

17. J. Nagel (1997). Recogido en Fernández de Larrinoa (2000).

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, Marc (2002), *Los no lugares: Espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Original: *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. (1992). Edition de Seuil: Paris.

AUSTIN, John Langshaw (1981), *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Original: Original: *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*. Cambridge Massachusetts [etc.]: Harvard University, 1975.

BATESON, Gregory (1991), *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta - Carlos Lohle.

Original: *Steps to an ecology of mind* (1972), New York: Chandler Publishing Company.

BERGER, Peter L. y HUNTINGTON, Samuel P. (compls.) (2002), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Ed Paidós.

BOISSEVAIN, Jeremy ed. (1992), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge.

BOURDIEU, Pierre (1985), "Los ritos de institución". En *¿Qué significa hablar?*, 78-86. Madrid: Akal.

Original: *Les rites comme actes d'institution* (1982), en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 43, Juin, 1982: 59-63.

BROMBERGER, Ch., P. Centlives et G. Collomb (1989), "Entre le local et le global: les figures de l'identité". En M. Segalen, ed. *L'autre et le semblable*, Paris: Presses du CNRS, 137-145.

COHEN, Abner (1974), *Two dimensional man: An essay on the Anthropology of power and symbolism in complex society*. University of Carolina Press.

DA MATTA, Roberto (1979/1991), *Carnival rouges and heroes*. Indiana: University of Notre Dame Press.

DEL VALLE, Teresa (1988), *Korrika rituales de la lengua y del espacio*. Barcelona: Anthropos.

DIAZ G. VIANA, Luis (1999), *Los guardianes de la tradición: Ensayos sobre la "invención" de la cultura popular*. Oiartzun: Ed. Sendoa.

DOUGLAS, Mary (1973), *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Original: *Purity and danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. (1966). London: Routledge and Kegan Paul.

– (1988) *Símbolos Naturales. Exploraciones en la cosmología*. Madrid: Alianza.

FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, Kepa (1997), *Mujer, ritual y fiesta: Género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*. Iruña: Pamiela.

– (2000), "De la revitalización del folklore, las fiestas y las danzas". (prólogo, pags. XI-XXVI) en *Sukil 3: Cuadernos de Cultura Tradicional*. Iruña: Ed. Ortazar Euskal Folklore Taldea.

Rementería, D.: Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado

- GARCIA CANCLINI, Nestor (2001), *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- GEERTZ, Clifford (1992), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
Original: *The interpretation of Cultures*. (1973).
- GENNEP, Van Arnold(1986), *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
Original: *Les rites de passage*. (1909) Paris: Librairie critique Emile Nourry.
- GIDDENS, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
– (1995), *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ed. Península.
- HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence (eds.) (1983), *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOMOBONO, J. Ignacio (1982), “Espacio y fiesta en el País Vasco”. En *Lurralde* 5:91-119.
– (1986-7), “Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale: San Martín, en Bermeo”. En *Bermeo*, nº 6, 301-392.
- ICOBALCETA, Xabier (1994), *Le sens politique des fêtes á Gernika-Pays basque*. Tesis en Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París.
- JIMENO SALVATIERRA, Pilar (2002), *Rituales de identidad revitalizados*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.
- KERTZER D. I. (1988), *Rituals, politics and power*. New Haven: Yale University Press.
- MAC CLANCY, Jeremy y PARKIN, R. (1997), “Revitalization or continuity in European ritual? The case of San Bessu”. En *Man* (3): 61-78.
- MALINOWSKI, Bronislaw (2000), *Los argonautas del pacífico occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Ed. Península.
- MARTÍ I PÈREZ, Josep (1996), *El folklorismo: Usos y abusos de la tradición*. Barcelona: Ed Ronsel.
- MARTINEZ MONTOYA, Josetxu (2002), *La identidad reconstruida: Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco. Colección Lur nº 6. Vitoria-Gazteiz.
- MORENO, Isidoro (1985), *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza.
- MORRIS, Ch. (1962), *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada.
Original: *Signs, language and behavior*. (1946) New York: George Braziller.
- NAGEL, Joane (1997), *American indian renewal: red power and the resurgence of identity and culture*. Oxford University Press.
- PEIRCE, C. (1931), *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge. C. Hartshorn and P. Weiss eds. Harvard University Press.
- PIERCE, John R. (1962), *Símbolos, señales y ruidos: Naturaleza y proceso de la comunicación*. Madrid: Revista de Occidente.
- RAPPAPORT, Roy A. (1979), *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, Cal.

Rementería, D.: Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado

– (1987), *Cerdos para los antepasados*. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea. Madrid: Siglo XXI.

Original: *Pigs for the antecessors. Ritual in the ecology of a New Guinea people*. (1968) New Haven y Londres; Yale University Press.

SÁNCHEZ CARRETERO, Cristina y NOYES, Dorothy (Eds.) (2000), *Performance, arte verbal y comunicación: Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Oiartzun: Ed. Senda.

SAPIR, Edward. (1975), *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. México: F. C. E.

SAUSSURE, F. de (1982), *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

SPERBER, Dan (1988), *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos.

Original: *Le symbolisme en general*, Paris: Hermann, 1974.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (1985), "A performative approach to ritual", en *Culture, Thought and social action: An Anthropological perspective*, Mass: Harvard University Press, 123-166.

TOMLINSON, John (2001), *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press.

Original: *Globalization and culture*. (1999), University of Chicago Press.

TURNER, Victor (1988), *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

Original: *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. (1969) New York: Adline Publishing Co.

TURNER, Victor (1999), *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Original: *The forest of the symbols. Aspects of Ndembu ritual* (1967) Londres: Cornell University Press.

VELASCO, Honorio (1988), "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad". En, Diaz G. Viana L. *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Ed Anthropos, 28-46.

VV.AA. (1996), *La utopía de Dionisios: Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada*. En *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Nº11. Madrid: Ed. Grupo Antropología.

WALLACE, A. (1956), "Revitalization movements", en *Amer. Anthropol.* V. 58, II.

ZULAIKA, Joseba (1985), *Bertsolarien jokoa eta jolasa*. Donostia: La primitiva Casa Baroja.

– (1990), *Violencia vasca metáfora y sacramento*. Madrid: Ed. Nerea.

Original: *Basque violence: Metaphor and Sacrament*. (1988) Reno, Nevada: University of Nevada Press.