

Ocio y tiempo festivo: del trabajo de sol a sol a la imperiosa necesidad de vacaciones¹

Antonio Miguel Nogués Pedregal
Universitas Miguel Hernández de Elche
amnogues@umh.es

Estimados colegas, amigas y amigos todos. Quiero comenzar agradeciendo al Centro de Estudios Andaluces la invitación a participar en este coloquio y, después, felicitar a los responsables del Centro por el tremendo acierto que han mostrado al depositar su confianza en el profesor Rodríguez Becerra como investigador responsable de la sección de antropología pues, sin la menor de las dudas, él es uno de los culpables de que, gracias al personal toque de sus etnografías, a sus esfuerzos por difundir la etnografía andaluza desde los centros académicos más relevantes hasta los más apartados pueblos de nuestra geografía, por reactivar el Museo de Artes y Costumbres Populares y fortalecer la Fundación Machado, fundar la revista Demófilo y elevarla al rango de publicación de referencia, la antropología desempeñe ocupe el lugar de relevancia cultural que tiene en Andalucía y, por qué no decirlo, también en España. Por eso este agradecimiento no es ni protocolario ni ritual, sino un agradecimiento de todo corazón con todo el respeto y el cariño que le profeso a mi profesor y amigo Salvador Rodríguez primero por su confianza al haberme mantenido en contacto con la producción intelectual, y después por haberme enseñado el gusto por la descripción etnográfica y el placer de la conversación a lo largo de tantos kilómetros como hemos recorrido juntos por buena parte de la geografía de la Península, en unos viajes que difuminaban la frontera entre el tiempo de trabajo y el de ocio.

Desde que Salvador me invitó a participar en este coloquio no he dejado de pensar sobre qué podría decirles que no hubiesen pensado ya. Pronto llegué a la conclusión de que, dada la temática sobre la que habría de hablar y su alto nivel de conocimiento en la misma, poco o nada podría añadirles a lo que a buen seguro ya conocían, salvo que lo plantease de forma que permitiese entrever nuevas relaciones y significados de un proceso que, en otra ocasión, intitulé *Del tiempo de fiesta al tiempo de ocio: de la expresividad colectiva a la instrumentalidad ideológica* (Nogués, 2005).

Por esto, centraré la charla en la difuminación de la frontera entre fiesta y actividad de ocio indagando en la producción del sentido y significado, pero no como el resultado de la dinámica más general de racionalización, de pérdida del sentido (*Sinnverlust*), como resultado de la introducción de la acción instrumental en la vida cotidiana, que diría Jürgen Habermas, y que se plasmaría, para los cristianos practicantes, en “la transformación del domingo en un fin de semana, en un tiempo libre sin centro interior que sirva de orientación al conjunto de nuestras acciones” como, apesadumbrado,

¹ S. Rodríguez Becerra y C. Macías Sánchez (coords) *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Págs. 195-218. Centro de Estudios Andaluces-Junta de Andalucía, Sevilla, 2009.

argumentó Benedicto XVI en su homilía *sine doménico non possumus* el 9 de septiembre de 2007 en la Catedral de San Esteban en su viaje apostólico a Austria, sino a través del análisis de prácticas sociales y culturales concretas como la traslación de las funciones que antaño desempeñaran las fiestas como campo social hacia las denominadas “actividades de ocio y recreativas”, a partir del papel mediador que juega, por ejemplo, el fomento del turismo en sus nuevas modalidades de turismo rural, de interior o cultural (Álvarez, 1994).

Si miramos el título de las conferencias que conforman este coloquio, observamos que, por un lado, la enunciación de las mismas es una invitación a argumentar y estructurar la conferencia de manera que se pueda seguir el proceso de cambio social que transcurre desde una posición de partida (A) hasta una posición, digamos, no de llegada pero sí transitoria, que llamaré (B), e ir desgranando las características que las distinguen. Si bien, por otro lado, el título también abre la puerta a una visión crítica que cuestiona su propia validez como enunciado, puesto que obliga a ponderar si es posible pensar antropológicamente desde categorías discretas tales como la noción historiográfica del ‘campesinado’ o delimitaciones geográficas como ‘mundo rural’. Por el contrario, el análisis de la cultura y la sociedad en contextos donde las movibilidades relacionadas con el ocio y el turismo *son* parte de la cultura local, sobre todo en aquellas zonas rurales donde el ocio turístico se articula como una de las principales modalidades de desarrollo (Fernández de Larrinoa, 2006), nos lleva a plantear la complejidad teórica del estudio de los procesos de contigüidad y de diferenciación que, como he defendido en otra parte (Nogués, 2007), guardan mayor similitud metafórica con el *continuum* topológico de la banda de Moebius que con nociones más o menos discretas como emigrantes, nuevos residentes, veraneantes, turistas o población local, sobre todo en territorios que son hoy complejos agregados de grupos de procedencia étnica y cultural variada, de cohortes de edades y de colectivos con distintas inclinaciones sexuales y sentimientos de pertenencia muy distintos. Argumento este, en línea con el razonamiento de Giddens cuando afirma que uno de los aspectos centrales de la modernidad es que las relaciones sociales se desvinculan cada vez más de los contextos locales de acción, lo que deviene en una interpenetración de lo local y lo global (Giddens, 1991:22, 209) en prácticas de ocio vinculadas a las nuevas tecnologías (chats, juegos virtuales en grupo, ciber-cafés...)

No obstante, y de acuerdo con la estructura que se esconde tras título sobre el tema del ocio y el tiempo festivo, parece que se invita a recorrer el *continuum* que va de A a B —si no a través de una narración de lo episódico, de lo *événementiel* que diría Braudel—sí, a través del tratamiento de las estructuras “como si fueran cosas” (expresión que, como saben, está tomada de las *Reglas del método sociológico* de Durkheim (1895). Pero como profesor de antropología social e historiador de formación, sé que es un riesgo utilizar un precepto metodológico desde el que, con demasiada frecuencia, se han conceptualizado a las estructuras sociales como fenómenos exteriores a las prácticas concretas que, de hecho, las conforman.

No voy —evidentemente no he sido invitado para esto— a entrar en cuestiones de carácter epistemológico o metodológico en las ciencias humanas y sociales,

ni a realizar una deconstrucción discursiva del título de la conferencia, pero sí creo que es importante subrayar esta relación entre estructura y agente máxime cuando en la literatura especializada que aborda el tema del *ocio* —así, en abstracto—son tres los posicionamientos teóricos que han predominado.

Por influencia de otras ciencias sociales, como son la sociología y la psicología —en la actualidad, y por obra y gracia de la reconversión neoliberal de Bolonia, esta última ha pasado a ser una *ciencia de la salud*, están los análisis que explican el ocio de acuerdo con su función, esto es, como un momento para (a) la recuperación física y psíquica de las obligaciones que marca la estructura social, (b) como un momento de expansión individual que libera del tedio cotidiano, también, (c) como un momento para el enriquecimiento personal ya que “permite una participación social más amplia, más libre, y una cultura general del cuerpo, de la sensibilidad, de la razón, más allá de la formación práctica y técnica” (Dumazedier, 1971:20-21). El segundo grupo de argumentos actualiza el ideal griego de la *sjolé* (*σχολή*) clásica o el *otium cum dignitate* de Cicerón, como los defendidos por Paul Lafargue en su *Derecho a la pereza* (1874) o Bertrand Russell en *Elogio de la ociosidad* (1935) y que, como hemos visto, también aparece como una de las funciones que desempeña, o dicho con más precisión, *debería* desempeñar el *ocio* —insisto, así, en abstracto. Sin embargo, esta posición se sitúa en el plano de lo deseable; y su capacidad heurística para una ciencia comprensiva de lo social, está aún por descubrir.

El tercer posicionamiento, quizás el más conocido, lo ocupan aquellos análisis que, derivados de las relecturas marxianas de los teóricos críticos de Frankfurt, abordan el estudio del ocio en el contexto de la sociedad de clases, y lo explican en términos de la penetración y triunfo de la razón instrumental en la vida cotidiana, lo que se concreta en el recurso a nociones como las de alienación (o incapacidad para juzgar crítica y racionalmente la realidad social), reificación y mercantilización (o transformación de las relaciones humanas y de la cultura como expresión viva de estas, en bienes de intercambio), se aborda el ocio como otra forma de control social que lleva al encumbramiento del individuo como ser *moral*, en el sentido que le da Louis Dumont (1983:75), de ser independiente, autónomo y no social, y que, por tanto, desemboca en la irracionalidad de la democracia participativa y en la fragmentación sobre la que descansa el consumo y que lo transforma en consumidor.

No obstante la capacidad explicativa de estos planteamientos, sobre todo de este último, para una antropología que quiere comprender las dinámicas y los procesos sociales y, entre estos, especialmente los de la significación, lo que resulta más interesante no es tanto describir la función que el ocio ha desempeñado (posición A) y desempeña (posición B) en la sociedad de clases actual, sea como restaurador psico-físico, como ideal de vida, o como nueva forma de control social, sino desentrañar la propia producción de ese *ocio* —de nuevo, así, en abstracto—mediante el análisis de las prácticas sociales que lo constituyen como un tiempo “cualitativamente diferente”, como lo define Seppo Iso-Ahola (San Martín, 1997:19). Es decir, indagar en cómo se ha construido, y se construye ese tiempo como *cualitativamente diferente* mediante la expansión y el fomento de unas determinadas prácticas, cuyo sentido como actividades de ocio, además, se ha adquirido precisamente a través de su uso

en unos contextos determinados; contextos que son, en definitiva, los que califican y categorizan determinadas prácticas como “actividades de ocio y recreativas”.

Planteado en forma de pregunta directa: esta conferencia indaga en los procesos por los que determinadas actividades que tradicionalmente ocupaban el tiempo libre como el paseo dominical, ir de tiendas o salir al campo, o prácticas sociales llenas de sentido religioso y social como podían ser las romerías, la Semana Santa, los juegos al aire libre como la petanca o el partido de fútbol entre amigos han ido adquiriendo la categoría de “actividades de ocio” y, en consecuencia, han pasado a estar reguladas en su dimensión temporal y circunscritas a unos lugares determinados.

O es que, quizás, haya ocurrido exactamente a la inversa y ha sido precisamente su grado de regulabilidad potencial lo que, gracias a la asunción de los principios del libre mercado, las ha transformado en negocio y, por tanto, en “actividades de ocio y recreativas”. Así, y como **hipótesis** para el análisis etnográfico planteo que en la sociedad occidental denominamos como “*actividades de ocio*” a aquellas actividades relacionadas directamente con el, digamos, consumo *controlado* o *controlable*.

Pensemos por un momento que, por ejemplo, la acampada libre no está permitida y tampoco se puede hacer una barbacoa campestre salvo en los lugares habilitados para ello. Me pregunto ¿cómo quedaría en la actualidad aquella famosa imagen del socialismo andaluz en los pinares de Oromana conocida como “la foto de la tortilla” si hubiese sido tomada en uno de esos frios sitios de piedra que marcan el punto donde consumir las viandas? Tampoco se puede jugar al fútbol en la calle o en las plazas públicas; ni siquiera en la playa, donde también se han delimitado espacios para este fin; de hecho, en muchas ciudades andaluzas durante la redacción de la conocida como ley anti-botellón en noviembre de 2006, se discutió sobre la conveniencia de acotar *botellódromos* y, en otras, como en Granada, incluso se llegó a construir uno.

Hay salones recreativos para jóvenes, locales adecuadamente preparados para albergar cumpleaños infantiles, plazas de cartón piedra y bancos para el descanso junto a decenas de establecimientos en unos centros comerciales que aseguran todas las garantías de seguridad: vigilantes de seguridad, toda suerte de alarmas anti-hurto y detectores de metales, circuitos cerrados de televisión y sistemas de videovigilancia, prohibición ejecutiva y efectiva de la venta ambulante, de la mendicidad y de los maleantes... Métodos expeditivos y prácticas que conculcan demasiadas veces el derecho a la presunción de inocencia o el derecho a la propia imagen y a la intimidad. Tanta regulación de nuestras actividades diarias hace que, de hecho y en teoría, ni siquiera los perros pueden aliviarse, salvo en esos mingitorios caninos que están distribuidos por muchas ciudades y en los que, por cierto, nunca he visto a ninguno hacer uso apropiado de los mismo.



Aunque son ejemplos bastante reducidos, sí creo que marcan cómo este proceso de transformación de las prácticas de esparcimiento tradicionales en “actividades de ocio y recreativas” puede analizarse como otra manifestación más de la penetración del estado en la vida cotidiana –como lo denomina Anthony Giddens; o como el ejemplo definitivo de que las *sociedades de control* están sustituyendo a las sociedades disciplinarias –como aseguraba Michel Foucault. Esta creciente regulación tanto de los momentos de ocio a través del control de los ritmos culturales y los nuevos calendarios festivos, como de los lugares en los que se concentran dichas

actividades de ocio, turismo y recreación, mediante la videovigilancia o la especialización de lugares y locales, sin embargo, me lleva a preguntarme si este control se extiende también hasta la propia producción de sentido.

Entiendo que para abordar la comprensión antropológica del ocio “no es necesario [pues] aceptar el tradicional argumento de que la función de las actividades recreativas es hacer que la gente trabaje mejor, ni siquiera la idea de que el objetivo del ocio esté sólo en función del trabajo” (Elias y Dunning, 1986:119), porque esto supondría negarle autonomía ya que lo reduciría a una simple cualificación capitalista del tiempo no-productivo e imposibilitaría su estudio en culturas con sistemas de valores menos individualizados. Por ello abordo la comprensión socio-antropológica del ocio no sólo como un estratificador social a la manera de Thorstein Veblen (1899) o en el marco de alguna de las aproximaciones que se hacen desde la antropología económica al consumo (Molina y Valenzuela, 2007), sino sobre todo como un campo para la práctica social y política donde se despliegan estrategias de poder y de resistencia que crean espacios sociales diferenciados en su distinción (Bourdieu, 1979), y también acciones estéticas que, aun mediatizadas, permiten como en un palimpsesto, trazar las vigencias que dan sentido y continuidad cultural a un grupo sobre un territorio.

“Los historiadores ya han empleado –dice Hunnicut–la perspectiva teórica de Victor Turner para investigar el papel que el ocio ha desempeñado en la transmisión y transformación cultural en los Estados Unidos, encontrando que, entre otras cosas, el ocio constituía un terreno de contestación cultural, fundamental en la formación y sostenimiento de las comunidades locales” (1998:146). Afirmación que apunta hacia una antropología que, distinguiendo en el ocio esa polisemia que lo define como tiempo cualitativamente diferente y como conjunto de actividades auto-definidas “de ocio”, encuentra sus raíces en la más pura tradición antropológica de las etnografías del tiempo festivo

Mi aproximación antropológica al estudio del ocio se enmarca dentro de lo que Caro Baroja llamara las ‘*formas festivas*’ de las manifestaciones lúdico-expresivas (1984:275) porque, como afirma Padiglione, el ocio adquiere en la actualidad “una centralidad inédita en la producción y reproducción de la sociedad y la cultura” (1996:395) siendo, quizá al mismo tiempo, uno de esos pequeños mundos de sociabilidades donde, dada la fragmentación y la

redistribución de la sociedad, como escribe Jonathan Friedman, “lo social se está recolocando” (2005). En esta visión, el ocio se erige como un tiempo en el que la vida social se recrea en el eterno juego por desvelar sentidos y transgresiones, que dijera Bajtin (1965) sobre las festividades. Unas tesis que, por otra parte, ya expusiera en la década de los treinta Walter Benjamin al considerar que “las expresiones de ocio y cultura popular tienen una existencia que trascienden la base económica (y en su sociología) ciertamente, imputa significados a esencias que no son totalmente observables en las impresiones del sentido cotidiano” (Rojek, 1997:156).

Pese al indudable interés que puede despertar el estudio del ocio, esta temática ha recibido una mínima contribución de la antropología (Padiglione, 1996; Chick, 1998 y 1999; Loy, 1998). De hecho, salvo referencias más o menos explícitas a las industrias culturales y del ocio en su relación con el desarrollo territorial y a la patrimonialización de la cultura (Fernández de Larrinoa, 2006), y aunque llevo algún tiempo estudiando esta temática, todavía no he encontrado ningún artículo que plantee la relación entre ocio y antropología directamente. Lo que no deja de ser extraño, sobre todo cuando resulta muy difícil comprender, por ejemplo, la cultura juvenil o la de los mayores sin analizar etnográficamente prácticas de ocio como el botellón o los viajes del Imsero, o cuando cada vez resulta más difusa “la frontera entre el ocio y la fiesta” (Nogués, 2005:282).

Por ejemplo, en las Semana Santa de Zamora y Sevilla de 2007 apareció este grafito que, elocuente en su simpleza, es toda expresión y sintetiza perfectamente el proceso que quiero describir en esta conferencia. *¿Habré muerto sólo para salvar el turismo?* se pregunta un Cristo que, paradójicamente, ha encontrado al fin la respuesta a su sacrificio en una sociedad secularizada.



No de tanta fuerza expresiva han sido situaciones similares las que, desde hace tiempo, me llevan a plantear el estudio antropológico de ese conjunto de dispositivos simbólicos y técnicos que promueven y facilitan el entretenimiento de los grupos sociales en momentos concretos de la semana y del año y en lugares concretos y que, ahora sí, llamamos ocio para abreviar; digo, que expresiones como estas de

Zamora son las que me han llevado a estudiar el ocio desde una perspectiva teórico-metodológica que se asemeja bastante al estudio socio-antropológico de lo festivo.

Y este es el contenido central de esta conferencia: la conversión de la fiesta en actividades de ocio o, dicho de otra manera, cómo el papel social y cultural que desempeñaba la fiesta a comienzos de la década de los ochenta (Rodríguez Becerra, 1985:25-40) se ha desplazado a otros espacios y tiempos administrados desde un régimen de individuación y privatización del goce que lo aleja de la producción y el control del grupo social que caracterizaba a la

fiesta, y que remite de nuevo a la fragmentación de la que hablaba Dumont. Sin embargo, antes he dicho que si bien quedan pocas dudas de que la regulación haya penetrado en los tiempos y los lugares en forma de nuevos calendarios festivo-laborales y de videovigilancia y alarmas varias, sí es cuestionable —al menos como línea de investigación— que dicha regulación se haya extendido también hasta la propia producción de sentido cultural.

De momento **no** todas las actividades que realizamos durante nuestro tiempo libre son calificadas como “actividades de ocio”. Clastres describe la cotidianeidad de la vida de los yanomami en los chabuno, y relata cómo éstos no se aburren entre siestas, bromas, discusiones, droga, comida, baños, quejas, gritos, protestas, risas y sexo (Clastres, 1971:25). En nuestra sociedad, por ejemplo, los juegos que se realizan en lugares públicos menos controlados como pueden ser bares o parques públicos: estoy pensando en pasatiempos como el dominó, las cartas, el ajedrez o los paseos a pie, o constructores de identidad colectiva como la zanga (Mandly, 1996:67-99). Tampoco se consideran “actividades de ocio” algunos quehaceres domésticos salvo que, por obra y gracia del mercado semántico y la administración dispersa de las cosas, se hayan transformado en *bricolaje*—en su acepción de *aficiones*—e impliquen el consumo de materiales y herramientas en tiendas especializadas o grandes cadenas de “hágalo Ud. mismo”, tipo Leroy-Merlin o Ikea. Tampoco *son* “actividades de ocio” la asistencia a conferencias como ésta o a las que organiza el aula Menesteo de historia en mi pueblo natal; las actividades de grupo desarrolladas por los movimientos asociativos tampoco lo *son* y, a menos que se celebren en el contexto controlado y contabilizable de los museos, las visitas a exposiciones en galerías de arte tampoco.



Por el contrario, sólo basta ojear la página web de *Expo-ocio 2008* para comprobar qué se consideran “actividades de ocio”: desde el interiorismo y la construcción, hasta la salud, la cosmética y la estética, pasando por los juegos de ordenador y electrónicos, el turismo, el *camping*, el *caravaning* o los alimentos artesanales. Vemos pues que desde aquellas instancias que se autodenominan como *la* industria del ocio, es decir, aquella con la

capacidad de nombrar qué es y qué no es ocio, se valida la hipótesis de que la denominación “actividades de ocio” se impone prioritariamente sobre aquellas actividades que implican un consumo controlado o, al menos, controlable.

Mas dado que, aparte de la existencia de unas estructuras sociales externas a los individuos que condicionan la aparición y el desarrollo espacio-temporal de según qué tipo de prácticas de recreación y divertimento, el ocio también implica un sentimiento subjetivo inducido de que es un momento donde prevalece la propia elección del individuo, para comprender la dinámica del ocio en su conjunto es necesario abundar en la doble existencia de lo social: en

las cosas –en las estructuras—y en los cuerpos –en los individuos. Me estoy refiriendo, como habrán supuesto ya, a las nociones de ‘campo’ y de ‘habitus’ de la socio-antropología de Pierre Bourdieu.

Al objeto de aplicar este planteamiento recordaré que el *campo* son espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus propias leyes de funcionamiento, que establece un sistema de posiciones y de relaciones entre esas posiciones, y cuya propia estructura es la que se pone en juego de acuerdo con el intercambio de diferentes tipos de capital y de intereses. El *habitus*, por su parte, es la interiorización de los principios que rigen la acción social; es el principio generador de respuestas más o menos adaptadas a las exigencias de un campo; al tiempo que es también la forma en la que el individuo ha interiorizado su condición de clase y los condicionamientos exteriores que dicha condición le impone; o dicho con palabras de Erwin Panofsky, a quien Bourdieu se refiere en varias ocasiones, el *habitus* sería en “su más preciso sentido escolástico, el principio que ordena el acto” (Bourdieu, 1973:87 y 271).

En este sentido, el ocio entendido como *conjunto de dispositivos simbólicos y técnicos que facilitan el entretenimiento de los grupos sociales en momentos concretos de la semana y del año*, funcionaría como un campo en el que las *maneras* en la que las “actividades de ocio” se practican revelan las condiciones sociales y culturales de adquisición; es decir, no sólo qué actividad se hace o con qué frecuencia, sino cómo se practica (con quién, cuando, dónde, con qué habilidades, equipamiento, etc.). Porque, en definitiva, el sentido y el valor que toman las prácticas sociales –es decir, lo que hacemos— dependen tanto de los que las perciben como del que las produce (Bourdieu, 1979:63).

De qué forma, por tanto, podemos comprender el proceso que, en buena parte del llamado mundo rural, ha pasado de un momento (A) caracterizado, quizá, por un contexto socio-económico y político en el que las relaciones sociales comunitarias estaban basadas en la ayuda mutua (Varela, 2007:141), a un momento (B) en el que las otrora actividades libres, hoy, se han institucionalizado hasta convertirse en una necesidad que llega, vía proyectos de desarrollo territorial, en forma de ordenaciones urbanas varias y fomento de las distintas modalidades de turismo. Hagamos un poco de historia.

Hace unos años el profesor Bernal (1983), de quien tomo casi al pie de la letra los siguientes apuntes, ya estudió las formas tradicionales de ocupación del ocio en la sociedad rural andaluza, en relación con el sistema de propiedad de la tierra y la estratificación social. A grandes rasgos, explica Bernal para el caso de Sevilla, los comerciantes reinvierten los beneficios empresariales en la compra de explotaciones agrarias dedicadas al cultivo del olivo y la vid. Comienza así una etapa de construcción y remozamiento con buenos materiales unas haciendas a las que, además, rodean de jardines para huir del calor estival durante la temporada de la recolección. Esto no era una práctica exclusiva de la burguesía mercantil, puesto que la nobleza sevillana se comportó de igual manera. Posteriormente, los cambios que, a mediados del XIX, trajeron la disolución del régimen señorial y la liberación de las tierras

permitió que grandes arrendatarios accedieran a la propiedad y también mejoraran la habitabilidad de sus cortijos. Con el devenir histórico, plasmado también en su traslado a las capitales de provincia, esta burguesía terrateniente mantuvo su “cordón umbilical” con su lugar de origen gracias a la *temporada* que pasaba en un cortijo que se convertía, de este modo, en residencia secundaria y en símbolo de un “modo de vida esencialmente ocioso” plasmado en el “tríptico: señoritos-caballos-cortijo”.

Unas prácticas de ocio que, como sigue Bernal, sirvieron para reafirmar el orden social. “Las relaciones que el ‘señorito andaluz’ mantenía con su domicilio (cortijo o hacienda) no eran ya intermitentes o complementarias: constitu[ían] el eje mismo de su modo de vida, se dirig[ían] a reafirmar los orígenes rurales de la riqueza económica familiar [...] Es más, por este modo de vida se manifiesta, ya sea a manera de desafío, ya sea con precaución, su presencia efectiva en el campo, este campo andaluz que los campesinos no pierden nunca la ocasión de contestarle la propiedad. Esto es en esencia lo que los latifundistas andaluces tienen de burgueses: el deseo ardiente, desmesurado, de reafirmar continuamente su derecho de propiedad, aunque fueran absentistas” (Bernal, 1983:22)

Por su parte entre las “formas de esparcimiento propias del campesinado andaluz” Bernal menciona la celebración de aquellas fiestas religiosas en las que primaría más el ‘juego’ que el ‘ritual’, por utilizar la distinción de Boissevain (1999), más la inversión bajtiniana que la ratificación del orden estructural. Junto a estas destaca también la feria que, aunque tuvo un origen comercial, sólo se transformó en una “manifestación exclusivamente festiva” en la tercera década del XX, durante la que “los propietarios de la tierra sienten la necesidad de exhibir formas y comportamientos en los cuales hubieran querido permanecer anclados y a los que se refieren como a la edad de oro de la burguesía agraria” (Bernal, 1983:25)

Un riguroso estudio histórico que muestra que el ocio ha sido, como ya planteara Veblen (1899), no sólo un elemento a través del que la estratificación se hace visible, sino sobre todo un campo en el que se manifiestan las relaciones entre grupos según las condiciones en las que han adquirido cada uno de los tipos de capital que se ponen en juego, de acuerdo con unas reglas históricamente constituidas y, aunque interiorizadas en forma de principio que direcciona la acción, siempre discutidas (Bourdieu, 1979). En definitiva, estudiando el ocio podemos comprender mejor la producción y reproducción de ese complejo de manifestaciones, modos, decires y haceres, circunstancias y contextos que *adquiere su sentido* en el seno de un grupo humano concreto, y que *da sentido* a la vida social; y que, por abreviar, algunos denominamos cultura.

Más arriba mencioné que la transformación de las formas de esparcimiento tradicionales en actividades de ocio y recreación se realizaba a través del establecimiento de dispositivos simbólicos y técnicos de control del tiempo (por ejemplo, mediante la adaptación de las fiestas al ritmo estacional de los flujos turísticos) y del espacio (abandono de la plaza pública como lugar de expresión

festiva, y reclusión en locales *aconicionados* según la normativa vigente en materia de seguridad e higiene).

Releyendo desde esta perspectiva algunos de los textos antropológicos más clásicos, he encontrado que, más o menos directamente, algunos autores ya tenían planteado en sus etnografías la relación y evolución entre tiempo de fiesta y tiempo de ocio, materializado éste a través de las prácticas turísticas.

El primero que aborda esta cuestión es, como saben, Robert Redfield, quien estudió el tránsito de lo folk a lo urbano en su famosa etnografía de la Península del Yucatán en México (1941). En este texto describe cómo prácticas que pudieron existir siempre —dicho con todo el cuidado que necesita este adverbio—adquieren otro sentido para los habitantes (e incluso otra interpretación para el observador) cuando son vividas a través de la mediación significativa del espacio turístico (Nogués, 2003). Entre otros aspectos, Redfield describe cómo la fiesta de la localidad de Tizimín comenzó a hacerse famosa y también a comercializarse, atrayendo muchos forasteros gracias a que el ferrocarril facilitó las comunicaciones, y cómo esto hizo que los buscadores de ganancias vieran en la conservación de las costumbres algo con que atraer al público. Paralelamente, la fiesta en Chicxulub también experimentó un enorme auge gracias a que tras la construcción de la carretera se puso de moda entre las gentes adineradas de la ciudad ir a pasar algunas semanas en la costa durante los días más calurosos del verano a la orilla del mar. La fama que adquirió hizo que los gobiernos municipales de esos poblados comenzaran a cuidarse más de las fiestas patronales, y se dieran cuenta de sus posibilidades comerciales. De hecho, para competir con esta fiesta, en la localidad cercana de Chelem el gobierno trasladó la fecha de su fiesta, de la que le correspondía según el calendario de los Santos (Redfield, 1941:358-359).

El proceso de racionalización describe, de forma quizás incipiente, la transformación de un capitalismo de producción en un capitalismo de consumo a través de la “puesta en valor” —vocablo muy al uso en la actualidad—de las formas tradicionales de expresión religiosa en objetos de atracción: algo así como la conversión de la cultura en patrimonio (García García, 1998).

Este proceso de racionalización llegó, como también hoy llega, de manos de los cambios tecnológicos que no son sino los usos sociales que se hace de la técnica. Tanto Chicxulub como Tizimín se abrieron al exterior gracias a la mejora en los medios de comunicación terrestre y a las nuevas maneras de estructuración social a las que obligaba el nuevo contexto cuando éste se apeaba en el andén o se acercaba en automóvil. Sabemos que todos los Tizimín y Chicxulub de la historia han terminado abriéndose al exterior— ¡como si hubiesen estado *encerrados* alguna vez!—cuando su cronotopo se veía alterado por la irrupción de nuevos medios de comunicación (fuesen éstos terrestres, aéreos, visibles o invisibles, tangibles o intangibles) que acortaban el espacio y aceleraban los tiempos. Fueron cientos las carreteras que, en todos los lugares del mundo, rompieron los límites simbólicos que la ecología y la historia habían tardado siglos en marcar. No obstante, no pretendo explicar la dinámica cultural con referencia exclusiva a agentes externos.

Sé que no existe un año cero pues todos los comerciantes y políticos de los Tizimín y Chicxulub de la historia siempre actualizan sus prácticas. En la periferia cercana, esta latente mercantilización de la vida local, combinada con unos gobiernos municipales ávidos de desarrollo, fructificó en multitud de pueblos y en contextos culturales muy diferentes. En una investigación anterior (Nogués, 2000b) tuve la ocasión de recuperar de un archivo municipal un texto donde se recogía esta combinación entre comerciantes y políticos municipales en pleno auge desarrollista del primer tercio del siglo XX. Así lo muestra, por ejemplo, la carta que un avisado comerciante dirige en 1920 al alcalde de El Puerto de Santa María (Cádiz) con el proyecto de promover la construcción de un balneario de aguas marinas y cuyo único argumento es:

*Todo para el Puerto y por el Puerto.
Sabemos que la temporada de baños constituye un ingreso positivo para la vida local, llevando a ella un ambiente de renovación: así es, que todo aquello que pueda considerarse como medio propulsor de estos intereses, debe emplearse para llegar a su completo desarrollo.*

Al parecer, la carta tuvo su efecto ya que cuatro meses después, y aprovechando para recordar los sempiternos problemas presupuestarios de las arcas municipales, el alcalde transmite esa propuesta al gobernador civil de la provincia en un texto que, en pocas líneas, muestra el discurso turístico-desarrollista con referencia a la satisfacción de las necesidades de los turistas.

... un Establecimiento de baños calientes de mar en los terrenos sobrantes de vía pública en las proximidades de la Playa de Puntilla [con el objetivo principal de] buscar nuevo ingreso en sus fondos [del Ayuntamiento], que tan necesitado se halla, ingreso que ciertamente habrá de producir si se dota a la Playa de la Puntilla de un Establecimiento cuya necesidad es sentida por gran número de veraneantes.

Esta última frase subraya de nuevo que, al igual que en Tizimín y Chicxulub, 'existe' una demanda a la que se recurre para explicar el proceso de racionalización del tiempo, con un oportuno cambio de fechas, o del espacio, con la utilización de unos terrenos públicos para fines privados. Es decir, los textos recogidos ilustran situaciones en las que oferta y demanda conforman un contexto favorable para la de-tradicionalización de 'formas festivas' o de 'lugares'. Este acomodamiento mercantil plantea la cuestión de la "construcción hacia fuera del lugar como escenario turístico" (Nogués, 2003:44; Nogués 2008) o, dicho en otros términos, la interconexión entre las dimensiones espacial y temporal cuando hablamos de turismo, y el aprovechamiento de los hechos y objetos socio-culturales para su consumo, esto es, del patrimonio cultural (García García, 1998, Nogués, 2000a). Temas ambos muy interesantes pero que nos desviarían del objetivo central de esta conferencia.



Sin embargo, no me resisto a mostrar la siguiente imagen porque ilustra con suma claridad lo que quiero decirles. Ante esta imagen la pregunta inmediata es ¿dónde está? Da igual y, en verdad, es que no importa. Esa pregunta nace sólo desde la inclinación que podemos tener por el conocimiento objetivo que nos ofrece la administrativa de los territorios. Debemos entender que la pregunta ¿dónde está carece de sentido si

las indicaciones *ruta del sol y del aguacate* y *ruta del aceite y los montes* satisfacen nuestra necesidad de orientación; y ésta, no lo dudemos, quedaría satisfecha si el mapa que nos guiara fuese el diseñado por la industria, los publicistas y los agentes turísticos que orientan nuestras experiencias por el escenario turístico, y no el de la ‘cultura del lugar’ --si es que en nuestro mundo globalizado todavía existe algo que pudiéramos denominar así. El sentido con el que se construye ese territorio está pensado *hacia fuera*, hacia unos visitantes cuya vivencia está, también, deslocalizada. Los indicadores ni marcan distancias ni refieren a ninguna realidad concreta de las que acostumbramos en los entornos turísticos: pueblos, ciudades, monumentos, parques naturales, museos, hoteles, restaurantes... o patrimonios varios. Pero tampoco dan sentido a la cotidianidad expresiva de los vecinos, ya que su significación nace del mundo del que se habla porque la ruta turística “cumple, simplemente, la función de homogeneizar espacios útiles a la finalidad de que circule la mercancía en su proceso de puesta en valor” y, subordinan, de una manera lineal, los valores culturales a los bienes (Mandly en prensa). Las indicaciones de la fotografía, muy al contrario, refieren a una tierra mítica donde hallar el retorno a esa naturaleza perdida (mito de la Edad de Oro), a una naturaleza ubérrima (mito del Cuerno de la Abundancia), y a un tiempo para idolatrar nuestro propio cuerpo (mito de Afrodita), en el que practicar el reencuentro con el amor (mito de Eros), o encontrar el crecimiento personal en las artes y la cultura (mito de Minerva) entre la veintena de otros mitos clásicos que, para Dufour (1977), habitan el escenario turístico. Por cierto, la imagen no proviene de ningún cuento de Borges: la tomé en 2001 en alguna carretera de la Axarquía, en el *hinterland* de la Costa del Sol.

Volviendo al análisis del tiempo sabemos bien que, por un lado, el cronotopo, digamos ‘agrario’, tiene carácter cíclico, es decir, que se representa en relación con las estaciones y los cultivos agrarios, y que el devenir del suceder—el Tiempo, digamos, Absoluto—está marcado por rituales de carácter sagrado. No insistamos más en este punto.

Por otro, el Tiempo, llamémosle, Social, ordena y secuencia culturalmente tareas específicas y concretas, para lo cual, los grupos humanos han empleado formas de medir el tiempo: clepsidras, relojes de arena, de sol, velas, sombras, etc.... Esta capacidad técnica de medir el Tiempo Social no era extensible al Tiempo Absoluto que seguía, en líneas generales, siendo concebido en su

naturaleza cíclica y recurrente. Esta dualidad no implica que ambos tiempos se opongan sino, al contrario, que se complementan. El monopolio que ejercen primero los sacerdotes y después los gobernantes laicos sobre la 'determinación del tiempo' (Elias, 1984:59) como forma de poder, no entra en conflicto con el tiempo de lo cotidiano, pues no altera sustancialmente la secuencia de actividades básicas que responde al "¿cuándo hacemos?"

La llegada del cronómetro altera sustancialmente esta relación. En el contexto programático de una Ilustración muy kantiana, de un pensamiento científico que subraya la unidad de *lo físico* y *lo social*, y de un capitalismo mercantil que tiene como única regla la maximización de beneficios, la dualidad de tiempos deja de tener sentido. Ocurre que con la extensión del cronómetro, el Tiempo Social se subsume en ese nuevo tiempo que mide el *crono* y que—política y ciencia unidas—pasa a convertirse en El Tiempo. Es decir, no tanto unifica ambos tiempos en uno solo, que también, sino que integra el sentido de *lo circunstancial* del tiempo social en la objetividad estructural y absoluta del Tiempo—el "incesante flujo del acontecer" como lo define Norbert Elias. Consecuentemente, la posibilidad técnica de fraccionar el tiempo y medir sus partes con precisión, rompe la unidad de éste y crea así la falacia de que la tecnología—uso social de la técnica—puede controlar el Tiempo.

Nace asimismo un nuevo significado, la idea de que el tiempo no es cíclico, producido socialmente y culturalmente plural, sino lineal, impuesto objetivamente e igual para todo el mundo, en una palabra: racional. Y esa linealidad, en oposición al carácter cíclico es, por definición, irreversible. Irreversibilidad que, vía positivismo, nos conduce hacia el Progreso. Fin ineluctable que, en un contexto capitalista, transforma al tiempo en una mercancía demasiado preciada y valorada como para ser mal-gastada.

Esta racionalización del cronotopo 'agrario' aparca la funcionalidad instrumental de la ritualidad que marcaba su ritmo y de las fiestas que lo jalonaban. Se desgaja así la fiesta de su anclaje temporal, objetivado ya en una fecha, y se fragmenta el sentido ecológico-cultural que tuvo en su origen. Esta ruptura facilita la movilidad y, consecuentemente, la posibilidad de trasladar la dimensión expresiva de una época del año a otra, o de un día a otro. Aquí surge una pregunta: al eliminar la dimensión instrumental de una fiesta concreta como marcadora de tiempo ¿se produce también una alteración de su dimensión estético-expresiva? Como la respuesta no es sencilla ni, como muchas otras en este campo, tampoco definitiva, contestaré que depende de la naturaleza de la fiesta. Pecando de generalista, diré que mientras en algunos casos sí se percibe una relación causa-efecto entre el cambio de fecha y la producción de sentido cultural, tal es el caso de aniversarios, conmemoraciones o celebraciones religiosas como el Corpus Christi; en la mayoría de fiestas, de carácter profano (ferias, verbenas) o semi-profano (romerías, veladas) no ocurre tanto, pues la vinculación a una fecha es, en principio, algo más laxa.

Tras esto es fácil comprender que la irrupción de la racionalidad vía utilización de los momentos festivos para intereses otros que el divertimento pasa, no por controlar la fiesta *en sí*—si alguien pudiese aceptar que se da la fiesta *en sí*,

sino por administrar su dimensión temporal mediante (1) la eficacia buscada en los cambios de fecha para conseguir, por ejemplo, un mayor número de asistentes que consuman, caso de Chelem, pueblo vecino de Chicxulub, y (2) la racionalización de los programas de actos que incluiría no solo la ordenación de la secuencia, sino la repetición en distintos pases del ritual, caso clásico del Alarde descrito por Greenwood (1976).

Veamos la primera estrategia. La determinación de la fecha de las fiestas es, como lo ha sido siempre, una forma de ordenar el tiempo y enmarcar los ritmos cotidianos. De ahí que para su interpretación debamos recurrir, aunque sea someramente, a su contexto de uso. Son muchas las localidades que recurren a esta estrategia como una maniobra comercial para contrarrestar el auge de las fiestas en las localidades vecinas. En otras palabras, la preocupación de la autoridades de Chelem que se escondía con el traslado de la fiesta naturalizaba, ya, a la fiesta en elemento de atracción y dinamización para el desarrollo de la localidad y, con ella, a los participantes—creyentes o no—en consumidores los cuales, adecuadamente manipulados vía simulacro como explicara Baudrillard años después, serán público en contextos *políticamente* más adecuados.

Hay otras motivos que también coadyuvan a normalizar ese cambio de fechas. Tal es el caso de la adecuación de la fiesta a la jornada laboral de los obreros como indica Lisón Tolosana en esta breve descripción acerca del “rápido cambio e impresionante modernización” de las zonas rurales del interior de la Península a finales de los cincuenta:

Otra esfera de actividad que también comienza a desdibujarse es la ritual o religiosa. Aquellas formas externas que precisamente ponían en acción y realzaban la solidaridad comunal (procesiones por las calles del pueblo, asociaciones religiosas y cofradías, fiestas patronales, etc.), están desapareciendo. En las fiestas de los Patronos el carácter profano es mucho más prominente que el religioso. Las solemnes y variadas procesiones no se celebran ya; y si el día de la Patrona—15 de agosto—no fuera festivo a nivel nacional hubiera sido trasladada la celebración a otras fechas, anteriores o posteriores, pero más convenientes. A pesar de serlo, la comisión de fiestas adelanta o retrasa su comienzo para que concurren dos finales de semana; esta movilidad temporal permite a los obreros una mayor participación en las diversiones. Por la misma razón han tenido que trasladar la celebración campestre de la festividad de San Isidro a un domingo. (1978:696)

La adecuación del calendario festivo se hace, como también se hizo en su origen, estructurando el ciclo festivo en torno al ciclo productivo dominante en el modo de producción; es decir, adaptando las circunstancias comunales a la realidad económica (que la realidad económica de hoy no sea ecológico-cultural ni sostenible es otra cuestión que no vamos a plantear aquí). Por ejemplo, la vuelta o presencia de emigrantes es un elemento que se tomó en

consideración por las autoridades, civiles y eclesiásticas, para el cambiar las fechas como parece desprenderse de las romerías descritas a finales de los sesenta reseñadas por Rodríguez Becerra (1980:472)

Las romerías ganan de día en día en asistencia, llegando a varios cientos de miles en el caso del Rocío, y esto motivado, entre otras razones, por las facilidades en las comunicaciones y la adecuación de los calendarios religiosos a las labores; sólo conozco un caso de una romería en día laborable; las demás o coincidían o han sido desplazadas a sábados y domingos, con tendencia, incluso, a fijarlas en un orden dentro del mes que evita competencia de otras y hace más fácil su recordatorio. Estas circunstancias favorecen la presencia de emigrantes de las ciudades.

De hecho, contra el temor a una desaparición total de rituales que se extendió durante el periodo de los cincuenta y setenta, se constata etnográficamente que la vuelta de los emigrantes unida a la descentralización política, la secularización, la industrialización y, sobre todo, al incremento de los aspectos lúdicos como oposición a la rigidez ritual de los festivales preparados para visitantes, ha sido uno de los factores que han revitalizado los rituales en Europa a partir de los años setenta (Boissevain, 1992:8-9).

La aparición de las vacaciones pagadas a mediados de los cincuenta es un elemento clave para encuadrar este argumento debidamente. El ocio turístico, esbozado tras el interés mercantil de aquellas pequeñas aldeas yucatecas, ha difuminado hoy los bordes entre fiesta y turismo, entre participantes y público, entre juego y espectáculo como ilustra el contraste entre estas dos fotografías. En parte, incluso unas celebraciones tan ritualizadas y poco dadas a lo lúdico como el Corpus Christi o la Semana Santa, han experimentado un notable resurgimiento en la mayoría de las ciudades españolas tras su traslado del jueves al domingo en el caso del Corpus Christi (Rodríguez Becerra, 2001), o con el incremento del ocio turístico en Andalucía en el caso de la Semana Santa como hemos visto en el caso de Zamora y Sevilla y que ya señalara Briones para Priego de Córdoba (1983:10).



No podemos plantear ahora si estas conmemoraciones religiosas llevaron en algún momento la presencia de un espíritu de fiesta, lúdico. Algunos hechos

etnográficos que he analizado muestran cómo la secularización, también a través del espectáculo y el turismo, ha irrumpido en estas fiestas de forma que hoy no se entienden, mayormente, como manifestación de un sentimiento estético colectivo sino en su vertiente de nuevo tiempo de ocio práctico e instrumental. Así, la Semana Santa por un lado, o el reciente puente de la *Inmaculada Constitución*, o la Navidad por reseñar las más significativas, se caracterizan no ya por un sentido vital de la existencia social en comunidad o en familia, sino por los desplazamientos, los problemas de tráfico, las retenciones en las salidas y los accesos de las grandes ciudades. Estas festividades, si alguna vez fueron fiestas en el sentido que propone Victor Turner de anti-estructuralidad, hoy poco tienen de aquel espíritu.

En los textos examinados se veía el cambio de fecha como una forma de ordenar el tiempo y enmarcar sus ritmos que, además, quedaba unida, en mayor o menor grado, a la satisfacción de los visitantes, fuesen éstos emigrantes o turistas. En los dos textos siguientes se observa cómo a través de la mediación significativa del espacio turístico (Nogués, 2003) la realidad festiva del residente es experimentada, interpretada y entendida a través del mundo perceptual del visitante y, consecuentemente, cómo esa mediación del espacio turístico fortalece la equivalencia entre tiempo de fiesta y tiempo de descanso, mediante la incorporación de '*formas festivas*' urbanas y del tiempo de ocio como momento para la restauración psíquica y física.

La llegada de las formas de ocio urbano a la España rural, nos deja esta descripción etnográfica de finales de los cincuenta (Lisón, 1978:695):

El pueblo ha dejado de ser un centro de diversión dominguera o el lugar donde pasar, en convivencia con los vecinos, los ratos de ocio. Los componentes del Ayuntamiento convirtieron las antiguas escuelas en un espacioso y adecuado salón de baile, pero no ha atraído a la juventud, y lo han cerrado. De los dos cines que había, sólo uno abre los domingos; lo patrocinan unas pocas docenas de gente de edad. La juventud, desde las muchachas de dieciséis años, sale a la carretera los domingos y fiestas nada más comer, y en auto-stop, o con los coches de los amigos, marchan todos a Zaragoza a pasar la tarde. Un informante me aseguró que en los cuatro últimos años no ha pasado ni un solo día de fiesta en el pueblo. Aunque a veces pasan la tarde en las discotecas de algunos pueblos cercanos, la capital provincial es el lugar preferido como centro de diversión.

Visión ésta complementaria de la incorporación de atracciones urbanas y la contratación de 'profesionales' ya recogida por Redfield en el Yucatán de la década de los treinta. El siguiente párrafo recoge, punto por punto, la transmutación del tiempo de fiesta de la colectividad en tiempo de ocio para propios y extraños: desde la participación de los turistas en las cosas del pueblo hasta la mención al baile como puro divertimento.

No reciben [los creyentes de Chicxulub] ayuda de las autoridades municipales, quienes se ocupan sólo de la fiesta secular. De vez en cuando, algunos de los veraneantes ayudan a decorar el altar “por pura broma”. La fiesta secular ha llegado a ser el principal empeño y negocio más grande del pueblo. La fecha se fija ahora para el domingo de agosto en que hay luna llena. En esta época, la temporada de verano está en su apogeo. Las autoridades hacen gastos para la construcción de una gran plaza de toros y de una plataforma para bailar, así como para contratar los músicos y los toreros profesionales. Pero, por otra parte, reciben fuertes entradas por concepto de la admisión, que se cobra. La jarana se ha reducido a una cosa insignificante. Pocas gentes de las que vienen a Chicxulub desean bailarla. La mayor parte de los visitantes está compuesta por jóvenes de Mérida que no tienen pensamiento alguno para la Virgen, y no van más que a divertirse; para ellos es mejor el baile moderno (Redfield, 1944:360).

Esta estrecha conexión entre los hechos expuestos me obliga a plantear como hipótesis que esta revitalización de festividades que podemos observar en la actualidad no oculta que la adecuación del cronotopo ‘agrario’ a uno, digamos, ‘industrial’, privilegia aquellos significados (1) que acomodan el tiempo de descanso al tiempo de fiesta y (2) que favorecen, por ejemplo, la conversión de la cultura en patrimonio, o de las fiestas en espectáculos. Considero que en un contexto de centralidad axiológica del trabajo, al desgajar la fiesta de su momento en el decurso del año también se traslada la originaria funcionalidad instrumental, y la resignifica como el tiempo más adecuado para la restauración física y psíquica de los trabajadores.

La segunda estrategia incide también en esta hipótesis. Es bien conocido y ha sido muy estudiado por los antropólogos que los programas festivos establecen, estructuran y ordenan aquellos *contenidos* que las autoridades y promotores de la fiesta consideran más apropiados para el interés *general*. Esta selección de contenidos, al igual que cualquier otra de cualquier otro tipo, implica el expurgo de lo que no cumple los criterios establecidos y, por lo tanto, no resulta apropiado. El programa de fiestas es pues una más de las manifestaciones del poder que—siguiendo a Foucault—también crea verdad y, en consecuencia, tradición. Resulta que este doble control sobre la fecha y los contenidos del tiempo de fiesta arrebató a la *carnevalización* su capacidad de producir sentido cultural, y congela la capacidad de estructuración del grupo humano.

Un caso etnográfico que tuve ocasión de analizar en profundidad durante un trabajo de campo entre 1991 y 1993 es ilustrativo de este fenómeno. En Zahara de los Atunes, pedanía de Barbate (Cádiz), al igual que en muchos otros pueblos de Andalucía, la feria es principalmente un acontecimiento nocturno. Originariamente estuvo dedicada a la patrona de la aldea, la Virgen del Carmen, cuya festividad se celebra el 16 de Julio, pero en 1968 se trasladó a la primera semana de Agosto por motivos relacionados con la incipiente y creciente llegada de visitantes a la localidad.

La explosión turística y el auge mediático que fue adquiriendo la localidad desde principios de los noventa, explica que la feria de agosto se convirtiera primero en ‘fiesta’ y después fuese anunciada como ‘Fiestas de Verano’ en los folletos y carteles que componía y distribuía el Ayuntamiento pedáneo. Analizando los programas se observa que la Feria está completamente dirigida por el Consistorio y que no quedan restos de la otrora participación popular que le pudo haber dado sentido. El programa de 1993, altamente rígido y ordenado, consiste en actividades y competiciones deportivas—que en absoluto significa una dimensión lúdica—tales como campeonatos de ‘futbito’ (en 1993 se introdujo el infantil), I Olimpiada infantil, III Torneo de Ajedrez y dominó en el Mercado de Abastos o tenis en las pistas del Hotel Atlanterra, cuyo segundo y último torneo se celebró en 1992.

Por la noche, y como es habitual en las fiestas populares de Andalucía, el divertimento gira en torno a la conversación, la bebida, la comida y el baile. Se organizan espectáculos de grupos musicales, humor, orquestas, y algunas escenificaciones de tipo “cultural”. Por un lado, una demostración de lo que es Zahara tales como el campeonato de pesca con *atarraya* organizado por el ‘Bar Juanito’, el concurso de cante flamenco o la demostración de pesca con jabega (una *novedad* en 1993). Y, por otro, una exposición de los turistas que visitan la aldea a través de la elección de ‘Miss Turismo’ que hasta 1992 llevaba como título ‘Miss Veraneante’. Podemos aceptar, al menos como hipótesis de trabajo y en línea con las simplificaciones teóricas sobre la existencia de lo auténtico, que la función principal de estas escenificaciones sea la re-presentar para los turistas la faceta más tradicional de Zahara principalmente en lo que al mundo de la pesca se refiere. De hecho, la *atarraya* y la almadraba de tiro o vista son, en este caso, las mejores autenticidades escenificadas, mientras que el concurso de cante y baile flamenco muestra una Zahara folklórica. Prueba de esto es que aunque no detecté una reacción contra esa usurpación del tiempo de fiesta, fueron muchos los mayores que me apuntaron que “La Feria es para los jóvenes y para los *sevillanos*”.

La espectacularización del tiempo de fiesta llega a su máximo exponente cuando, en el control programático de los contenidos y su secuenciación, aparece contemplado el bis de alguna actuación pública. El caso del Ararde de Fuenterrabía (Guipúzcoa) recogido por Greenwood a finales de los sesenta, es decir, en plena efervescencia del desarrollismo turístico en España, es paradigmático en este aspecto. La intervención directa de las autoridades en la celebración fue, a la luz del párrafo, determinante para la conversión definitiva de la fiesta en comercio:

El Ararde tiene la mala fortuna de coincidir con la estación turística. En esos meses, la población de Fuenterrabía aumenta de diez a veinte o cuarenta mil personas, además de los innumerables turistas que llegan a pasar el día para ir a la playa, ver la regatas, a comer en los restaurantes típicos o sacar fotos de los caseríos, casas antiguas y murallas de casco. El Ararde aparece en el calendario nacional de festivales que distribuye el Ministerio español de Información y Turismo, y que

*tiene gran circulación. Los promotores del turismo, grupo que incluye a políticos y contratistas de la localidad, además de las grandes compañías nacionales especializadas en industrias turísticas, han añadido el Alarde a su lista de características propagables acerca de Fuenterrabía. Por doquier circulan carteles y toda forma de publicidad acerca del Alarde, como pasa con cualquier cosa que pueda atraer al turista consumidor [...] Con este impulso de publicidad nacional, el gobierno local se vio obligado a resolver el problema de los espectadores. Determinaron que la vista del Alarde no sólo fuera asequible a los residentes del parador, sino también a todos los que quisieran subir a mirar. Decidieron asimismo que el Alarde tuviera lugar **dos veces en el mismo día** para que todo el mundo tuviera la oportunidad de verlo [...] Al ordenar que el Alarde se convirtiera en un acto público para atraer a masas de forasteros para que vinieran a la población a gastar sus divisas en ella, el gobierno municipal lo redujo a un "haber" en el competitivo mercado turístico. Esta orden, sin embargo, viola de manera total y directa el **significado** del ritual del Alarde, destruyendo definitivamente su autenticidad y su valor entre la gente. (Énfasis en el original, 1969:221-223)*

Podemos afirmar que Greenwood, quien tuvo más fortuna que Redfield o Nuñez al acuñar la idea de la mercantilización de la cultura, inaugura con este análisis una corriente de pensamiento crítico hacia los procesos culturales en contextos turísticos. Sin embargo, muchos registros etnográficos indican que esa 'construcción hacia fuera' no sólo no elimina la capacidad de estructuración del grupo humano, sino que incluso la define.

Para finalizar y no extenderme demasiado, quisiera leer entre las líneas que dibuja la cultura en fiesta. Jeremy Boissevain (1982) describe etnográficamente el carácter negociado y procesual de la realidad cultural y, con esto, se aleja del romanticismo de ese año cero que, a veces, se desprende de una buena parte de los análisis sociológicos y antropológicos que siguen anclados en el pensamiento discreto y esencialista:

Los rituales comunitarios se están volviendo más intensos en verano. Los acontecimientos folklóricos tradicionales y las alegres fiestas patronales de cada comunidad no son únicamente uno de los gozos para los turistas. Más que nunca sirven como símbolos de identidad comunitaria para la minoría nativa desbordada por olas de extranjeros. En Malta, como en cualquier otro sitio, la escala de tales celebraciones está creciendo. Las fiestas de invierno están siendo cambiadas al verano. Esto se hace tanto para procurar entretenimiento a los visitantes como para proteger el creciente valor de los ornamentos del daño de las tormentas invernales. Los festejos profanos también se han intensificado. Nightclubs, restaurantes, discotecas han brotado por todo el Mediterráneo.

Construido claramente para turistas extranjeros sirven cada vez más a los habitantes locales. (1982:56)

Descripciones que enfocan nuestra mirada de antropólogos en los procesos de producción y reproducción de sentido como núcleo de la comprensión de la cultura en contextos turísticos, debemos abundar al menos (1) en la constante naturalización del tiempo de fiesta también como tiempo de ocio, y (2) en las prácticas de ocio como otras 'formas festivas' de la sociedad industrial. Prácticas que, por otro lado, incorporan modelos estéticos que dificultan que, a simple vista y en muchos contextos rurales, podamos distinguir entre tiempo lúdico-festivo o tiempo de ocio.

No en vano, y "de la misma forma que el ocio que conocemos no ha estado presente desde el comienzo de la historia, es poco probable que dure hasta el fin de la historia, sea cuando sea éste." (Roberts, 1991:4) Postura que, de ninguna manera, puede acallar las críticas a las que nuestra actividad científico-social nos obliga intelectual y moralmente.

Muchas gracias por su atención.

Bibliografía

Álvarez Sousa, Antón

1994 *El ocio turístico en las sociedades industriales avanzadas*. Bosch, Barcelona.

Bajtín, Mijail

1965 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Bernal, Antonio Miguel

1983 "Formas tradicionales de ocupación del ocio en la sociedad rural andaluza". En A.M. Bernal et al. *Turismo y desarrollo regional en Andalucía*. Págs. 17-26, Instituto de Desarrollo Regional de la Universidad de Sevilla. Sevilla.

Boissevain, Jeremy

1982 'Variaciones estacionales sobre algunos temas mediterráneos'. *Ethnica*, 18:51-58. Barcelona.

1992 'Introduction'. En ibid. (ed.) *Revitalizing European Rituals*. Pág. 1-19. Routledge, Londres.

1996 'Ritual, Tourism and Cultural Commoditization in Malta: Culture by the Pound?'. En T. Selwyn (ed.) *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*. Págs. 105-120. John Wiley & Sons Ltd, Londres.

1999 'Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas'. *Arxius de Sociología*, 3: 53-67.

Bourdieu, Pierre

1979 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus, 3ª ed., Madrid, 2006

Bourdieu, P., Chamboderon, J.C. y Passeron, J.C.

1973 *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, 4ª ed., Madrid, 2001.

Briones Gómez, Rafael

1983 'La Semana Santa andaluza'. *Gazeta de Antropología*, 2:4-10. Granada.

Caro Baroja, Julio

1984 *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. Taurus, Madrid, 1986.

Chick, Garry

1998 "Leisure and culture: issues for an anthropology of tourism". *Leisure sciences*, 20:111-133.

1999 "Leisure's anthropology and the anthropology of leisure: the coverage of anthropology in leisure texts and the leisure in anthropology texts". *Schole*, 14:19-35.

Clastres, Pierre

1971 "El último círculo". En *ibid.*, *Investigaciones en antropología política*. Págs. 11-32. Gedisa, Barcelona, 1996.

Dumazedier, Joffre

1968 'Ocio'. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 7:402-407. Aguilar Ediciones, Madrid, 1975.

1971 "Realidades del ocio e ideología." En VV.AA. *Ocio y sociedad de clases*. Págs. 9-45. Fontanella, Barcelona.

Dumont, Louis

1983 *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza Universidad, Madrid, 1987.

Dufour, Roland

1977 *Les mythes du loisir/tourisme*. Centre des Hautes Études Touristiques. Aix-en-Provence.

Estanque, Elísio

1995 "O lazer e a cultura popular". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 43:123-145. Coimbra.

Fernández de Larrinoa, Kepa (coord.)

2006 *Reconstrucción social y peritaje antropológico en la administración pública e industria cultural del ocio*. EHU-UPV, Guipúzcoa.

García García, José Luis

1998 "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural". *Política y Sociedad*, 27:9-20.

Giddens, Anthony

1991 *Modernity and Self-identity*. Polity, Cambridge.

Greenwood, Davydd J.

1976 'Una perspectiva antropológica acerca del turismo: cambios sociales y culturales en Fuenterrabía'. En VV.AA. *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Págs. 199-230. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid.

Friedman, Jonathan

2005 "The relocation of the social and the retrenchment of the elites". En B. Kapferer *The retreat of the social*. Págs.19-29. Berghahn Books, Oxford.

Hall, Colin M. y Page, Stephen J.

1999 *The geography of tourism and recreation: environment, place and space*. Routledge, 2ª ed., Londres, 2002.

Hunnincut, Benjamin

1998 "Leisure and play, still the basis of culture, recent developments in cultural anthropology and history". *Leisure sciences*, 20:143-148.

Jiménez Nuñez, Alfredo

1978 *Biografía de un campesino andaluz*. Universidad de Sevilla, Sevilla.

Lafargue, Paul

1874 *El derecho a la pereza*. Fundamentos, 5ª rev., Málaga, 1991.

Lisón Tolosana, Carmelo

1978 'Aspectos del cambio socio-cultural en una comunidad rural'. En VV.AA. *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Págs. 685-698. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Mandly Robles, Antonio

1995 'De la sociedad del espectáculo a las autopistas de la comunicación'. En Colectivo de Estudios Marxista (coord.) *Marxismo y Sociedad*. Muñoz Moya y Montraveta editores, Sevilla.

1996 '*Echar un revezo*'. *Cultura: razón común en Andalucía*. Servicio de Publicaciones de la Excm. Diputación de Málaga. Málaga.

En prensa 'Poder y mediaciones. Políticas de turismo y patrimonio en Andalucía'.

Molina, José L. y Valenzuela, Hugo

2007 *Invitación a la antropología económica*. Ediciones Bellaterra, Barcelona.

Nogués Pedregal, Antonio Miguel

2000a "Una propuesta estratégica de relación entre anfitriones y huéspedes: el patrimonio y el turismo en un marco de desarrollo regional". *Demófilo*, 33/34: 201-219.

2000b "Una aproximación desde la antropología a la historia del turismo portuense como estrategia de desarrollo local". *Revista de Historia de El Puerto*, 23:31-51. El Puerto de Santa María.

2003 'La cultura en contextos turísticos'. En *ibid.* (coord.), *Cultura y Turismo*. Signatura Ediciones, Sevilla.

2005 'Del tiempo de fiesta al tiempo de ocio: de la expresividad colectiva a la instrumentalidad ideológica' En J. Roche Cárcel y M. Oliver Narbona (coord.) *Cultura y globalización. Entre entre el conflicto y el diálogo*. Págs. 281-303. Universidad de Alicante, Alicante.

2007 'Quizás una cuestión de topología social: Moebius, la interculturalidad y los residentes europeos en Alicante'. *Revista Valenciana d'Etnología*, 2:33-58.

2008 'A contextual approach to the power relation between tourism and development'. En P. Burns y M. Novelli (eds.) *Tourism development: growths, myths and inequalities*. Págs. 141-158. CAB International, Wallingford Reino Unido.

Padiglione, Vincenzo

1996 "Antropología del deporte y del ocio". En J. Prats y A. Martínez (coord.) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Págs. 394-404. Ariel, Barcelona.

Redfield, Robert

1941 *Yucatán. Una cultura de transición*. Fondo de Cultura Económica, México, 1944

Rodríguez Becerra, Salvador

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

2001 'La fiesta del Corpus. De ritual de poder a expresión de identidad'. En *III Jornadas de Antropología de las Fiestas*. Págs. 7-24. Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante.

Roberts, Kenneth

1991 *Leisure in Contemporary Society*. Cabi Publishing, Wallingford (UK).

Rojek, Chris

1997 "'Leisure' in the writing of Walter Benjamin". *Leisure studies*, 16:155-171.

Russell, Bertrand

1935 *Elogio de la ociosidad*. Edhasa, Barcelona, 1986.

San Martín García, Jesús E.

1997 *Psicosociología del ocio y el turismo*. Aljibe, Málaga.

Varela, Julia

2007 "El declive de la civilización rural y sus efectos". En VV.AA. *La fragilización de las relaciones sociales*. Págs. 131-155. Círculo de Bellas Artes, Madrid.

Veblen, Thorstein

1899 *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, 1974.