



d o s s i e r : l ' e x ò t i c q u o t i d i à

Toni Mestre • L'antropologia del detall • La interculturalidad y los residentes europeos en Alicante • Europeus a la Marina Alta • Viure junts a la València multicultural • El mestizaje como convivencia • El Levante festero. Com ens veuen d'exòtics • La Festa o el Misteri d'Elx: d'una celebració popular a un espectacle turístic • Etnologia de una fiesta perdida • Los Mayos de Chulilla • Etnoarqueologia de l'activitat transhumant



revistavalencianad'etnologia

Núm. 2 • 2007

València

Museu Valencià d'Etnologia
Diputació de València
C/ Corona, 36. 46003 València
Tel: 963 883 584

Edita

MUSEU VALÈNCIA D'ETNOLOGIA

Direcció

JOAN SEGUI

Consell de Redacció

ADRIÀ BESÓ

(Museu Comarcal de l'Horta Sud Josep Ferrís March, Torrent)

ROSER CABRERA

(Institut Historiador Chabàs, Dènia)

JOSÉ M^a CANDELA

(Museu Valencià d'Etnologia)

JORGE CRUZ

(Museu Valencià d'Etnologia)

RAQUEL FERRERO

(Museu Valencià d'Etnologia)

ROBERT MARTÍNEZ

(Museu Valencià d'Etnologia)

Consell Assessor:

IOLANDA AIXELA

(Àrea d'Antropologia, Universitat d'Alacant)

JOSEPA CUCO

(Departament de Sociologia i Antropologia Social, Universitat de València)

JOAN GREGORI

(Xarxa de Museus de la Diputació de València)

GIL MANUEL HERNÁNDEZ

(Departament de Sociologia i Antropologia Social, Universitat de València)

PHILIP JONES

(South Australian Museum, Adelaide, Austràlia)

FRANCESC LLOP

(Conselleria de Cultura, Educació i Esport, Generalitat Valenciana)

JOAN MATEU

(Departament de Geografia, Universitat de València)

JOAN FRANCESC MIRA

(Antropòleg i escriptor)

ANTONIO MIGUEL NOGUÉS PEDREGAL

(Facultat de Ciències Socials i Jurídiques, Universitat Miguel Hernández, Elx)

FOTINI TSIBIRIDOU

(Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies, University of Thessalonica, Grècia)

Correcció de textos

UNITAT DE NORMALITZACIÓ LINGÜÍSTICA DE LA DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

Disseny i maquetació

Lucas Creativos

Imatge portada

Andrés Marín

Fotografies portada

Alfredo Cáliz, Carma Casulá, Diego López Calvín, Francis Tsang, Sofía Moro

Subscripcions

96 392 47 46

Impremta

Impremta Romeu

ISSN: 1885-1533

DL: V-3190-2005

© de l'edició: Diputació de València.

© dels textos: els autors.

© de les fotografies: els autors i/o propietaris.

3 Editorial

5 Toni Mestre i la difusió de la cultura popular

TONI TORREGROSA

DOSSIER: L'EXÒTIC QUOTIDIÀ

13 L'antropologia del detall. Una conversa entre J.F. Mira i R. Sanmartín sobre identitat, multiculturalisme i societat "glocal"

JOAN FRANCESC MIRA I RICARDO SANMARTÍN

33 Quizás una cuestión de topología social: Moebius, la interculturalidad y los residentes europeos en Alicante

ANTONIO MIGUEL NOGUÉS PALLARÉS

59 El quotidià desconegut: europeus a la Marina Alta

JORDI GINER I MONFORT

73 Viure junts a la València multicultural

FRANCESC TORRES PÉREZ

91 El mestizaje como convivencia de lo exótico y lo cotidiano

CAROLINA RUIZ LEÓN

107 El levante festero i la reinvençió dels estereotips sobre els valencians. Com ens veuen d'exòtics

RAFAEL COMPANY

MISCEL·LÀNIA

147 La Festa o el Misteri d'Elx: d'una celebració popular a un espectacle turístic

HÈCTOR CAMERA I SEMPÈRE

161 Etnologia de una fiesta perdida. la fiesta de corcho en la masía Mosquera. Sierra de Espadán (Castellón)

PABLO VIDAL GONZÁLEZ

169 Los Mayos de Chulilla: una fiesta malaya en la serranía del Turia

VICENT SEBASTIÁN-FABUEL

197 Introducció a un estudi etnoarqueològic de l'activitat transhumant al nord del territori valencià

JUAN VICENTE MORALES I JOAN SEGUÍ

216 Secció bibliogràfica "Multiculturalitat"

239 Normes per a la presentació d'originals

A Toni Mestre , *In memoriam*

Editorial

La publicació del segon número de la REVISTA VALENCIANA D'ETNOLOGIA ens permet creure un poc més en la consolidació del projecte d'investigació i difusió de l'etnologia i l'antropologia que el Museu Valencià d'Etnologia fa temps que ve proposant-se. És ben palesa que la continuïtat, des d'altra perspectiva "la normalitat", ha de ser per força un paràmetre imprescindible en un projecte com ara el de la revista.

La proposta de dossier que plantejem per a aquest número amb el nom "L'exòtic quotidià"¹ és tan òbviament atractiva com plena de risc. Manipular a la cuina de l'etnologia conceptes com "exòtic", "societat multicultural" o "immigració" permet certament posar damunt de la taula una temàtica tant fortament lligada a la disciplina, i alhora tant de moda, com complexa *per se*. El diàleg que obri el dossier, entre Joan Francesc Mira i Ricard Sanmartín, ho posa de relleu tot i plantejant la varietat de significacions que s'hi poden establir. El cas valencià per ell mateix dóna ja una inestimable quantitat de matèria de reflexió. La societat valenciana no ha estat ni molt menys aliena a la convivència de procedències culturals diverses. El nostre context geogràfic més immediat, el món mediterrani europeu, combinat amb el nostre procés de conformació històrica, social i econòmica, ens ha convertit sovint en un espai de destí de persones i grups de persones amb les seues variades càrregues culturals.

Els casos de recerca que segueixen al diàleg Mira-Sanmartín en el dossier, aporten comprensió a algunes de les dinàmiques actuals d'eixa variabilitat cultural que ens envolta. Així, A. Nogués d'una banda, i J. Giner d'altra, es centren en les anàlisis del cas de les comunitats de ciutadans del nord i centre d'Europa a la província d'Alacant i a la comarca de la Marina Alta respectivament. Comunitats amb ja una certa tradició d'establiment, però amb unes motivacions socioeconò-

miques i per tant unes formes de relació amb els indígenes particulars. Tot seguit, els treballs de F. Torres i de C. Ruiz estan centrats en grups arribats majoritàriament els darrers anys i amb una motivació fonamentalment econòmica, malgrat que no solament. El treball de Torres fa una aproximació socioespacial força interessant, mentre que Ruiz aprofita l'excusa de l'exposició "Univers Mestís"² per aprofundir en l'anàlisi de les motivacions individuals, i per derivació col·lectives, que hi ha darrere del fet d'abandonar el propi país per a establir-se en un altre. El dossier es tanca amb un canvi de perspectiva, necessari al nostre parer, que és el de posar la societat valenciana sota la mirada dels de fora. Seguint aquesta línia, la recerca de R. Company, revisa i actualitza estereotips i ens confronta amb el nostre propi paper d'exòtics d'acord amb documents i testimonis generats per visitants i mitjans de comunicació.

Les col·laboracions de la miscel·lània mantenen la vocació intrínseca de diversitat amb temàtiques que van de la festa d'Elx a l'explotació tradicional del suro, passant pels Mayos de Xulilla i la transhumància. El tancament correspon de nou a la secció bibliogràfica que recull temàticament els magnífics fons de la biblioteca del museu, en aquest cas sota l'epígraf "multiculturalitat".

Finalment, ha estat la voluntat del Museu Valencià d'Etnologia dedicar aquest número a la figura de Toni Mestre, malauradament desaparegut l'estiu passat. Els darrers anys Mestre havia participat sovint en el dia rere dia del museu aportant-hi moltíssims materials, acudint-hi a actes i animant la seua tasca patrimonial. La seua vinculació amb el món del folklore i l'etnologia era amb tot més àmplia i antiga; J. A. Torregrossa en fa una ullada en les pàgines que segueixen.

¹ El títol està inspirat en el llibre de l'antropòleg franco-vietnamita Georges Condominas *Lo exòtico es cotidiano* (1965), que és una monografia etnogràfica sobre els thai de Vietnam. En castellà el llibre el va publicar l'any 1991 l'editorial Júcar, en traducció de Manuel Delgado. ² "Univers Mestís" ha estat exposada al Museu Valencià d'Etnologia entre el 8 de novembre 2006 i el 28 de gener 2007.

TONI MESTRE

I LA DIFUSIÓ DE LA CULTURA POPULAR

TONI TORREGROSA*

Toni Mestre (València, 1942-2006) ha estat un personatge fonamental de la transició i el moviment de redreçament cultural valencianista iniciat els anys seixanta. Amb aquest article l'autor i el Museu Valencià d'Etnologia volen deixar constància de la seua destacada labor de difusió de la cultura popular des de la ràdio pública i el compromís cívic, com també reconèixer les contribucions i donacions personals que va fer al museu.

Paraules clau: danses, cançó, ràdio, llengua, cultura popular, poesia

Toni Mestre (Valencia, 1942-2006) has been an important public figure of the political transition in Valencia and for the movement of cultural recovery initiated there in the sixties. With this article the author and the Valencian Museum of Ethnology mean to witness his out-standing labour of diffusion of popular culture on the public radio and through his civic commitment. They also pretend to acknowledge the contributions and personal donations that he made to the museum.

Key words: dances, folksong, radio, language, popular culture, poetry

El passat 28 de juliol de 2006 va morir als 63 anys, a causa d'un càncer, Antoni Beneyto Maestre, per tots conegut com Toni Mestre, periodista i locutor de ràdio. Poca cosa més diuen d'ell les entrades d'enciclopèdia i fitxes d'autor, a banda de la seua relació d'obra poètica publicada i la seua èpica direcció durant els últims anys del franquisme del programa «De dalt a baix», el primer en valencià en la ràdio pública. Els escrits recents in memoriam són innumerables però tanmateix deixen moltes llacunes en la seua tasca, que a falta d'haver estat compilada, no deixa de ser ingent. Llibreter i bibliòfil, poeta, columnista en setmanaris i diaris, presentador d'actes públics, recitador i narrador, crític musical, promotor de la cançó, música i dansa popular valenciana, benefactor de la cultura popular, són alguns altres dels atributs que es podrien afegir al de periodista radiofònic. Els últims anys de la seua vida va fer múltiples donacions al Museu Valencià d'Etnologia. Es tractava sobretot d'objectes recuperats de rastres i botigues d'antiquari que a ell, enamorat de les coses de la

* Unitat de Normalització Lingüística. Diputació de València
josepantoni.torregrossa@dva.gva.es

terra i seua la gent, li dolia en l'ànima que no anaren a parar a les mans adequades i no serviren a la memòria i el patrimoni del país. Unes setmanes abans de la seua mort el Col·lectiu Ovidi Montllor de cantants i músics valencians li va concedir un premi per la seua tasca de promoció de la cançó al País Valencià. Tot i haver manifestat en premsa la seua intenció d'assistir a la gala dels Premis Ovidi i tornar a compartir una vetlada amb els professionals o, millor, companys que més havien acaparat la seua labor de difusió, la seua malaltia li ho va impedir.

Entre els anys 1980 i 1983 el Centre Excursionista de València, a iniciativa del seu president, Joan Senent i Moreno, i a través de la seua Secció d'Etnografia,¹ va organitzar —a més de dues exposicions— dos cicles de «Cursos d'Iniciació a l'Etnografia», i algunes xarrades esparses, amb el suport actiu de les persones que integraven la dita secció. Aquelles sessions van estar impartides, entre altres, per alguns professors universitaris com Josepa Cucó, Joan Francesc Mira, Joan Baptista Llinares, Ismael Vallés, Emili Casanova o Floreal Palanca; els escriptors Enric Valor o Alfons Llorens; l'arquitecte Josep Lluís Ros; l'enginyer industrial, ja nomenat, Joan Senent o el polifacètic periodista radiofònic Toni Mestre, que va visitar el centre per orientar-nos sobres les danses populars valencianes. Així és com algunes persones vam saber de la inclinació cap al folklore del cèlebre locutor, i sobretot de la seua activa implicació en la difusió i restauració de les danses

tradicionals de plaça i carrer com a membre del grup de danses Alimara.

El grup Alimara s'havia creat l'any 1975 per un equip de persones procedents del Seminari d'Art Popular de la càtedra d'Història de l'Art regida per Felip Garín en la Facultat de Filosofia i Lletres de València i es va vincular a la Societat Coral El Micalet, on encara té la seu. Alimara es va fundar amb la idea de capgirar la inèrcia continuïsta del que havien estat fins aleshores els «grupos folklóricos» i centrar-se en la investigació, restauració i difusió del folklore valencià. Toni Mestre s'hi va incorporar a pocs mesos del naixement del grup convertint-se en un col·laborador fonamental en la documentació dels guions dels espectacles i la creació de tota mena de textos com ara presentacions, històries per a ser recitades i cobles de cançons. Així, moltes de les intervencions de Toni Mestre consten com a repertori popular i anònim, però una detinguda lectura d'alguns treballs d'Alimara ens obsequiarà amb més d'una perla com la versió que féu de la «Dansa del vetlatori» per al disc *A l'aire de la terra* o la història de l'arrier en l'espectacle *Carrer Major*. Segons Salvador Mercado —director d'Alimara des dels seus inicis—, amb qui ha mantingut una relació de treball i d'amistat fins els últims dies de sa vida, tenia una gran sensibilitat en aquest terreny literari, comprovada també en el seu primer llibre de poemes *Retaule* (1980), construït en una gran part sobre estils de cançons i tonades tradicionals: albades,

¹ Aquesta Secció d'Etnografia va ser impulsada per Joan Senent i Moreno, president del CEV aleshores. La secció va organitzar i muntar dues exposicions: una, dins el I Simposi de l'Horta-Albufera, de materials etnològics d'aquesta comarca, amb la col·laboració de l'Ajuntament de Massanassa i una altra, *L'Albufera el medi i l'home*, per encàrrec de l'Ajuntament de València, en col·laboració amb la Secció d'Ecologia del mateix centre excursionista.

cançons de treball, de bressol, bolero, seguidilles, riberenques, romanços, per la de l'u, etc. Mercado sovint li plantejava idees que ell era capaç de desenvolupar i reelaborar en la literatura que ha acompanyat els fulls divulgatius, els espectacles i la discografia del grup, com el recent text del disc *30 anys*, la commemoració dels quals Toni Mestre ja no pogué celebrar. A més de la seua agilitat per escriure i compondre versos rimats, li valgué la seua professió de llibreter des de l'any 1966 i la seua condició de bibliòfil per a estar assabentat de les creixents publicacions sobre la cultura popular valenciana.

Però no solament escrivia i col·laborava en les tasques documentals, sinó que tingué papers importants en el cos de ball o com a presentador i recitador, per exemple en els espectacles *Les noces* i *El ball de Torrent*. S'hi va comprometre plenament també en el que ha estat una de les fites socials d'Alimara, la recuperació de la «dansà» com a ball nacional dels valencians, instaurant-se de la mà d'aquest col·lectiu dansades com la de la vespra de la festa de la mare de Déu a València o la de la plaça de sant Valero a Russafa, o també les ballades dels «Matins de festa» que els diumenges durant els primers anys d'ajuntament democràtic a València



van servir per difondre un folklore d'aires nous però alhora tradicionals. De tot això Toni Mestre n'era un amant però també un expert, de tant com s'havia involucrat, en l'època que va fer la conferència sobre les danses al Centre Excursionista de València pels volts de l'any 1981. A més, segons el seu company Frederic Martí, ell sempre havia tingut una gran admiració i estima envers els costums tradicionals i les coses de la cultura rural, que li venia de les temporades passades durant la infantesa a Altea, poble de sa mare i

d'on ell va heretar l'accent i pronúncia que el van distingir. El mateix Toni Mestre ho rememora en un article seu dedicat a la serra de Bèrnia:

La Bèrnia, la majestuosa serra que tanca pel nord la Marina Baixa, és el teló de fons de la meua infantesa, de les vacances de Pasqua i d'estiu que passàvem a calcs avis, a la partida alteana de Cap Negret. D'ella ens venia, de la font del Garroferet, l'aigua de cisterna que bevíem. I dels seus boscos baixava, en carros carregats a caramull, la llenya per a les cuines, forns i llars de la zona. Les nits clares d'estiu, des de casa, s'endevinava, més negra que el cel, l'alta silueta de la serra animada per alguns punts de llum. Són els focs dels pastors, ens deien els majors. (Mestre, 2004)

En companyia de l'anomenat Frederic Martí va fundar a València, al carrer Ambaixador Vich, l'any 1966, quan encara era estudiant de Filosofia i Lletres, la llibreria Ausiàs March. En una ciutat que despertava aleshores, com diu Martí en *La ciutat trista*, a «un procés de transformació cultural d'abast insospitat [...] on eren protagonistes un grup de persones que havien optat per quedar-s'hi i lluitar per la recuperació nacional dels valencians», aquesta llibreria va convertir-se en «un espai nacionalista emblemàtic, decisiu per a una generació llarga de valencians» (Martí, 1993: 254-257). La llibreria va mantenir l'activitat fins 1979.

Va ser l'any 1974, albirant-se ja la fi del règim de Franco i enmig d'aquell ambient intel·lectual i de mirada cap al canvi democràtic, quan Amadeu Fabregat li va proposar de substituir Joan Monleón en el programa «De dalt a baix» a Ràdio Peninsular de València (emissora local de RNE). Toni Mestre llegiria els guions en companyia de Rosa

Balaguer. Després Fabregat li va encomanar la secció Qüestions de llengua:

Seguint el mestratge d'Enric Valor, dels seus vocabularis i del llibre *Millorem el llenguatge*, cada dia dedicàvem uns minuts a repassar els castellanismes i vulgarismes més corrents i afegíem a continuació la forma culta valenciana. La secció va esdevenir la més coneguda i esperada del programa: allò de «no es diu..., cal dir...» va fer època. (Mestre, 1990: 175)

Poc temps després, pel març de 1976, un fet que podria haver estat anecdòtic, la publicació en la revista *Ajoblanco* d'un dossier sobre les falles —en el qual destacava un article d'Amadeu Fabregat que parodiava la festa—, serví de metxa per a acabar d'encendre el que alguns han anomenat la Batalla de València. L'afer va apartar Fabregat temporalment de la ràdio i així va ser com Toni Mestre assumí la direcció del programa que li ha donat fama i reconeixement.

«De dalt a baix» es tractava del primer espai que s'emetia completament en valencià des de la ràdio pública, i tingué una extraordinària difusió i projecció social. Fou un instrument essencial per al despertar democràtic i per a una incipient voluntat de dignificació i normalització lingüística. Però, sobretot tingué una repercussió inèdita en la promoció de la Nova Cançó i la cançó popular. Com explica el crític Josep Vicent Frechina, fent memòria del programa pioner i de Toni Mestre: «La seua veu càlida i amable m'introduí en la música que es feia al meu país durant la meua adolescència. Després vaig veure el seu nom als crèdits de molts discos [...] El seu programa s'escoltava a totes les cases; era la veu que ens acompanyava a l'hora de dinar; Al Tall, el

Sifoner, Raimon, els Pavesos, Ovidi Montllor... assoliren, gràcies a ell, una popularitat immensa, inusitada» (Frechina, 2006). Així que Toni Mestre es veié implicat en una altra causa, la de promotor de la Cançó, no solament en el terreny de la radiodifusió, sinó que també se'l reclamaria com a jurat de diversos concursos que s'organitzaven entre els anys 1975 i 1982 (com el Festival de la Cançó de Xàtiva, el de Faura o el de Les Sitges de Burjassot) o també esdevindria un dels socis fundadors del segell discogràfic valencià Ànec, que entre 1979 i 1983 publicaria un grapat de discos dels artistes més destacats de la cançó valenciana (Paco Muñoz, Carraixet, Al Tall, Patxinguet Z, Bustamante), alguns autors d'una antologia de la música valenciana contemporània i dos discs recopilatoris de nades (*Nadal valencià* i *Nadal valencià II*, 1979 i 1980), en què participaren tots els cantautors més populars del moment i en què Mestre féu una important labor de producció i documentació.²

Molts dels cantants novells de la cançó valenciana contactaven amb ell per rebre consells o benediccions, o li demanaven l'escrit de presentació en la carpeta del vinil, com era moda aleshores. En alguns casos, com el de Paco Muñoz, va ser Toni Mestre mateix qui el va animar, en 1977, a llançar el seu primer disc, i qui li va donar la idea i la lletra d'una de les cançons més populars d'aquells anys: «Què vos passa valencians?». Va fer moltes altres lletres com «Una cançó d'amor» amb Lleonard Giner del grup Carraixet, «La historieta» amb Carles Barranco, «Passeig per la ciutat» per a Lluís Miquel,

«El butoni» amb Ximo, Pere i Cia, «Les vocals» i «La torxa», amb Lluís el Sifoner, a més de les cobles i adaptacions per a Els Pavesos («Fandango rodant») i sobretot per a Alimara («Dansa del vetlatori»). Curiosament aquesta disciplina ja l'havia practicada molt abans d'arribar a la ràdio i ser punt de contacte dels membres de la Cançó, ja que a petició del seu amic del temps del servei militar, el músic nascut a Xirivella, Enric Pastor Celda (hui professor de clarinet al Conservatori de Palma de Mallorca), va posar lletra entre el juliol de 1964 i juliol de 1968 a una vintena de cançons encara hui inèdites.

Aquella primera etapa del seu programa de ràdio, a mesura que s'endevinaven o s'introduïen les competències autonòmiques, va anar patint interrupcions, retalls i censures de diversa índole, fins la supressió total l'any 82 amb l'excusa del Mundial de Futbol, segons deia el mateix Toni Mestre. El 1983 es reincorpora a les tasques radiofòniques a través de Radio Cadena Española (RNE), de la mà del seu director, una altra vegada Amadeu Fabregat. En aquesta nova etapa, «De dalt a baix» seria en directe i s'establiria connexió amb les emissores de Castelló de la Plana i Alacant, amb la qual cosa el programa, emés al voltant del migdia, guanyava agilitat i un abast geogràfic que permetia entrar en contacte amb la realitat i actualitat valenciana.

Segons Maria Josep Poquet, que s'havia incorporat l'any 85, «en aquell moment es tractava d'un programa potent, els oients podien participar via telèfon, passava molta gent pel programa, hi havia entrevistes de luxe in situ i a diari, a Enric Valor,

² Aquests treballs es van basar en gran part en les cançons compilades per Manuel Sanchis Guarnier en el *Cançonet valencià de Nadal* i van representar aleshores un important esdeveniment pel seu caràcter renovador i recuperador. De fet han tingut diverses reedicions en diferents editores, l'última per Nadal del 2006 a càrrec de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua.



Andreu Alfaro, Lluís Llach, Marc Granell, Matilde Salvador, Francesc Jarque, per dir només uns pocs. Posàvem molta música valenciana, però també francesa i de clàssics del jazz, o de més actuals, que triava jo mateix, ja que Toni volia que li aportara la visió de les generacions més joves. Les visites no acabaven ahí ja que sempre arribaven persones a les quals Toni concedia audiència. Era gent de tot tipus que suggeria idees o inclús demanava consell. Hi havia vesprades que era difícil treballar. Sempre l'he vist atenent principiants i donant suport a les iniciatives per petites que foren, sempre que anaren en pro del valencianisme cultural». Amb Jaime Millàs de director de la delegació de RNE, al mateix equip del programa se li va encarregar també un magazine matinal de tres o quatre hores «Dissabte, dissabte», en què s'informava d'esports, cinema, actualitat, llibres, i fins i tot es rebien visites de col·legis.

En crear-se la Radiotelevisió Valenciana l'any 1988, molts periodistes es van traslladar al Canal Nou, però casualment el que havia estat la figura clau de la ràdio valenciana durant quinze anys no entraria en els plans de la nova emissora. Maria Josep Poquet explica: «Hi calia gent amb experiència, però no van comptar amb ell, potser el consideraven massa independent, massa fidel als seus principis de la professionalitat i això incomoda segons qui». En iniciar-se la programació de Canal Nou Ràdio es torna a suprimir «De dalt a baix» i a Toni Mestre li destinen, fins la seua prejubilació l'any 2001, les funcions d'editor i locutor del Noticiari Local de RNE-Ràdio 5 a València. En paraules de Josep Vicent Frechina: «Arraconat, com el moviment de la Cançó que promovia, i professionalment humiliat, amb ell s'hi materialitzà una de les malversacions de talent més sagnants de les moltes que s'esdevingueren en aquella etapa en la qual tantes esperances s'hi varen dipositar i que tantes frustracions rendí» (Frechina, 2006).

Això no vol dir que Toni Mestre —al marge de la seua plaça a Ràdio Nacional d'Espanya— deixara mai de ser un personatge públic, ja que sempre va exercir l'altra faceta que li va propiciar l'experiència radiofònica, la de presentador d'actes públics diversos, labor que lligava a la perfecció amb el seu activisme cívic i cultural. Va ser el mantenedor habitual de les gales dels Premis Octubre des dels seus inicis fins que va poder, com també dels Premis Micalet i de diverses edicions dels Premis Bernat Capó, moltes vegades assistit per Maria Josep Poquet, companya com hem dit de la segona etapa de «De dalt a baix». A més va fer nombroses col·laboracions periodístiques en diver-

ses revistes i diaris com *Diàleg*, *València Semanal*, *Cartelera Turia*, *La Guia de Valencia*, *El Temps*, *L'Avanç*, *El Punt*, *Diario de València*, *Noticias al día* i *Levante-EMV* on va mantenir les seues incisives columnes setmanals fins els seus darrers moments de vida. Va dirigir i dissenyar la nova etapa de la revista fallera *Pensat i fet* a principis dels anys 90. El món de l'edició discogràfica també recorreria sovint a la seua clara veu i excel·lent dicció per a la recitació dels contes d'Enric Valor *Comecinda*, *Secundina* i *Acabilda*, *La mare dels peixos*, i *La rabosa i el corb*, en la col·lecció editada per Paco Muñoz a partir de les gravacions fetes en la ràdio. També va posar veu a poetes com Carles Salvador en la publicació de la seua *Antologia poètica*, per part del Consell Valencià de Cultura (1993).

En el terreny literari, va publicar el llibre de narrativa infantil *D'enlloc i de no mai: llegendes valencianes*, (Gregal, 1988). Però la seua poesia, plena d'hàbils sonets i cants en defensa i d'amor a la terra, potser fou la seua gran debilitat. Toni Mestre ens ha deixat, a saber, poemes i esparsos en les revistes literàries *L'Aiguadolç*, *Passadis*, *La Rella* i *Abalorio*; i els llibres: *Fletxes de vent. Amb les armes del sonet* (Prometeo, 1981), *Pleniluni d'estiu* (Ajuntament de Silla, 1980), *Retaule* (Ajuntament de Catarroja, 1980), *Quadern d'enyor i de desig* (IVEI, Alfons el Magnànim, 1994) i almenys una obra inèdita, a la qual havia previst per títol *Cercle tancat*.

Com es podia esperar, la seua jubilació voluntària en febrer del 2001 als 58 anys, seguida als pocs mesos de la concessió del Premi Nacional de Radiodifusió de la Generalitat de Catalunya, per la seua trajectòria professional al servei de la llen-

gua i la cultura al País Valencià, va suposar una etapa de relançament de la seua vessant pública, de militància cultural i intel·lectual. És durant aquest període en el que col·labora més intensament amb el Museu Valencià d'Etnologia, fent-hi innumerables donacions d'objectes, fotografies i documents, i convertint-se en un impagable rastrejador de peces i informadors d'interés, que han contribuït a la dotació del Museu. I són aquests fets, com la seua influència en la recuperació de la llengua, les tradicions i els costums valencians, i la sensació de pèrdua que la seua mort ha deixat, el que voldrien reconèixer sempre els responsables del dit Museu. No ens queda dubte que la detecció de la seua malaltia fatal el va sorprendre en un moment fèrtil, però després de massa anys desposseït de mitjans per exercir la seua vocació comunicativa i —segons declarava en una entrevista a *El País*, el 8 de febrer de 2001— d'haver patit la repressió lingüística per banda de diversos directius de RNE.

Aquest escrit ha comptat amb les valuoses aportacions d'alguns dels seus millors amics: Enric Pastor Celda, Salvador Mercado, Paco Muñoz, Maria Josep Poquet, Marc Granell i el seu company Frederic Martí.

Bibliografia

- MARTÍ, F. (1993): *La ciutat trista*, 3 i 4, València.
MESTRE, T. (1990): L'experiència en la ràdio. *La llengua als mitjans de Comunicació. Actes de les Jornades sobre la Llengua Oral als Mitjans de Comunicació Valencians*. MESTRE, T. (2004): «La Bèrnia».

dossier

L'EXÒTIC QUOTIDIÀ

L'ANTROPOLOGIA DEL DETALL

Una conversa entre Joan Francesc Mira i Ricardo

Sanmartín sobre identitat, multiculturalisme i societat *glocal*

JOAN FRANCESC MIRA*
RICARDO SANMARTÍN**

En aquesta conversa els professors J.F Mira i R. Sanmartin dialogen al voltant de la significació -canviant- de conceptes com ara exòtic o multicultural, amb especial referència al cas valencià.

Paraules clau: exòtic, immigrant, multicultural, valència, museu.

Professors J.F Mira and R. Sanmartin dialogue in this paper about the meaning -in constant evolution- of concepts as exotic or multiculturalism, giving especial attention to the valencian case.

Key words: exotic, immigrant, multiculturalism, valència, museum.

L'EXÒTIC EXTERN

Museu Valencià d'Etnologia (M.V.E.) — Per a intentar situar un poc els conceptes, o el que haurien de ser els conceptes, potser valga la pena que comencem amb una certa precisió de contingut i de camp semàntic, en particular respecte al concepte d'exòtic.

Joan Francesc Mira (J.F.M.) — Des d'un punt de vista etimològic allò que és *exotikós* vol dir tot allò que és exterior, però en la història de les societats i concretament de les nostres societats, de les societats europees occidentals, la idea estrictament d'exòtic és allò que quedava realment extern, exterior. Seria allò que queda fora de tot un conjunt, de tot un àmbit que a falta d'un altra paraula millor diríem civilitzacional, és a dir, no de cada cultura concreta, de cada cultura territorial, nacional, regional o local sinó d'una cosa molt més àmplia. Vull dir que un europeu de qualsevol moment de la història moderna o si es vol des del Renaixement fins ara, en una

* (antropòleg i escriptor)

** (catedràtic antropologia social, Universidad Complutense Madrid)

persona de la regió, del regne, comtat o república o d'una miqueta més lluny no la considerava allò que diem ara exòtica, estranya: la podia considerar diferent, diferent fins a un cert punt, ja que un francès era diferent d'un anglès, o un castellà d'un valencià, o d'un català... ¿però exòtic què podia ser?, com a exòtics llavors estaven vistos com a tals els turcs, per exemple, l'islam en general. A partir del segle XVI realment sí que el concepte d'exòtic apareix com aplicat a allò que era com de fora del món conegut, és a dir, del món que comença a conèixer-se en eixe moment, la gent que ve d'Amèrica, els indis, que són realment, completament diferents: no entren en cap de les categories que estaven ja establertes, aquesta és la qüestió.

Ricardo Sanmartín (R.S.) — Al no entrar en cap de les categories, es crea una categoria *ad hoc*.

J.F.M. — Fins i tot aparegueren en el segle XVIII aquelles categories de l'home natural i el roussonisme. Després els occidentals comencen a entrar a Àfrica, arriben a Àsia i això seria realment exòtic. En el nostre cas, hem de tindre present també que una societat com la societat valenciana té, com moltes europees —però pot ser la nostra més per raons geogràfiques i històriques— una història molt antiga d'afluència de gent de fora, de fora en tots els sentits de la paraula: en el segle XVI encara venien ací gascons i gent del Pirineu, el que se'n va dir després *gavatxos*... Ací al centre de València encara hi ha un carrer de Gascons. Venia gent de fora, però d'una certa proximitat cultural, ideològica, religiosa, que és molt important i per tant molt ràpidament es dissolien i s'integraven, i durant tot el segle XVI, XVII, XVIII

estan venint, un fil molt prim, sempre hi ve gent. Això s'intensifica molt en el segle XX, sobretot a la segona meitat: l'afluència molt gran de gent que són vistos i tenen una conceptualització genèrica de "forasters", cosa que ara ha desaparegut, però encara als anys cinquanta, i principi dels anys seixanta a qualsevol lloc del País Valencià la població que ara en diem immigrada (que llavors el nom quasi ni tampoc existia), eren de fora, forasters i inclús a vegades genèricament "castellans", un nom que també ha desaparegut. Als andalusos els deien castellans, és un nom que també ha anat desapareixent com el de forasters, pràcticament ha desaparegut, i que estava aplicat a un nom genèric amb connotacions pejoratives com si la immigració en bona part haguera sigut cosa de gent de menor qualificació professional. Immigrant ha tingut un sentit no carregat de connotacions positives: curiosament mai no s'ha dit immigrants als que venien de posició alta, els funcionaris, els militars, els professionals.

R.S. — Els aspectes semàntics d'una categoria sempre acaben introduïts en l'altra categoria. És a dir, és molt difícil realment mantindre separats amb claredat tots aquests termes. Els immigrants són gent amb una posició econòmica inferior, amb dificultats, tot això pesa sobre la categoria i llavors és difícil separar conceptes precisament per això, donat que perquè aporten la seua càrrega semàntica a l'altra categoria i en la interacció es nota.

J.F.M. — Durant molt de temps, fins a una data que podem situar fa 15 anys, tot aquell col·lectiu que podem dir d'immigrants interiors, que presentaven problemes d'integració, però no tan clars com en

l'actualitat, ha vingut patint un procés d'ocupació d'espais, que en un origen foren ocupats per la població autòctona, després pels primers migrants i ara són ocupats massivament per la població immigrada nova. Si férem un repàs veuríem que hi ha hagut un procés bastant considerable d'ocupació molt dura de l'espai, d'espais dels quals l'autòcton, per dir-ho d'alguna manera, l'indígena, en el sentit original de la paraula, el nascut allí, l'originari d'allí, queda o en minoria, o quasi completament desplaçat. S'ha arribat a produir en alguns llocs de la perifèria de València, molt més en la perifèria de Barcelona, el fet que a alguna persona li poden arribar a dir *el valenciano* perquè el valencià és una minoria tant mínima que l'exòtic és ell, perquè el que crea homogeneïtat és el conjunt de població immigrada. Però també és interessant que aquesta població, malgrat haver ocupat espais molt compactes, cosa que no facilita sinó que dificulta la integració en la societat, s'han integrat a través del que podríem dir l'espai públic, no tant per les relacions privades de familiars, d'amistat, que normalment són bastant limitades entre ells: no és molt fàcil o no ho ha sigut durant molt de temps que es feren grups d'amics o grups de parentiu entrecreuat o mixtos o combinats. Però l'espai públic es un altra cosa; àrees, barris nous, més o menys en perifèries urbanes o suburbanes han anat entrant ràpidament en el que és el corrent bàsic de la cultura del lloc, del país, a través de l'ús de l'espai públic i concretament de la festa. Per exemple, en molts barris d'aquests nous, el primer que fan és fer una comissió de falles o en altres llocs, per exemple a la perifèria de Castelló, on hi ha eixa espècie d'enclavaments, com si foren poblets dins dels municipis, però una miqueta separats del nucli, fan el tipus de

festes propi del país. En algun cas conserven la seua, però ràpidament s'ha extingit, no s'ha arribat a produir ací un fenomen com per exemple la *feria de abril* dels andalusos de Barcelona, allà s'ha produït un fenomen de manteniment d'una diferència inclús en l'expressió cultural pública com és una festa. A València no s'ha arribat a produir això, la festa ha servit molt, és a dir, l'espai públic ritual ha servit molt inclús per a una espècie de desig o voluntat d'integració. Dubte de moment que s'arriben a produir aquests espais en la segona onada migratòria, que procedeix de contextos culturals i geogràfics molt més distants, dubte que es puga produir el mateix fenomen.... No m'acabe d'imaginar, per exemple a Castelló, on hi ha barris sencers ja de població romana fent una comissió de gaiates de la Magdalena o els magribins a València fent una falla... no dic que siga impossible, però no ho acabe de veure. ¿Què és el que ací podríem considerar realment ara exòtic, és a dir, una cosa realment i totalment diferent fora dels esquemes?, no ho acabe de veure clar, perquè no hi ha uns blocs de població tan clarament autodefinits com podien haver-ne fa 50 ó 60 anys, que no eren exòtics, eren distants, diferents, però eren pròxims. Ara hi ha tres tipus de població, de població globalment parlant d'aquesta migració. Uns que geogràficament no són molt distants però culturalment sí, que són els nord-africans. Uns altres minoritaris que són encara més distants, encara que siga sobretot per l'aspecte físic exòtic que són els africans que diríem d'Àfrica negra (dir Àfrica subsahariana és una espècie d'eufemisme geogràfic). Són una minoria bastant dispersa. Després els sud-americanos que plantegen un altre problema, molt diferent, tampoc no és igual l'argentí blanc d'origen europeu o els

xilens o uruguaians, que unes poblacions diríem andines: bolivians, equatorians, peruans, que part d'ells no són d'origen europeu i per tant sí que marquen una distància, però és clar parlen una llengua que ací és dominant i vénen amb un vehicle diríem quasi d'imposició. L'altre grup són la població de l'est que és una cosa mol peculiar. A partir d'ací podríem anar fent encara més diferències de què és exòtic i què no, què és més exòtic, en el sentit de més distant, de més incompreensible, més representant d'això que déiem abans de la categoria de l'estrany: ¿és més exòtic un marroquí, un romanés o un equatorià?

R.S. — Hem associat immediatament l'exòtic a l'immigrant que, sobretot, és una persona que es considera amb dificultats econòmiques. En canvi, sembla que en els estudis que s'han fet per a València la població forana més nombrosa són els anglesos, el 14 per cent, és dir que, després dels equatorians, després dels alemanys, després de marroquins, romanesos i argentins, algerians ja són també menys encara, és a dir, que els anglesos i els alemanys entre els dos són pràcticament un 23 per cent dels estrangers a la Comunitat Valenciana. És a dir, que a l'hora de matisar la gent que aporta una llengua distinta, unes tradicions diferents, és clar, anglesos i alemanys són europeus i en eixe sentit hi ha una proximitat cultural també relativa, la llengua és una diferència però de vegades també seria convenient distingir la proximitat cultural i la proximitat lingüística perquè de vegades es produeixen aquestes coses estranyes que hi ha una llengua més pròxima però en canvi altres aspectes de la cultura són molt més diferents, i a vegades això condueix a confusions, a expectatives frustrades. És el que es passa sovint a equatorians o

colombians, és a dir, els immigrants sud-americans en general, atés que vénen de població menys dotada econòmicament, moltes vegades passa que pensem que perquè parlen la nostra llengua doncs llavors sí que hi haurà proximitat major i açò no és real. Són a vegades estereotips que confonen.

J.F.M. — Segurament a ells els passa el mateix... perquè vénen ací parlant castellà i es troben que açò no és Espanya com ells imaginaven i troben que hi ha molta gent que parla una llengua que ells ni sabien que existia. I els costa inclús la integració lingüística, tenen molta més resistència a parlar valencià. L'han après abans un marroquí o un romanés que un equatorià: sembla paradoxal però és així, perquè no tenen el prejudici, no tenen el judici previ en eixe sentit.

M.V.E. — ¿Com creuen que evolucionarà això en segones generacions d'emigrants, que han estat escolaritzats en la llengua?, ¿en segones i terceres generacions, hi haurà una integració més real?

J.F.M. — Això no ho sap ningú i en primer lloc hauríem de separar el tema dels anglesos, els alemanys, perquè és una població passiva. La immensa majoria d'ells no venen a integrar-se a través de l'activitat laboral. Encara que numèricament són molt grossos, els britànics, per exemple, almenys sobretot a les comarques de la costa d'Alacant, la Marina. Pel que fa a la segona generació no crec ningú sàpiga com evolucionarà perquè no depèn tant d'ells com de les polítiques d'integració lingüística o cultural que s'apliquen ací, per part de les institucions públiques i no hi ha un interès molt gran per aplicar eixe tipus de criteris. Si serveix de precedent, ¿quin ha estat el grau

d'integració lingüística o cultural o inclús ideològica o d'imatge de país de l'onada anterior migratòria interior? És molt irregular. En poblacions que no són molt grans, en pobles mitjans o menuts la integració s'ha produït amb molta facilitat i continua produint-se també en fills de immigrants ara mateix. Tot depèn de l'ambient receptor. Si es troben en un context de recepció en què l'ús de la llengua ni és freqüent ni habitual, ni dominant, ni per a ells té cap necessitat social, probablement passarà com ha passat encara: hi ha segones i terceres generacions d'andalusos o de castellans o de la Manxa que no parlen valencià.

R.S. — No és fàcil generalitzar, per eixa qüestió, perquè evidentment són poblacions molt distintes. Mirem el cas de la població nord-africana, en eixe cas és majoritàriament masculina. També la penetració és menor en eixe sentit i una integració també menor perquè no ve acompanyada de la part femenina o en grau molt inferior. Això també crea diferències.

J.F.M. — Ací tenim un bon exemple de l'aplicació o no aplicació del concepte d'exòtic. Als africans negres, la vista física els exotitza automàticament, els converteix en *exotikós*, els converteix en alguna cosa estranya, externa, i també són majoritàriament homes: la població femenina que ve del Senegal, de Nigèria, una bona part van a la prostitució. Són percebuts de tota la vida com una altra cosa, una cosa totalment diferent. Però després tens una altra cosa intermèdia, el marroquí o el magribí, té un aspecte relativament diferent, no del tot, una religió diferent, una llengua molt diferent, uns costums del tot diferents, i la majoria són homes joves, és molt difícil que s'integren en el sentit original d'integrar que és

entrar. El cas més curiós, encara que la distància geogràfica és gran, serien els romanesos: no són percebuts com a exòtics, són percebuts com un poquet diferents però no massa diferents i mira que són abundants al conjunt del País Valencià. A les comarques de Castelló són el grup dominant, poden haver 30 ó 40.000 romanesos a la capital, això és el 20 per cent de la població, el 20 per cent i no creen un efecte visual!, tu vas pels barris on hi ha actualment un predomini de població romanesa i l'efecte visual és inexistent. No et fa la sensació que allò està ple d'estrangers, de forasters, de gent diferent, van pel carrer i tenen un tipus físic molt paregut, van pel carrer i inclús la llengua que parlen, tu a l'orella no perceps una cosa ni gutural ni estranya, és una llengua que té una certa proximitat. Estan muntant les seues carnisseries, botigues, comerços, videoclubs, tenen les seues esglésies perquè molts d'ells són adventistes, i després hi ha el fet que una gran part de població femenina entra a les cases. Això és un fenomen nou, s'havia produït abans, fa 50, 60 o més anys quan una bona part del servei domèstic a València, a les ciutats, era d'origen andalusí, manxec, naturalment xiques de menor capacitat o recursos entraven al servei domèstic. Les romaneses a Castelló ara estan entrant al servei domèstic i a cuidar els vells, i s'ha produït fins i tot un canvi de vocabulari: a Castelló diuen "¿què tal la teua *rumana*?", o "jo he canviat de *rumana*"; no diuen "la teua criada", sinó la "rumana", com a París fa 50 anys deien *l'espagnole, mon espagnole* treballa molt bé, i "espanyola" volia dir "la criada". I a l'entrar a les cases i fer una convivència es produeix un tipus de compenetració, d'aproximació encara que després la vida social, familiar, col·lectiva siga entre ells, però ja és diferent. Ací sí que hi ha fixa-

ment, encara que siguen exòtics geogràficament no ho són ni físicament, ni culturalment, ni quan a la seua distància real actual.

R.S. — I això facilita un altre tipus de contacte, de relació i de transmissió recíproca d'aspectes culturals via la cuina, per exemple. I s'està desexotitzant la presència i a l'inversa també. Aquest tipus de qüestions es transmeten.

J.F.M. — S'està produint eixa espècie d'integració capil·lar però això també té lloc quan hi ha una certa aglomeració de població i comença a tindre efectes en l'espai públic: estan muntant associacions, centres culturals, fan els seus festivals. A Castelló ja s'està produint, fan la setmana de la cultura romana i fan allí els seus balls, fan teatre, fan conferències i ja s'està produint una espècie d'activació a l'ombra de la seua presència cosa que jo no acabe d'imaginar-me amb els marroquins ni acabe d'imaginar-me, per exemple, amb els equatorians, encara que els sud-americans hi estan fent alguna cosa.

R.S. — Ací el problema sobretot serà amb les noves generacions. És on veig més la dificultat d'una integració sobretot per la reacció, perquè és gent que pot sentir-se molt desarelada, per una banda és de veres que sí que hi estan, van a escola i aprenen la llengua però, d'altra banda, l'ambient que tenen a casa no és el mateix, eixe conflicte en la segona generació que veu que a sa casa hi ha una cultura on encara pesa molt l'origen, mentres que als amics de la seua edat a l'escola n'hi ha una altra. I ells no saben ben bé d'on són, sí d'allà o d'ací. Jo de vegades pense en el que ha passat a França, això és una

cosa que hem de tindre com a expectativa, ara al present encara no pareix que es presenten eixos problemes en sí, però és molt possible que de cara al futur eixes coses vagen avant si no es fan bé les coses que és allò important. Ara, això crec que requereix una dedicació al problema de la immigració que possiblement els responsables polítics del tema no hagen pensat fins a quin punt hauria de fer-se cas d'això, és de veres que no es pot controlar tot i que la interacció és bàsicament el que aportarà la inculturació de la gent que vinga.

J.F.M. — De moment tenim l'avantatge, per exemple respecte a França i respecte a Gran Bretanya, que són els dos casos que hem vist més pròxims que han provocat diferents tipus de conflictes, i és que ací l'Estat o qui siga, els poders públics, no han seguit una política urbanística a l'estil francès de muntar aquells grans barris perifèrics de vivenda social. ¿Què ha creat això?, guetos externs, guetos tancats, inclús físicament tancats.

R.S. — Això sí que dona pas a la multiculturalitat.

J.F.M. — Exacte, i ací això encara no ha passat. Estan entrant molt en el centre de les ciutats, ocupant els intersticis dels barris de menor valor, amb la vivenda més barata. A Castelló per exemple, s'ha produït una espècie de substitució de la primera onada migratòria a barris que eren diríem obrers, d'immigrants interiors que ara es compren pisos nous més a fora i estan sent substituïts per romanesos, ucraïnesos, magrebins. Bàsicament, en proporció a la població immigrada han entrat al mateix lloc físic on fa 20 anys ó 30 anys hi havia andalusos o castellans. Però açò dins de la

ciutat, no creen espais a part. Açò passa igual a Lleida, a Tarragona, a ciutats com Sabadell, etc., i a Alacant en gran part també: el barri interior d'Alacant està sent ocupat per població immigrant. Des d'un punt de vista del mercat immobiliari és una desgràcia, però té un avantatge, que és que no crea guetos externs: esta gent està dins, no està fora físicament, simultàniament i és un altre avantatge: no s'està produint la guetització interior d'Anglaterra. Ací no hi ha hagut aquest grans blocs, una *cité* com diuen a França, aquell gros bloc de pisos fora de les ciutats, sinó que hi ha hagut ocupació d'espais de nuclis a l'interior de les ciutats. Però ràpidament amb un domini total d'una sola diríem cultura o d'un sol grup d'origen, paquistanesos, caribes, etc., i això crea un altre tipus de conflictes perquè crea l'enquistament dins: no l'aïllament, no el tancament fora, sinó el tancament dins, però ací tampoc no s'està produint encara. Per tant, almenys de moment tenim aquest doble avantatge, i ací sí que podríem entrar en el fet que si això significa que aquestes ciutats són ja multiculturalis i en quin sentit i què vol dir la paraula.

R.S. — La multiculturalitat és el tancament de cada grup en la seua pròpia cultura. Eixa és la font de tots els conflictes. El problema està en el fet que si perquè s'integren aquestes persones que vénen d'una cultura distinta hi ha moltes coses que han d'aprendre i és clar jo sé que se'ls fan cursos, bàsicament són cursos d'espanyol, de valencià, però poc més. Ací les ONG són les que estan tenint un paper molt important perquè ací sí que estan recolzant aquesta gent per a saber com traure papers, és a dir, estes pautes d'interacció de saber com moure's, de saber quina és la manera usual de fer les coses ací. El que

s'hi hauria de fer és que els poders públics es dediquen d'una forma massiva.

J.F.M. — Antropologia i multiculturalitat: ¿quina faena podem fer?, ¿què ens interessaria més analitzar o estudiar en eixe context que en diem genèricament multicultural? ¿S'està treballant, per exemple, analitzant com canvien, evolucionen i s'adapten els grups culturals externs en eixe nou context?, ¿com interaccionen amb la cultura receptora o com la cultura receptora pot inclús canviar com a resultat d'eixe contacte?

R.S. — No, bàsicament s'està estudiant la integració, no tant com pot canviar la cultura receptora. Estudiar com està canviant la cultura receptora "per efecte de..." no s'hi està estudiant realment. Les persones que estan estudiant estan fent mediació i estudiant la mediació...

J.F.M. — Estan fent antropologia aplicada.

R.S. — Sí, una antropologia aplicada que ha de conèixer bé la cultura d'origen, ha de conèixer els punts de fricció amb la cultura receptora i a partir d'ací fer de mitjancer. Crec que és un paper important, que és un paper clau perquè estes persones necessiten conèixer les possibilitats d'integració, les possibilitats de no patir en última instància el vindre a un país completament diferent i del que no coneixen multitud de coses.

J.F.M. — En un problema com aquest tenim una experiència històrica de recepció de població diríem no exòtica però sí exterior i quins efectes ha produït això. També tenim experiència de migració, de tota la

gent que ha anat cap a fora, que això és un altre tema que no em tractat, la quantitat de gent, per exemple valencians, que han anat a Alemanya en els anys seixanta i moltíssims d'ells han tornat després d'haver passat allà 10, 15 o 20 anys. Jo a principis dels anys seixanta vaig passar dos estius treballant a Alemanya i vaig conèixer molt bé aquell món dels primers immigrants i com eren vistos allà i fins a quin punt s'integraven o no; i ho he conegut a Holanda també una miqueta. I quan han tornat, han tornat amb un altra visió d'allò que els contaven que eren les societats diferents i punts de vista diferents, de llengües diferents: això també forma part d'una experiència històrica. Tenim un altre cas, però això potser no entraria dins del concepte de l'exòtic, que seria l'exòtic intern, és a dir allò que està dins i està dins des de fa molt de temps, però és completament diferent, que són els gitanos..., ¿ens ha servit tot això d'experiència?

R.S. — No, depèn de com ho entengues, ¿ens ha servit d'experiència per a la investigació?

J.F.M. — Almenys a efectes d'anàlisi, investigació del tipus de problemes, de conflictes, de categories...

R.S. — Jo crec que sí, eixe és el primer cas d'investigació, és a dir, la investigació de l'exòtic diríem tradicional ha sigut la dels gitanos, des de Teresa San Román a Tomás Calvo que duen anys estudiant eixos temes. Però també és un cas molt peculiar, allò que s'ha estudiat d'aquest grup dubte que haja servit en alguna mesura per a resoldre els altres problemes.

J.F.M. — I per entendre'ls.

R.S. — I per entendre'ls. S'ha d'estudiar cada cas, és a dir, no és el mateix els gitanos, no és el mateix els del nord d'Àfrica, els sud-americans, són casos completament distints, són cultures diferents, són pautes distintes i s'ha d'estudiar cada cas. Si alguna lliçó l'antropologia ha tret d'açò és que s'ha d'estudiar cada cas, perquè és molt difícil generalitzar. El que es pot generalitzar és la necessitat d'estudiar cas per cas, això sí que és general, sobretot si es pensa fer una espècie de mesures d'ordenació. És una cosa molt simple, però de vegades s'oblida i es pensa fer com una espècie de mesures d'aplicació generals i això no és útil perquè la singularitat de cada costum, de cada manera d'organitzar la vida pròpia dins de la família, de buscar la feina són completament distints. La conclusió seria estudis específics, treball de camp específic en cada cas amb tota la humilitat de dir: ja hem estudiat aquest grup, bé, doncs ara com si no sabérem res anem a estudiar aquest altre grup. I mai partir de judicis previs o de suposats principis previs que s'aplicarien en general. En tot cas és una qüestió metodològica. No serveix, no pensem que per haver estudiat els gitanos ja podem fer front a qualsevol grup que vinga d'una altra tradició, això no és realista.

J.F.M. — T'ho dic perquè seria l'única experiència històrica permanent, llarga en el temps, de la presència de l'exòtic en sentit de l'exòtic que no és assimilable.

R.S. — I també dóna una lliçó peculiar, és la lentitud dels efectes d'això, és enormement lenta, pràcticament des del segle xv, cap ara. I bé, des de llavors fins ara, ¿quin grau d'integració hem aconseguit? Home

s'ha avançat, s'ha avançat moltíssim en drets i la relació entre gitanos i països són molt més suaus, són molt més tranquil·les en el present que fa 30-40 anys.

J.F.M. — El cas dels gitanos, també ens portaria a reflexionar sobre això que vol dir multiculturalitat. És a dir, imaginem una societat que haguera tingut només als gitanos com a presència d'un grup específic, diferent de l'homogeneïtat, del conjunt clarament identificable des de molts punts de vista i que està ací, permanentment ací. ¿Què tindriem?, ¿una cultura base i una petita cultura o subcultura diferent? Els gitanos estan ací dins quan hi ha una relació més o menys permanent com hi ha hagut barris permanents de gitanos a les ciutats, durant temps i temps, no únicament el clàssic gitano del carro que anava pels camins sinó barris de gitanos: a València, Castelló, Barcelona o Alacant hi havia barris de gitanos, amb població estable. ¿Fins a quin punt ací podíem parlar de multiculturalitat, en el sentit de que hi havia dues cultures? Comencem per definir la paraula cultura d'aquella manera que pot significar tot i no significar res.

R.S. — Molt flexible, que accepta molts continguts.

J.F.M. — Però no en tenim cap altra. Durant tant de temps i encara no s'ha produït eixa espècie de difuminació, de dissolució, continua havent-hi eixa presència diferenciable, distinta.

R.S. — Quan jo parle d'integració no em referisc al fet que efectivament hagen de dissoldre's o desaparèixer.

J.F.M. — No és haja o no haja de, és que de fet no s'han dissolt. Els criteris de valor són una altra qüestió.

R.S. — En efecte això és una altra qüestió, és una valoració de fet. El conduir-se pacíficament amb el conjunt de la societat, eixe és el tema, és a dir, que els grups humans es conduïsquen pacíficament els uns amb els altres, això requereix un mínim de pautes generals, de pautes públiques que siguin acceptables i que puguen ser comunes per a entendre'ns, simplement que es puguen entendre. Eixe crec que és l'ideal de qualsevol societat composta per persones que aporten sistemes diferents.

J.F.M. — Hi ha un petit problema i és que una cultura, el conjunt de pautes, de formes de vida, etc. d'una societat determinada, inclou un determinat tipus de valors i unes pautes i unes normes bàsiques que potser l'altre grup humà amb un altre contingut cultural no les té. I el cas dels gitanos és claríssim per moltes raons històriques de les quals ells no són culpables sinó víctimes. Aquell tipus d'idea del treball sistemàtic, del treball ordenat, l'estructura bàsica de la família, per exemple, el respecte a una legalitat objectiva. Això els gitanos no ho han tingut o no ho han pogut tindre o no se'ls ha permés que ho tinguin: el cas és que no ho han tingut, o que ho han tingut d'unes altres maneres dirigides cap a endins d'ells mateixos no cap a la societat general. Ara, evidentment, ho accepten, ho comparteixen molt més, però històricament no han estat compartint aquell tipus d'elements bàsics d'un sistema cultural que era el de la societat general i això ha creat un conjunt de problemes molt important: ¿què pot passar ara quan hi ha una societat multicultural?, perquè quan diem "societat multicultural", ¿què volem dir?, ¿una societat en el sentit de conjunt de persones en un territori en què hi ha una cultura històricament dominant i

han anat apareixent, introduint-se (venint per efecte de la migració de la transposició de la gent grups de persones que tenen altres pautes) normes, valors criteris, formes de comportament, formes de vida familiar diferents? I una sola societat on hi ha una cultura bàsica i diferents grups amb diferents cultures o subcultures, ¿això és una societat multicultural o això és una societat que té una cultura on hi ha altres petites subsocietats?, ¿formen totes la mateixa societat en el sentit de la convivència sobre normes comunament acceptades? Això és un problema universal que passa als Estats Units, que passa a tot Europa. És a dir, sí o no, i fins a quin punt, aquestos nous grups accepten i compleixen allò que la nostra cultura considera normes bàsiques de la convivència, respecte, tolerància, legalitat. Hi ha uns debats a Europa, hi ha aquell model anglès que s'ha defensat durant molt de temps i que ha fracassat, és a dir, del respecte als seues costums. Ara respecte absolut fins a cert punt, si la població musulmans s'obstina a mantindre dins de la societat europea, per exemple, el sistema de selecció conjugal, el sistema d'imposició del matrimoni a les xiquetes de 14 anys, ¿fins a quin punt la societat anglesa o valenciana té obligació de respectar aquella pauta cultural o ha d'imposar una nova altra pauta? És que la idea de multiculturalitat té el risc de dur fins a l'acceptació simultània de normes de convivència que són mútuament incompatibles.

R.S. — Ací jo crec que hi ha dos nivells, l'un és el cultural i l'altre és el jurídic-polític diguem-ne. Llavors a nivell polític, a nivell jurídic, a nivell legal òbviament estem en una societat democràtica que té uns partits polítics que fan unes eleccions creant uns parlaments nacional i autonòmic on les coses, les normes, les lleis

i els drets i les obligacions tant de drets civil com de dret polític mercantil etc. són comuns. Aleshores legalment aquestes persones hauran de complir la legalitat, vull dir que legalment això està així i si aquestes persones arriben a tindre una majoria parlamentària que permeta canviar les normes, doncs canviaran. No dic que aquestes persones hagen de ser elles les que aporten un grup de parlamentaris, poden ser parlamentaris de qualsevol origen, però es òbviament des del punt de vista legal i jurídic, una societat democràtica ha de complir la legalitat, és un Estat de dret i per tant s'ha de complir.

J.F.M. — Cosa que, com diuen els francesos, no és evident en la pràctica. És a dir, com que la llei forma part de la cultura, és una part de la cultura, és resultat de condicions de convivència i d'una sèrie de conceptes i de valors que s'apliquen que s'han convertit en norma, hi ha grups que consideren que el senyor musulmà més o menys rigorós tindria dret a dir: "és que la meua llei forma part de la meua cultura i com que vostè ha de respectar la meua cultura també ha de respectar la meua llei en estos aspectes, per tant jo tinc dret a fer que la meua filla de 12 anys es case amb l'home que jo li he triat". És clar, ho planteja com a part de la seua cultura, i hi ha un tipus d'ideologia que diu que ací, a Europa, s'ha de respectar eixe dret perquè forma part de la seua cultura, i així entrem en un problema. Dit d'una altra manera, en temes diríem d'una verbalització més o menys teòrica: aquella part de les diferents cultures que correspon a un sistema de valors pot ser perfectament assumible com a part de la convivència, excepte quan aquells valors es transformen en normes o en lleis que són incompatibles amb la norma-

tiva bàsica de la societat receptora, per tant l'hegemonia jurídica i valorativa de la societat receptora s'ha de continuar mantenint.

R.S. — Des del punt de vista legal, a eixa multiculturalitat no li veig jo massa cabuda en una societat europea democràtica occidental, no li trobe massa cabuda, no ho veig viable, no és realista inclús. Ara els processos culturals normalment són molt més lents i llavors s'ha de donar temps perquè aquestes persones vagen adonant-se de la compatibilitat de certs principis generals democràtics amb l'origen d'eixos mateixos drets que ells pensen que són tan diferents a nivell de matrimoni, de vestimenta. Són, en última instància, interpretació de normes i lleis que estan escrites (pensem en l'Alcorà o en les sures i en altres textos) fa molts segles, és a dir, que tampoc no hi ha perquè prendre la interpretació en un moment històric d'eixes normes relatives al matrimoni o relatives a la llibertat de les persones pensant que són eternes. Aquestes societats també tenen el seu procés d'evolució i no sempre han tingut la mateixa interpretació. Es pot esperar que lentament, en la interacció en l'ensenyament, es puguin fer altres interpretacions d'aquestes normes tan bàsiques i que pensem de vegades i que des del nostre punt de vista són enormement radicals i que arriben a ser compatibles en aquest altre esquema democràtic de la societat. Ara, això du temps.

J.F.M. — El petit problema és quan s'introdueix una ideologia molt dirigida i directa d'interpretar aquell tipus de normes, etc., com a fons de dret seu respecte al conjunt de la societat receptora. És el problema del dret de la minoria.

R.S. — Hi ha normes difícils d'implementar però crec que poden ser pacífiques. Aquestes ideologies tenen base en una experiència i en una història, el que ocorre és que hem de ser conscients del problema que se'ns presenta. Aquestes ideologies s'han gestat en el temps, és a dir, que els processos històrics, en cas d'estes idees interculturals, són molt llargs i el problema de la immigració es que volem resoldre'l ja, i això és el que no crec que siga possible. Llavors cal tindre infinita paciència, institucions d'intercanvi, de mediació, d'informació, d'ajuda i no esperar que funcione a la primera.

J.F.M. — Per l'experiència històrica més pròxima o més remota, ¿veus alguna possibilitat que a partir d'ara, de la situació present, allò que diríem la cultura "hegemònica", "dominant" pròpia de la nostra societat receptora, com a tal conjunt, pugui incorporar elements d'expressió cultural procedents d'estos grups socials nous?

R.S. — De fet ja els incorpora.

J.F.M. — Incorporar-ho en el sentit no de coses simplement que passen. S'estan produint en el mateix espai moltes formes d'expressió cultural, festiva, religiosa, de qualsevol tipus. Ara, que tot això arribe a formar part d'un conjunt i que tots els elements diferents arriben en un moment a ser vistos pel conjunt com a part del conjunt, no com a cosa exòtica, incrustada, és diferent. Aquí hi ha una cosa exòtica-incrustada i la respectem, ¿o això ja forma part també del conjunt del qual jo també estic formant part? Aquesta és la qüestió... ¿en algun moment això és podrà arribar a produir?

R.S. — Cal reconèixer que és difícil, perquè clar tenim l'exemple més visible, són els Estats Units, una societat amb una diversitat interna enorme. ¿Qui forma part d'Amèrica?... forma part d'Amèrica la pròpia diversitat, però la diversitat no és homogeneïtat. És a dir, és el fet de l'exotisme endogen acceptat, però com a exotisme, com a cosa diferent respectat... ¿per què?, perquè s'arriba a respectar una cosa molt genèrica que és la Constitució Americana. No és que estiga plantejant això com a ideal sinó com a mera observació de fet cap on van les coses.

J.F.M. — Si que s'ha produït el fet que el reconeixement de la diferència forma part del concepte d'unitat. De fet el país celebra el dia de les diferents comunitats ètniques. La ideologia del *melting pot*, on tot es dissol l'han ara canviada pel que diríem l'olla, que forma tot un plat però són elements diferents: no hi ha *melting*, no hi ha fusió.

R.S. — Ara és un *pot*... el *melting* és el respecte, diguem-ne.

J.F.M. — El principi unificador ha estat l'adhesió político-institucional. El ciutadà s'adhereix als valors de convivència de la comunitat (la Constitució, la bandera, l'himne...). Eixa forma de patriotisme cívica a les societats europees és un poc més complicada perquè la història és diferent, partim de molts segles d'homogeneïtat, en la qual o sobre la qual s'introdueixen elements de diferència.

M.V.E. — Ara que estan parlant d'aquest tema, ¿quina és la seua opinió al voltant de la notícia, molt

recent, referent a grups islàmics d'Alacant queixant-se de la festa de moros i cristians?

J.F.M. — Per a mi és un exemple que eixos processos d'adaptació poden ser contrarestats per algun element puntual que en compte de buscar l'adaptació és quasi un element regressiu, que nega el procés, no l'accepta sinó que vol la incrustació amb una certa imposició sobre la societat receptora. Ja no és dir: "jo vull que vostè em deixe fer allò meu", que això pot ser discutible segons el que siga "allò meu" (si allò seu és l'ablació del clítoris, o obligar una xiqueta a casar-se, veurem...). Però si el que es planteja és que "jo vull que vostè faça el que jo li dic", "és que jo vull que elimine de la festa tal cosa", aquí la cosa canvia. Però això ja no és una qüestió per a mi tant dels grups culturals com a tals, sinó d'ideologies, i això forma part d'uns fets universals: això per a nosaltres ha sigut el que ens arriba molt puntualment d'un tipus de problemàtica que s'està plantejant a nivell mundial. Haurien de fer una diferència ben clara entre l'islam i l'islamisme radical, l'islam com a religió i també com a forma d'expressió i de vida civil i de cultura, i la ideologia islamista d'imposició d'una ideologia molt rigorosa, imposició sobre els altres.

R.S. — I ací crec que també té un paper molt important el que d'alguna manera podríem dir modes en la pròpia cultura nostra contemporània. El fet que tot el món sap com s'entendrà un missatge a través del mitjà de comunicació, què és allò políticament correcte en cada moment. Aleshores eixes expectatives de com sentarà el que jo diga que aquesta festa vulnera la situació de les persones d'origen o de creences musulmanes perquè els moros perden

sempre la batalla a Alcoi i altres llocs, sembla que la persona que proposava açò era un persona conver-sa, és a dir, que en principi era cristiana.

J.F.M. — És un incident més ideològic que cultural en eixe sentit. Jo ho interpretaria més així, no ho consideraria com un símptoma de conflicte entre grups, sinó com símptoma d'una ideologia que té aquestes derivacions .

R.S. — Sí però té eixe impacte perquè està emprant els mitjans de comunicació allò políticament corre-cte. Els mitjans de comunicació es fan eco d'eixes coses perquè resulta morbosament atractiu. Jo crec que hi ha també una responsabilitat dels mitjans de comunicació que han d'abandonar aquesta actitud de que el morbo és notícia. Realment ací tenen una greu responsabilitat.

J.F.M. — El fet que hi haja una convivència o coexis-tència de diferents grups culturals dins de la cultura general receptora no implica el dret que qualsevol pugua considerar-se subjecte de drets específics sobre els altres o que pugua considerar-se culturalment ofés o ideològicament ofés.

R.S. — Allò que és il·lustratiu és l'estat de la cultura, és il·lustratiu que la gent es faça eco d'això, una cosa que simplement és una interpretació errònia d'esta persona que denuncia. Que vaja i conega la festa i veurà que sí que els moros perden sempre la batalla, però és un fet històric simplement, si van a ofendre's de la història, la història és la història que és, simplement no es pot canviar, no hi ha perquè ofendre's, la història no pot ofendre, la història són

uns fets que estan ací..., ara això és representatiu de l'estat de la cultura, tots estan a l'expectativa de la imatge, la impressió, la cosa superficial, malentesa.

L'EXÒTIC INTERN

M.V.E. — Per altra banda, hi ha el tema de l'exotit-zació de la nostra societat tradicional que està fent-se ara, un procés on els museus d'etnologia també tenim part de la responsabilitat en la generalització d'eixa idea dels museus d'etnografia com a disney-landies d'un passat rural més o menys idíl·lic.

J.F.M. — Això no és un fenomen específic valencià, això està passant a tot arreu, ací es produeix una mena d'exotisme no de l'espai sinó del temps, va quedant exòtic allò que no veus en l'espai sinó en el temps: "una cosa que feien abans" és nostra però d'abans. Crec que ací estem reprenent el concepte d'exotisme o d'exòtic, l'exotització del passat propi: considerar allò que ja no existeix o que existeix d'una altra manera o que existeix de manera molt marginal, considerar-ho d'una manera externa que temporal-ment pertany al nostre passat però ja no al present. És una cosa diferent i moltes vegades tampoc no del tot interpretable, ja no ho interpretem com a part de la nostra substància cultural present sinó com a part d'un altra cosa diferent que s'ha fet estranya i exòti-ca per la seua pròpia marginació. Ací —per lligar amb la literatura— seria interessant revisar un poc com es pot llegir ara la poca literatura que hi ha que es podria dir d'un valor etnogràfic, com a mínim a efectes descriptius o d'expressió d'unes formes de vida o de manifestació cultural que ja queden remo-tes: ¿com es poden llegir ara les novel·les valencianes de Blasco Ibáñez? La persona que ara les llig, ¿com

veu aquella societat? Evidentment si tu ara passeges per l'horta o per l'Albufera és com si no estigueres parlant de la mateixa gent, com si aquelles formes de parlar, de pensar, de reaccionar, s'haguren ja convertit realment en exòtic temporal. Qualsevol persona que passege per l'horta amb *La barraca* en la mà, evidentment ja no pot entendre res. També tenim una petita, molt reduïda, tradició paraliterària de descripcions de caràcter etnogràfic, des del senyor Gaetà Huguet amb *Els valencians de secà* i aquelles coses de la Marina, poqueta cosa, però n'hi havia. No hem tingut ni tan sols una espècie de Joan Amades que descriu com era aquella societat catalana fa cent anys. Altres països d'Europa sí que ho han tingut, per tant la presència o no presència d'eixa literatura també pot contribuir a definir eixe exòtic temporal. Nosaltres, com està passant en el conjunt dels països europeus, associem aquest element tradicional a la tradició rural, quan també l'hauríem d'associar a la tradició urbana perquè realment una gran part de les formes de vida urbanes no són ara el que eren, ja són tan exòtiques les de fa cent anys com la tradició rural. No estic del tot convençut que s'ha arribat a produir l'efecte diríem d'actitud que encaixaria amb la paraula exòtic. Jo crec que el conjunt de la societat ho veu més com a distant i diferent però propi.

R.S. — No obstant això, si que pot haver un efecte de voler distanciar-se de certes pautes antigues i això sí que és pot haver viscut. Precisament en tots els processos de modernització els canvis experimentats per la població de vegades produïxen la impressió que un vol apartar-se d'aquell passat, renunciar al passat que no serveix, és com de poble. Després també hi ha el tema de retonar al passat. Sí, hi ha les

dues coses, per això a vegades la mirada cap enrera és selectiva, sempre és selectiva. El fet que sempre es diu que la història s'escriu en el present no solament afecta els escriptors d'història, els historiadors, sinó que afecta també la població quan mira els museus, quan mira el passat selecciona.

J.F.M. — Igual que en el tema dels diferents grups socials i culturals que estan ara presents a la nostra societat, cadascú planteja un problema diferent, un plantejament diferent. També eixa mirada selectiva implica que has de seleccionar les diferents dimensions o nivells o aspectes cap als quals fas aquesta anàlisi o aquesta reflexió. No mirem igual, evidentment, el que eren formes de vida, per exemple, de la societat a les masies, perquè això ja és tan difícil de reinterpretar ara, entre altres coses perquè físicament inclús quasi ha desaparegut. I no ho pots mirar igual que quan mires per exemple una festa tradicional en tantíssims llocs on s'han mantingut amb majors o menors transformacions però s'han mantingut, o una indumentària o una gastronomia o altres tipus de coses que més o menys han tingut una continuïtat en el temps en llocs que tampoc físicament s'han desintegrat sinó que, al contrari, han crescut. Això et marcaria dos punts oposats de com podem mirar algun tipus de valoració, revaloració o coneixement. Recuperar simplement per a conèixer un tipus de societat que ja físicament ha desaparegut, o determinats tipus d'elements culturals que s'han mantingut i han continuat fins als nostres dies amb majors o menors transformacions.

R.S. — Això afecta també la idea de patrimoni, ¿quin patrimoni tenim?, ¿o quin és el patrimoni que ve del

passat? És clar, eixa mirada selectiva a vegades no s'adona del patrimoni que continua viu, és a dir, del passat hi ha moltes coses que continuen vives i llavors de vegades s'identifica el patrimoni o s'identifiquen les tradicions i tal en allò que ja no som, però d'allò que van ser continuem sent-ho un bon tros. El que passa és que com està tant present ens sembla que no ve del passat o que no té unes arrels importants o que la cosa que la història no és simplement el passat sinó que continua viva en el present, produint efectes en el present i sent present. Ací hi ha també un altre tipus de selecció, que mirem el passat ja buscant la diferència amb el present en algun sentit.

J.F.M. — La part del patrimoni diríem cultural que no està representada per una construcció, un edifici una casa, sinó mentalitats, actituds, valors festes, tot això. Almenys a algun d'eixos aspectes, els que entren una miqueta més en el concepte general de tradició viva, etc., se'ls presta una certa atenció en estudis, articles, treballs, la literatura, producció etnogràfica o etnogràfico-literària sobre festes, balls, danses, gastronomia, tradicions. D'això se'n fa bastant d'una manera no segurament planificada ni metòdica, però se'n fa. Hi ha un bloc de literatura preciosa que és la literatura dels llibres de festes on quasi indefectiblement, en cada llibre de festes, trobes un article sobre una dansa, sobre un menjar, sobre una tradició que feien abans i que encara continua fent-se, sobre una romeria que feien els del poble a l'ermita. Això es produeix cada any, no com a estudi científic, metodològic però sí com a descripció i com a evocació, i és objecte d'una espècie d'atenció permanent i d'atenció sempre positiva, sempre valorativa. Eixe tipus de literatura que és molt abundant i molt reve-

ladora, els productors d'eixos textos i els seus lectors que són bàsicament la gent del poble, de la ciutat, no s'ho miren com a exòtic: ho miren com a propi, valuós, positiu i digne de ser almenys valorat i si pot ser conservat i si pot ser de vegades reactivat. Un exemple són les festes que aparentment o físicament es consideraven marginals, com les famoses festes de Sant Antoni, que pràcticament s'havien reduït moltíssim, i quedaven només al Forcall, on anava molt poca gent, o a Vilanova d'Alcolea, etc. Ara tot això s'ha reactivat, s'han reconstruït, i ara trobaràs en cada poble d'allà que ells tenen el llibre de la festa, han tret una descripció de com eren, com són i tenen projectes. Pobles on havien desaparegut es tornen a crear i a pobles on no havien desaparegut han crescut. I no sols s'amplien sinó que tenen un poder d'atracció. I això és un altre aspecte molt interessant respecte a la població urbana: cada vegada hi ha més gent de les ciutats que vol anar a contemplar la festa i a estar present en la festa, o conèixer festes que no són festes o tenen elements que són molt gloriosament patrimonials com els pelegrins de les Useres. Els pelegrins són rigorosament iguals, la mateixa seriositat, respecte, però la gent que va a veure'ls eixir de les Useres a veure'ls arribar a Sant Joan de Penyagolosa és cada vegada més. O siga, que ací es produeix una espècie de fascinació per part de la població urbana per allò que és propi distant, recuperat, important: ací sí que haurien de trobar els adjectius, la qualificació exacta.

R.S. — És la modernitat qui posa en comú moltes coses que abans no estaven comunicades i llavors la reunió dels estudis, la reunió de les distintes festes, de les distintes tradicions quan es posen en comú es

percep millor la diferència dels uns respecte dels altres. Em ve al cap el llibret aquell d'*Els pobles valencians parlen els uns dels altres* que és l'efecte que es produeix quan reuneixes totes les coses.

J.F.M. — Has introduït una idea que em sembla fascinant i que caldria tindre en compte. La idea que la modernitat al posar en comú, fins i tot en el sentit de fer conèixer, torna a donar valor a allò que no és modern. O siga, estem integrant allò no modern en la modernitat gràcies a la mateixa modernitat, sembla paradoxal però és fascinant.

R.S. — Ells quan fan les seues festes no veuen allò seu com una cosa exòtica, l'efecte es produeix quan tot es posa junt, la d'aquest poble, la del costat i l'altre, és llavors quan la diferència es veu i això ho fa la modernitat.

J.F.M. — Es veu la diferència i es veu també l'aplicació d'un concepte de valor i de valor compartit. Els protagonistes, els actors locals, pretenen ser alguna cosa més que actors locals. Volen ser actors però col·lectius per a molta més gent. Que allò que fan ells siga valorat no solament com a cosa de cultura local sinó com a cosa col·lectiva, almenys a nivell de País Valencià.

R.S. — Això te que veure amb el factor econòmic.

J.F.M. — El factor econòmic jo crec que és secundari excepte en una qüestió que és un resultat de la modernitat, que es la mobilitat. Tot això sense el cotxe seria impensable, és el cotxe qui ho ha canviat. Abans la gent anava a la festa del poble i com a màxim els dels poblets del costat que podien anar caminant.

R.S. — Ara, el fet que dies tu de ser fill de les Useres o ser fill del Palmar que també passa, tot això també és important perquè, dius, és una manera de ajuntar-se un amb l'exclusivitat de la pròpia història local. Llavors hi ha una revalorització de la pròpia filiació del lloc d'origen. Però això és un sentiment ambigu, per una banda ja no som rurals, de poble, som moderns, urbans, però per altra banda també eixa filiació local i ser fill d'allí trenca l'homogeneïtat ja no som tots iguals. Sóc algú perquè jo sóc fill de les Useres, sóc fill del Palmar, sóc aquest que s'ajunta amb una antiga història.

J.F.M. — Sóc algú i això mereix un reconeixement dels altres.

R.S. — Sóc algú davant de tot eixe conjunt de persones que la modernitat ha posat en comú. És un joc dialèctic.

J.F.M. — Això, a més, és un fenomen a escala europea. Cada vegada hi ha més societats de recuperació històrica, ja no dic a Itàlia, perquè a Itàlia aquestes coses mai s'havien perdut fins i tot a nivell urbà. La identitat urbana i inclús dels barris urbans dins de les ciutats es impressionant. És un cas de continuïtat d'aquest tipus de cultura molt arrelada al lloc però que al mateix temps té una repercussió general i és considerat com un valor col·lectiu inclús amb una manifestació externa molt espectacular i molt ancorada fins i tot en indumentària al que consideren el seu passat més gloriós que és el medieval o tardo-medieval, com el famós *pallio* de Siena on la identitat ja no és solament la ciutat sinó cada barri de la ciutat de Siena.

R.S. — Són fenòmens curiosos perquè sembla també que la festa de les falles, la festa de moros i cristians, s'han anat copiant una miqueta en llocs on no n'hi havia. És a dir, que per una banda hi ha aquesta recuperació de tradicions locals específiques on el fill de tal lloc, recupera, s'identifica volent-se diferenciar dels altres, però per altra banda també hi ha aquesta emulació i de vegades les festes és copien, es repeteixen. És tot un procés on la identificació, la diferenciació, les dues creixen. És un creixement de la complexitat.

J.F.M. — Curiosament en una societat tan visiblement urbanitzada com l'actual mai no hi havia hagut tanta interrelació física real entre el món rural, o allò que era el món rural, que ara només li podem dir món rural en un sentit geogràfic. Però no en un sentit cultural de formes de vida o econòmic, perquè l'homogeneïtzació s'està produint d'una manera accelerada. Una casa de qualsevol poble té el mateix tipus d'aspecte interior, els mateixos electrodomèstics, fan la mateixa vida, tot el que està fent la gent de la ciutat. Però mai com ara no hi havia hagut aquesta espècie d'interpenetració, intercomunicació i, curiosament, mentres es manté eixe sentit de la individualitat local al mateix temps es desenvolupa el sentiment de pertinença al conjunt perquè la presència física és cada vegada més abundant. Estan recuperant eixa interconnexió d'una altra manera i amb un espècie de doble pertinença, que són de la ciutat però també són del camp.

R.S. — Són vells ideals romans, dels clàssics.

J.F.M. — A la nostra societat hi havia hagut una enorme separació entre un món i l'altre i ara ja no.

Això segurament està contribuint a aquesta revalorització i revaluació i en alguns casos inclús saltant una generació. La primera generació immigrada no volia saber res del poble perquè volien perdre la rusticitat, volien desrustificar-se, que no és el mateix rural que rústic. La segona generació, els que ja s'han criat no amb consciència de tindre una espècie de cultura rústica que calia suprimir, poden avaluar els altres elements culturals. Segurament, mai no hi havia hagut tanta recuperació o tants intents de recuperació física i puntual i molt difusa de punta a punta del país d'aquests elements de la cultura tradicional passada, antiga. És possible que hi haja ara més dolçainers al País Valencià que fa 50 anys ó 100. Segurament n'hi ha més, i molts d'eixos dolçainers no són un producte de la continuïtat de la pràctica rural sinó producte de gent urbana o urbanitzada que han après la dolçaina per desig, per ganes, per convicció.

R.S. — Farien falta estudis molt subtils, amb molta minuciositat i gust per estudiar els diferents matisos. Perquè és clar, eixos dolçainers que tu dius segur que no tenien el mateix tipus de vivència, d'experiència, en aquella època quan la dolçaina és que no hi havia cap altra cosa i tocar la dolçaina és el que s'hi havia de fer. En canvi, ara es toca la dolçaina perquè, és clar, toca aprendre-la i usar-la perquè té el valor etnogràfic que tenia i s'ha de fer.

J.F.M. — Això és molt important per a l'anàlisi antropològica i és el tema de la funció. La funció és el que ha canviat completament: es pot mantindre el fet en si mateix, la pràctica, però la funció d'aquella pràctica no té res a veure.

R.S. — Seria bonic entrar en el cas de la literatura. És a dir, la literatura que esteu fent els literats en el present, no ja la passada sinó en el present. Com esteu integrant una cosa que ara no és exòtica però pot ser ho serà.

J.F.M. — Està produint-se ara jo diria que els últims 15 o 20 anys. El que podríem dir la nova narrativa valenciana, des dels anys 70 fins ara, no comença per evocacions rurals i eixe tipus de coses, intenta fer una literatura molt urbana i molt moderna. És després justament quan ja, per dir-ho així, entre cometes, “s’ha demostrat” que poden fer una literatura moderna com qualsevol altra, quan apareixen autors que tenen uns altres objectius, a banda d’escriure bé, etc. D’una banda, apareix una cosa que no existia que és novel·la històrica, des del *Crim de germania* de Josep Lozano, per exemple. Novel·la històrica que continua fent-se i que és una manera també de recuperar un passat (eixe exòtic estaria molt més distant, evidentment la societat del segle XIII, XIV, XV, XVI, XVII, queda molt lluny); i apareix la narrativa de base rural i amb la pretensió de recuperar allò que s’ha perdut, de refer, reconstruir, reinterpretar, reexplicar. Hi ha tot un sector o tot un corrent de la narrativa valenciana actual, en alguns casos d’un valor literari interessant i en altres casos sense tant de valor, però s’està fent, s’està fent bastant. I curiosament això té també una limitació geogràfica: interessaria saber per què i com és que la narrativa que s’està fent a la Ribera i la Safor i part de la Costera, és una literatura que té eixe contingut. No hem d’oblidar en absolut que en això tampoc no som una excepció. En totes les literatures s’està produint el mateix fenomen i a més en molta més tradició, la literatura espanyola, la literatura francesa o italiana o

anglesa. El que passa és que eixa moltes vegades no la coneixem, coneixen només allò que té una difusió internacional, grans autors, però una gran part de la producció literària que s’està fent a França, que està fent-se a Itàlia, Anglaterra, etc., té almenys una base física molt rural. França que, jo conega, és l’únic país on hi ha un gènere literari que se diu *roman du terroir*. A més, va per regions, té autors que estan especialitzats en el seu *terruño*. A Itàlia no hi ha això, a Anglaterra tampoc. Això és d’eixa França que es considera el *sumum* emblemàtic de la civilització urbana. Això és un cas extrem de transposició literària d’aquesta espècie de ruralisme, de recuperació ruralista, perquè és ruralisme pur. Es tracta de literatura diríem de difusió popular, que té el mateix tipus de públic que la novel·la policíaca, que la novel·la sentimental. Això a França. ¿Què passa, que els valencians som més antics, menys moderns?, o això és també una espècie d’efecte de la modernitat a la seua manera? Això significa que hi ha una espècie d’idealització de l’exòtic interior. És un fenomen molt curiós l’atracció que té aquest exotisme interior. Això era per parlar d’un altre model de literatura que ací no existeix.

MUSEUS D’ETNOLOGIA I SOCIETAT “GLOCAL”

M.V.E. — Per lligar amb dos temes que ha eixit abans i que podrien concloure la conversa; l’un seria el paper del museu d’etnologia en aquesta interacció global-local, i el segon i atés que un museu és una institució que recull (també) patrimoni material, ¿quin paper té la idea de patrimoni material en aquesta relació global-particular?

R.S. — Té un paper sobretot pedagògic, d’ensenyament de les coses que es poden investigar del pas-

sat en una forma reunides. Per descomptat que integra no solament aspectes materials, físics, sinó que vagen acompanyats d'un estudi el més ampli possible. Això és fonamental. Si solament es veure uns objectes vells amb un rètol baix, potser simplement curiosos. Però jo veig que ací hi ha una biblioteca molt ben nodrida, que hi ha uns mitjans d'investigació. La difusió que es puga fer de tot això en universitats, instituts, col·legis, pot crear una interacció molt gran. Tot el que puga fer-se en eixe sentit del propi treball de camp que fan els integrants d'un museu doncs serà la font d'alimentació del propi museu.

J.F.M. — En la tradició museística europea, fins ara almenys, sempre hi ha hagut dues línies paral·leles; una és el museu etnològic o antropològic on el centre d'atenció eren els materials de l'exòtic, sobretot quan un país tenia dominis sobre territoris diguem-ne exòtics originats en època colonial. Paral·lelament hi ha hagut una tradició molt antiga que és la que a mi, ja parlant en primera persona, em va convèncer que una cosa així calia fer-la ací. Són els museus de la pròpia vida, allò que es diu museu de la vida rural, museu de la vida tradicional, museu del folklore, tenen noms diferents, però en definitiva són això. Això ve de final del segle XIX, principi del segle XX. Jo he vist museus magnífics a Dinamarca, Noruega, Suècia, Alemanya, Holanda: això no és una cosa de desgraciats que tenen una espècie de vocació rural perquè encara són mig rústics, no, no, això resulta que on estan fent-ho és en aquells països. ¿Per què?, segurament el primer objectiu era una cosa del mateix tipus que tenien els primers folkloristes: replegar, conservar, allò que es perd conservar-ho, perquè si no no quedarà res. El segon objectiu és la pedagogia, interpretar això i

posar eixa interpretació al servei del conjunt de la societat, des del món escolar, etc., i fer un instrument d'interpretació. I ací sí que és la interpretació d'allò que és diferent, ací sí que proposes al conjunt de la societat la interpretació d'una cosa que ja no està present del tot en la seua vida i en el seu univers cultural quotidià. Hi hauria un últim objectiu, (eren els que jo tenia en un principi i crec que són els correctes i afortunadament són els que s'han anat portant a terme) que és la investigació. I si voleu en el cas valencià i en el cas d'aquest museu, crec que és important servir de centre d'assessorament i coordinació de nous museus locals. Museus que tenen una funció, han aconseguit recollir una sèrie d'objectes, però els mitjans i la dedicació per a presentar-ho, ordenar-ho, conservar i catalogar i donar-li a això un sentit són molt limitats. I la funció d'un museu com aquest hauria de ser també una funció de centre de coordinació i centre d'intercanvi d'exposicions.

R.S. — Seria molt important, sí, sempre que no es presente el museu com una espècie d'imperialisme del museu cap als petits museus locals.

J.F.M. — Aquesta proliferació de museus i museuets i col·leccions, forma part també d'eixa doble qüestió de la preservació d'allò que es perd i de la importància d'allò que teníem i encara tenim i la presentació amb una valoració positiva. És molt curiosos com la gent d'eixa mateixa societat rural, d'un poble, com veuen ells allò mateix que ell o el seu pare han vist tota la vida quan va i ho veu convertit en una peça de museu, com reacciona, com ho veu com ho interpreta això. El canvi de posició d'ells respecte a eixa aixada, eixe forcat..., eixe estri de cuina, eixa cassola.

L'objecte que ha format part fins fa quatre dies de la seua vida quotidiana i per tant no ho podia veure amb cap forma de distanciament i de sobte ho veu d'una manera distanciada, convertit en una altra cosa.

R.S. — La reflexió dels locals sobre el propi passat, no solament dels objectes sinó del passat. Per això és important que un museu conserve el que per a nosaltres ha sigut, el material brut, les entrevistes, imatges. Però no solament la indumentària que reflecteix moltíssim, és la gestualitat que tu deies, és que la gent segons quin grup social, o si eren d'un lloc o d'un altre, es movien d'un altra manera diferent. I això és un exemple de la complexitat de qualsevol espècie cultural.

J.F.M. — La de coses que hi han condensades en un gest. Potser caldria fer unes filmacions molt discretes de com es mouen ací els diferents grups de migrants. Com es mouen els dels països africans, com es mouen els equatorians, com parlen entre ells. Jo he arribat a fer-ho, fa anys i tenia un índex d'encert elevadíssim, en un autobús de València mirava a distància dues persones parlant, que no sentia, i pels gestos, per l'expressió de la cara i per tal sabia si parlaven valencià o castellà. A base de mètode d'observació-anàlisi molt repetida de prova-error. Vaig arribar a identificar, a crear una espècie de pel·lícula d'imatge. Són els esquemes d'imatge, són els gestos i el moviment que li corresponia, era molt subtil. Però ara amb aquestes poblacions tan diferents, seria una cosa interessantíssima, perquè això està al carrer.

R.S. — I com ocupen l'espai. Per exemple tu vas pel carrer Cuba i moltes vegades trobes grups d'homes sols que estan a la vora parats, és clar, si tu no per-

tany a eixe grup passes per ací i dius, ¿què ha passat?, et preocupes instintivament, fins que t'adones que no és el cas, és que ells solen ocupar el carrer, homes en grup només. Recorde un vegada quan vaig estar a l'Alger en un hotel que es trobava al costat de la platja. Vaig anar a banyar-me i notava una cosa estranya i no sabia què era, fins que em vaig adonar que no hi havia cap dona a la platja. Eixe efecte òptic que a vegades es produeix, et mostra com s'ocupa l'espai d'una forma molt diferenciada.

J.F.M. — Podríem acabar amb una paraula molt interessant que té relació amb l'exòtic però que és la seua plasmació més propera, que es l'estranyesa. Allò que et sona estrany, que et fa una sensació estranya, a vegades conscientment, a vegades no. Una sensació que no sempre ha de ser conscient però hi ha un sentiment, una sensació. I això està passant ací, i això requeriria uns estudis molt subtils. Caldria fer un tipus d'esquema bàsic que puga servir per a la comparació per veure quines diferències de percepció hi ha per part d'ells respecte a nosaltres i com es veuen ells entre nosaltres, que són dues coses diferents, complementaries però diferents, a veure quina variació hi ha, quin seria el *pattern* dels marroquins, dels sud-americans d'origen europeu, i dels altres sud-americans, i dels africans negres..., agafar quatre o cinc grups. Tornaríem a la subtilesa, a la diferenciació, a eixa etnografia del detall. Eixa és la clau, si no no és pot entendre res. Si vols utilitzar indiscriminadament conceptes genèrics, exotisme, multiculturalitat, conceptes d'una enorme vacuïtat si no els vas omplint de continguts; que sempre són diferents i que només després de molt de treball i de molta comparació, molt delicada, podries arribar a fer-hi uns paral·lelismes.

QUIZÁS UNA CUESTIÓN DE TOPOLOGÍA SOCIAL: MOEBIUS, LA INTERCULTURALIDAD Y LOS RESIDENTES EUROPEOS EN ALICANTE

ANTONIO MIGUEL NOGUÉS PEDREGAL*

Desvanecido el principio de territorialidad y debilitadas las estructuras sociales que producían significado y ofrecían el marco de interpretación en los lugares de origen, ¿de qué forma los distintos colectivos que residen en entornos multiculturales se hacen inteligible el mundo y, especialmente en la costa alicantina, los expatriados de la Unión Europea? La respuesta se analiza desde una perspectiva que considera lo cultural como una dimensión que refiere más a los procesos de diferenciación que a la cultura de un colectivo determinado, y se obtiene mediante una etnografía estadística que incorpora las posibilidades metafóricas de la topología al trabajo de campo etnográfico.

Palabras claves: interculturalidad, residentes extranjeros, espacios, turismo

Vanishing of the principle of territoriality and weakness of the meaning of social structures as interpretative frameworks to understand places of origin, points out the question of how cultural groups living in a multicultural environment explain themselves. Applying in particular to the Alicante coast (Mediterranean Spain) and EU citizens, this article overlooks such question from a view that understands culture basically as a process of differentiation. Statistic data are widely used here, adding to the discussion of ethnographic fieldwork results, the metaphorical possibilities of topology.

Key words: interculturality, foreign residents, places, tourism.

Les étoiles sont belles, à cause d'une fleur que l'on ne voit pas...²

(Le Petit Prince, XXIV)

Las ideologías, creencias, religión y filosofía, valores y actitudes son esenciales en el estudio de la unidad geográfica.

Un trozo de pizarra, un río, etc., pueden estar valorizados, culturalizados, de forma que son radicalmente distintos de las demás pizarras y ríos no sólo fuera, sino dentro de la misma región.

(C. Lisón Tolosana, 1971:224)

Introducción

En las páginas que siguen adelante, quizás de manera un tanto temeraria, algunas de las conclusiones a las que me está llevando mi trabajo de campo sobre los residentes europeos en la costa y zonas de inte-

1 Antonio Miguel Nogués Pedregal. Edif. Torreblanca. Avda. de la Universidad, s/n. Universitas Miguel Hernández. 03202 Elche. amnogues@umh.es

2 "Las estrellas son bellas, por una flor que no se ve..." (El Principito)

rior de Alicante³. Contra lo que pudiera parecer, esto no es una excusa con la que proteger los defectos del texto; más bien es una invitación directa que le curso a Ud. amable lector, para que añada nuevas perspectivas, sugiera ideas, corrija errores e indique otros caminos de investigación por los que adentrarme, sobre todo porque la investigación pretende ser también una experiencia de *universitas scientiarum*, ya que en su realización busca superar esas distancias que, entre disciplinas y saberes, imponen los diletantes desde la torre académica que les sirve de refugio⁴.

Siempre me ha preocupado la noción de continuo, y no sólo porque ésta sea una de las nociones básicas del pensamiento científico, sino porque han sido y son muchos los antropólogos que recurren a esta noción para explicar los procesos sociales y culturales que estudian. Baste recordar a R. Redfield quien, con su acertada referencia al *continuum* folk-urbano, plantea una 'formulación más precisa' de cómo las comunidades rurales aisladas y homogéneas 'cambian en la dirección opuesta cuando experimentan el contacto y la comunicación con la sociedad urbanizada' (Redfield, 1941:409-410); o a N. García Canclini quien refiere al '*continuum* de diversidad' para explicar la realidad mestiza de las sociedades actuales (1999:109); o la etnografía de Waldren (1996) que estudia cómo las categorías de *insiders* y *outsiders* se re-interpretan constantemente en el entorno turístico de Deia; e incluso, la mera

existencia de diferentes tipos de movimientos de población 'difumina la distinción entre las diadas migratorias, convirtiéndolas en un continuo y mezclándolas en nuevas matrices y combinaciones más que preservarlas como tipos opuestos fácilmente identificables" (King, 2002:94)⁵. De acuerdo con esta idea, y en un proceso socio-demográfico como el que experimenta la Comunidad Valenciana en donde la población extranjera en 2005 representa el 12,40% de los habitantes (lo que supone un incremento del 25,3% respecto al 2004) y donde además no es fácil delimitar territorialmente los asentamientos (municipio, barrio, comarca...) que son *de extranjeros*, he considerado interesante retomar la noción de continuo como metáfora para exponer algunas de las conclusiones a las que me está llevando la investigación en marcha. Si bien, y antes de proseguir, creo necesario subrayar que la utilización de la idea de continuo (proceso sociocultural) no la realizo en su orden 'métrico', lo que supondría aceptar su divisibilidad (cualquiera que sea la denominación que le demos a sus unidades constitutivas: comunidades, colectividades, grupos culturales/étnicos, enclaves...), sino en un orden 'topológico'.

La topología es una rama de las matemáticas que trata especialmente de la continuidad, y de las propiedades de las formas geométricas que permanecen invariables en cualquier situación (estiramiento, compresión, torsión...). Así, por ejemplo, para la

3 Concretamente en Baix Vinalopó-Vega Baja, y aquellos municipios de interior de l'Alacantí y la Marina Baixa que conforman la realidad tecno-administrativa de la mancomunidad de la Bonaigua: Aigües, Busot, Relleu, Sella, Tibi y Torre de les Maçanes (Nogués, 2006). **4** Siguiendo lo que Clifford Jansen ya apuntara en 1969, Russell King subraya la "necesidad de una síntesis interdisciplinaria que agrupe e *integre* todo el abanico de perspectivas, paradigmas, posiciones teóricas y metodológicas con el objetivo de estudiar la migración (o las distintas formas de migraciones) de una manera holística (enmarcando la migración en su contexto social) y que reconozca su diversidad polifacética" (King, 2002:90-91). **5** Recordemos que el estudio de los inmigrantes europeos en el Mediterráneo se aborda en el marco de las migraciones contemporáneas y como una expresión más de los movimientos transnacionales que caracterizan la modernidad (Urry, 2000:26-32).

topología las diferentes formas que adquiere una superficie cuando se estira, se comprime o se torsiona, son equivalentes. En cierto aspecto la topología y algunas de las formulaciones teóricas más conocidas de la antropología guardan similitudes: las *grandes narrativas* —en el sentido de Lyotard— también buscan los universales (en este caso, los culturales) que subyacen en las distintas situaciones históricas. El objetivo de esta exposición no es, por tanto, que Ud. y yo nos perdamos entre argumentos filosóficos y matemáticos sobre las tres formas aristotélicas de ordenar las cosas (consecutivas, contiguas, y continuas), sino en mostrar hasta qué punto el empleo de otras perspectivas *disciplinarias* puede ayudarnos a comprender antropológicamente lo cultural de una sociedad global⁶.

Hace varios meses, en un periódico de tirada nacional (*El País*, 14 de mayo de 2006) me quedé sorprendido por una fotografía que, como pocas, capturaba el mágico instante de la relación entre grupos humanos en un contexto de —digamos— normalidad multicultural (coexistencia de varias culturas en un mismo territorio). El pie de foto era descriptivo: ‘una pareja de chulapos madrileños celebra la fiesta de San Cayetano en Lavapiés ante dos vecinos inmigrantes’. Efectivamente, la fotografía recoge el garboso andar de una señora que, ataviada con un castizo traje de impecable blanco, y un pañuelo sobre la cabeza que, graciosamente anudado, le sujetaba unos claveles al pelo, paseaba acompañada por su marido quien, algunos pasos por detrás, vestía cumpliendo el canon: gorra, chaleco

gris con ribete negro, camisa blanca con pañuelo al cuello, y clavel rojo en la solapa. Apoyados en lo que parece la entrada de un establecimiento, dos hombres negros de unos cuarenta años miran el paso de los castizos. Uno de ellos, el más alejado, viste una camisa de manga corta con rayas verdes y mira fijamente al fotógrafo desde la atalaya que le proporciona el pequeño escalón de entrada a la tienda. El otro, en camiseta sin mangas, robusto y con bigote, mira el paso firme de la señora, quien sonríe con disimulado orgullo a la cámara.

Por su parte, el fotógrafo, quién a buen seguro previó la escena antes de que ocurriera, captó el preciso instante en que las miradas, los giros, los guiños, los trazos y los silencios, expresaban las emociones y pareceres que constituyen la conciencia objetiva de una realidad vivida subjetivamente por cada uno. Es ese cruce diagonal de miradas, la del que desde el segundo plano se fija en nosotros y que resulta complementaria de la reservada mirada que nos dedica la señora; o la del que, con una mezcla de extrañeza por el exotismo del atuendo y altivez, mira de reojo a la señora y que, desde el microanálisis proxémico, se nos presenta como radicalmente opuesta a la silenciada mirada del chulapo madrileño que esconde la vista al pasar junto a sus *nuevos* vecinos.

Mirando la imagen me vino a la cabeza la investigación que estaba realizando sobre los expatriados europeos residentes y la pluralidad cultural que se daba en un contexto turístico tan consolidado como la Costa Blanca, en el que la industria turística deter-

⁶ Sobre la relación entre antropología social y matemática se puede consultar: Kay, P. (1971): *Explorations in mathematical anthropology*. MIT Press, Cambridge; Ballonoff, P. (ed.) (1976): *Mathematical foundations of social anthropology*. Mouton, París; De Meur, G. (ed.) (1986): *New trends in mathematical anthropology*. Routledge-Kegan Paul, Londres.

Procedencia	Alicante		Castellón		Valencia		Com. Valenciana	
España	1.410.749	81,43%	477.794	87,92%	2.221.921	91,94%	4.110.464	87,60%
U. Europea (excl. España)	159.337	9,20%	7.666	1,41%	30.995	1,28%	197.998	4,22%
América	75.002	4,33%	11.400	2,10%	80.257	3,32%	166.659	3,55%
Europa (excl. UE)	47.957	2,77%	31.988	5,89%	44.929	1,86%	124.874	2,66%
África	32.271	1,86%	13.354	2,46%	28.057	1,16%	73.682	1,57%
Resto del mundo	7.073	0,41%	1.230	0,23%	10.469	0,43%	18.772	0,40%
Total	1.732.389	100%	543.432	100%	2.416.628	100%	4.692.449	100%

Tabla 1. Población de la Comunidad Valenciana según nacionalidad (1-enero-2005). Fuente: IVE

mina los principales aspectos de la estructura social y económica de la provincia de muchas localidades (García Andreu y Rodes, 2004). Llevo años estudiando lo cultural en entornos turísticos, o dicho de otra forma, cómo se producen y reproducen los sentidos en zonas donde el turismo se presenta y se percibe como un hecho incontestable, y cuyas leyes de mercado han transformado las normas de sociabilidad. Y la fotografía me perfiló aún más la pregunta de la investigación que llevaba en curso: una vez desvanecido el principio de territorialidad y debilitadas las estructuras sociales que producían significado y ofrecían el marco de interpretación en los lugares de origen, ¿de qué forma los distintos colectivos culturales que residen en entornos multiculturales se hacen inteligible el mundo y, especialmente en la costa alicantina, los expatriados de la Unión Europea?

Una estadística de la multinacionalidad en la Costa Blanca.

Aunque las cuestiones culturales ni sean ni se entiendan por lo general como cuestiones cuantificables, creo que si abordásemos las cifras sociales desde una perspectiva antropológica, esto es, leyen-

do la famosa primera regla del método sociológico de Durkheim de “considerar los hechos sociales como cosas” no como un axioma que objetiva y externaliza la realidad, sino como un presupuesto metodológico que *trata* los hechos sociales como si fueran cosas (Desrosières, 1993:16); es decir, si nos aproximásemos a la estadística desde una actitud instrumental, veríamos que la *frialdad* de los números nos ayuda a los antropólogos a hacernos una idea bastante acertada del contexto general en el que se desarrolla esa cultura viva que es, en definitiva, nuestro objeto último de estudio. Ya en 1889 el que es considerado uno de los fundadores de la antropología, el británico sir Edward Burnett Tylor, publicó un artículo⁷ en el que adoptó el método comparativo de base estadística, calculando el porcentaje de lo que él llamaba ‘adhesiones’ (correlaciones) para explicar la reglas del matrimonio y las prohibiciones del incesto. En este sentido, y siguiendo la noción del propio C. Lévi-Strauss de que “lo que realmente sucede” es susceptible de tratarse cuantitativamente según el ‘modelo estadístico’, en alguna ocasión he utilizado el término *etnografía estadística* para referirme a la deseable complemen-

⁷ Tylor, E.B. (1889): On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent’, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18:245-269.

Datos	Alicante		Castellón		Valencia		Com. Valenciana	
31/Dic/2005	174.934	51,37%	45.700	13,42%	119.894	35,21%	340.528	
Europa	99.810	57,06%	24.360	53,30%	43.501	36,28%	167.671	49,24%
U. Europea	81.854	82,01%	5.907	24,25%	21.205	48,75%	108.966	64,99%
Resto Europa	17.956	17,99%	18.453	75,75%	22.296	51,25%	58.705	35,01%
África	24.864	14,21%	12.493	27,34%	18.754	15,64%	56.111	16,48%
América	43.884	25,09%	7.768	17,00%	47.890	39,94%	99.542	29,23%
Asia	6.290	3,60%	1.065	2,33%	9.443	7,88%	16.798	4,93%
Oceanía	38	0,02%	8	0,02%	297	0,25%	343	0,10%
Apátrida	48	0,03%	6	0,01%	9	0,01%	63	0,02%

Tabla 2. Extranjeros con tarjeta o permiso de residencia en vigor. Fuente: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

riedad entre la descripción cuantitativa, la investigación documental y bibliográfica, y la explicación de los hechos etnográficos observados, para comprender desde posiciones teóricas concretas ese complejo que, de forma anfíbológica, la antropología denomina 'cultura'. Intentaré explicarme.

Entre otras posibilidades la matemática puede confirmar de modo formal el análisis antropológico más cualitativo, permitir la enunciación de hipótesis con un armazón lógico más sólido o, aun, si la complementariedad es buena, alumbrar líneas de investigación etnográfica. Y el caso que investigo es interesante en este aspecto. Pese a la paradójica falta de concordancia entre los datos demográficos que se extraen de los padrones de habitantes, los censos de viviendas y edificios, y las encuestas de población activa, por citar sólo tres ejemplos –o precisamente por este desencuentro de cifras—, estoy convencido de que la aproximación antropológica a las estadísticas es la única que nos puede ayudar a comprender la complejidad social y cultural que aspiramos a comprender. Veamos los datos⁸.

Según el Instituto Valenciano de Estadística y, de acuerdo con los datos del Padrón de Habitantes a 1 de enero de 2005 que se recogen en la Tabla 1, el 12,40% de los censados no tienen la nacionalidad española, y los mayores contingentes provienen en orden de mayor a menor de la Unión Europea, América, resto de Europa y África.

En términos generales, el número de extranjeros con tarjeta o permiso de residencia ha experimentado un considerable aumento: un 335% respecto a 2001, y un 149,94% respecto a 2004, lo que supone para el periodo 2001-2005 una tasa media del 14%.

Ahora bien si entramos en el detalle, pues los grandes números más que desvelar ocultan, observaremos que cuando analizamos las dos principales variables independientes que recogen las tablas demográficas (sexo y edad), podemos perfilar mejor la caracterización socio-demográfica de los territorios.

La comparativa provincial muestra que los porcentajes según sexo se presentan bastante equilibrados en cada uno de los tres territorios, si bien existe

⁸ Debido a la fase en la que se encuentra la investigación, en este artículo sólo analizaré los resultados estadísticos más sencillos (frecuencias y porcentajes). En la actualidad estoy completando los datos necesarios para realizar tablas de contingencia, coeficientes de significatividad y diagramas de dispersión relativos a los análisis de correspondencias múltiples.

Grupos de edad	Alicante		Castellón		Valencia	
Menos de 16 años	12.685	7,25%	6.434	14,08%	9.812	8,18%
de 16 a 64 años	130.523	74,61%	37.933	83%	106.904	89,17%
Más de 65 años	31.724	18,13%	1.329	2,91%	3.177	2,65%
No consta	2	0,00%	4	0,01%	1	0,00%
Sexo						
Hombres	93.053	53,19%	24.985	54,67%	66.727	55,65%
Mujeres	81.881	46,81%	20.715	45,33%	53.167	44,35%
Total	174.934		45.700		119.894	

Tabla 3. Extranjeros según grupo de edad y sexo. Fuente: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

un mayor peso de los hombres (54,26%) en el conjunto de la Comunidad. Sin embargo, si consideramos la edad vemos que la pirámide de población de los extranjeros difiere bastante de una provincia a otra. Alicante es, como confirma la observación, la provincia cuyo porcentaje de extranjeros mayores de 65 años es más elevado: un nada desdeñable porcentaje de 18,13% frente al 2,91 de Castellón y el 2,65% de Valencia. Si bien también se recoge que el 74,61% de la población extranjera residente en Alicante es población activa (entre 16 y 64 años), de lo que se deduce que debemos investigar la disparidad que existe, al menos en el plano de las hipótesis, entre la imagen que se tiene de los extranjeros en la Costa Blanca como colectivo de jubilados y la que presentan los indicadores estadísticos.

Siendo consciente de los problemas y las limitaciones de las estadísticas sobre los expatriados europeos en España (Rodríguez *et al.*, 1998:185; Casado y Rodríguez, 2002:), o precisamente por ello, este último dato confirma la necesidad de que estudiemos etnográficamente el proceso intercultural que sucede en Alicante diferenciándolo muy bien de la realidad multinacional que evidencian las tablas. Si confiamos en la demografía del Ministerio vemos que 3 de cada 4 extranjeros residentes en la provincia alicantina están en edad de trabajar, de lo que se

sigue que el principal ámbito de contacto entre el colectivo *no-extranjero* y *extranjero* debe de ser el de las relaciones laborales, sea como empresarios autónomos (pequeños comercios y empresas de servicios) o como asalariados. En esta línea, y a falta de terminar los datos fiscales y laborales apropiados (IAE, Seguridad Social, IBI) y concluir la fase etnográfica, trabajo sobre la hipótesis de que la construcción del *extranjero* como opuesto-diferente no se produce sólo en aquellas ramas de actividad con menor demanda de empleos —reduciendo la cuestión intercultural a una cuestión de los derechos sociales y/o laborales de unos u otros—, sino que responde a un planteamiento más general y que podríamos encontrar en el ámbito de lo que autores como Touraine (2005) denominan ‘la reivindicación de los derechos culturales’, y que me recuerdan una actualización de la afirmación de Barth sobre los grupos étnicos: ‘Los límites persisten a pesar del tránsito de personal a través de ellos. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales’ (Barth, 1976:10; en Moreno, 1991:605).

Esta breve reflexión elaborada a partir de unas frecuencias socio-demográficas plantea, como vemos, algunas preguntas que apuntan directamente al núcleo de la cuestión cultural para la antropología: ¿dónde y cómo se producen la interculturalidad en unos entornos multinacionales (turistas, inmigrantes, nuevos residentes) donde las leyes del mercado han sustituido las reglas de convivencia colectiva?, ¿hasta qué punto eluden el control político los extranjeros mayores de 65 años que no se censan?, ¿podría ser que confundamos la unidad de análisis estadístico-administrativo (la provincia de Alicante) con el territorio turístico de la Costa Blanca (la imagen sobre la provincia)?, ¿los conflictos de carácter laboral (p.ej.: la competencia de las economías emergentes y las deslocalizaciones) tienen una orientación socio-económica o son movimientos culturales que conciernen a colectividades?...

Expuestos los datos básicos y adelantadas, en forma de preguntas, algunas de las líneas de trabajo que estoy desarrollando, creo que en este tema de los europeos en España lo más acertado para la antropología es acercarse a las tablas estadísticas no como si fuesen un reflejo de la realidad, ni tampoco como si fuesen la realidad, ni siquiera como un elemento condicionante de ella, sino más bien como un elemento constitutivo de esa misma realidad. Es decir, los antropólogos que queramos analizar una sociedad compleja como la nuestra necesitamos entender que las estadísticas, además de mostrar unas tendencias sociales que vamos a considerar — en términos epistemológicos y no ontológicos— como reales, también simplifican ese mismo conocimiento: su relativa facilidad de obtención y su supuesta potencialidad explicativa ocultan, sin

embargo, los procesos sociales más complejos porque, como apuntara B. Russell, 'lo evidente es siempre enemigo del rigor'. Es por ello que debemos tener presente que cuando la cuantificación matemática de elementos culturales (p.ej.: nacionalidad) adquiere su plena realización en forma de estadística publicada, entra a formar parte de ese mismo conjunto de elementos culturales como productora de referentes que, entre otras, son utilizados para la elaboración de políticas, la conformación de criterios de opinión, el fundamento de explicaciones, la argumentación política, el gobierno de lo cotidiano, e incluso la defensa de posturas ideológicas; pero, sobre todo, las estadísticas publicadas condicionan los mundos posibles, es decir, delimitan la manera en que podemos concebir otros posibles estados de cosas y de hechos. No obstante, los que queremos comprender la sociedad desde la etnografía no podemos recurrir a los absurdos de la ignorancia y achacar errores de método (el contexto de la recogida, la imposibilidad de cuantificar todos los elementos del complejo social, la intervención de los encuestadores...) para desacreditar los resultados; aunque tampoco debemos caer en el error, nada infrecuente por otro lado, de considerar los resultados estadísticos como un metalenguaje que nos sirve para hablar de la sociedad-objeto sin necesidad de considerar su propio contexto de producción. Más bien al contrario, debemos realizar algunos esfuerzos por complementar la encuesta etnográfica más tradicional, sea mediante la observación participante, las historias de vida o las entrevistas, con el establecimiento de medias e índices matemáticos de manera que podamos corregir aquello que refiriese F. Simiand: 'lo que nos despista cuando empleamos

abstracciones estadísticas, *no es que sean abstracciones sino que son malas abstracciones*'.

¿Cómo llamar a los otros: extranjeros o inmigrantes?

Para la antropología es tan importante lo que se dice como lo que no se dice o, centrándonos en el objeto de nuestra investigación, tanto los que están censados en los municipios de residencia y aparecen en las estadísticas oficiales como los que no lo están. Por esto mismo, y continuando con F. Simiand, lo primero que debemos subrayar es que, con demasiada frecuencia (¡medida básica!), la estadística agrupa elementos heteróclitos y tiende a confundir analogía con semejanza⁹; o lo que es lo mismo, tiende a confundir indiscriminadamente categorías de elementos que son formalmente similares según un determinado criterio (p.ej.: *conjunto de personas que no son nacionales de un estado dado*) olvidando que, al ser la relación con el grupo de referencia (*nacionales*) lo que les dota de homogeneidad y sentido, es esa misma relación la que debería privilegiarse en cualquier análisis: recordemos que tratar los hechos sociales *como si* fueran cosas, no implica que *sean* cosas. En esto radica el valor heurístico de la comparación mediante analogías: privilegia el análisis de las relaciones entre las relaciones contra las simples apariencias, y facilita la construcción de hipótesis de trabajo.

La primera pregunta que nos hacemos es si la categoría estadística de 'extranjero' posee entidad real (epistemológica) en el contexto multinacional de la Costa Blanca. La respuesta es no. Cierto es que todos los *extranjeros* lo son contra el grupo de referencia (*españoles*), pero la observación etnográfica

nos muestra indubitablemente que las relaciones que mantienen los *españoles* (concedida la homogeneidad administrativa de éstos) con los *extranjeros* no son homólogas, sino que, muy al contrario, existe todo un abanico de relaciones según el colectivo de extranjeros de que se trate. En este sentido, la aseveración estadística nos informa sociológicamente sólo si comprendemos lo que quieren decir expresiones como 'extranjeros' o 'residentes' en el contexto social y cultural que se investiga y, para ello debemos indagar en la significación de dichos términos a través de su uso. Esto nos plantea una cuestión antropológica fundamental ya que incide de nuevo en que, como ya sabemos, *la administración de la realidad no tiene porque ser la realidad*. O dicho de otra manera, el conjunto de términos de los que nos servimos para clasificar y ordenar la realidad, no tiene porque ser la realidad que experimentamos los individuos quienes, por seguir con la escritura hoy injustamente relegada de Lévi-Strauss, somos los que vivimos los hechos sociales, "y esa conciencia subjetiva es una forma de su [nuestra] realidad, tanto como lo son sus [nuestros] caracteres objetivos" (Lévi-Strauss, 1960:17). En otras palabras: que el criterio de nacionalidad sirva en el orden administrativo-estadístico para clasificar a los habitantes en extranjeros y españoles, no quiere decir que en la Vega Baja o el Baix Vinalopó se empleen esas mismas voces para designar la realidad que se vive intersubjetivamente.

Hace mucho que los antropólogos diferenciamos entre los principios que expresan el universo cultural de los miembros de un colectivo (*emic*), y los conceptos científicos que hacen referencia a aquellos

⁹ ¡Y dado que los números nunca se niegan a ser combinados con otros números, no hay manera de detectar el error!

Total extranjeros: 190.367	Europa: 106.023 (55,69%)	Extranjeros no-europeos: 84.344 (44,31%)	Unión Europea (68,73% de Europa)	No-Unión Europea (31,27% de Europa)
Total	Total	Total	Total	Total
Hom.	Hom.	Hom.	Hom.	Hom.
Muj.	Muj.	Muj.	Muj.	Muj.
Total	Total	Total	Total	Total
Ocupados ¹¹	Ocupados	Ocupados	Ocupados	Ocupados
56,39%	40,80%	75,99%	29,89%	64,77%
62,76%	60,95%	63,98%	59,32%	62,60%
37,24%	39,05%	36,02%	40,68%	37,40%
100%	100%	100%	100%	100%
Pensionistas	Pensionistas	Pensionistas	Pensionistas	Pensionistas
32,13%	47,26%	13,11%	58,08%	23,46%
37,96%	43,55%	12,60%	45,40%	33,46%
62,04%	56,45%	87,40%	54,60%	66,54%
100%	100%	100%	100%	100%
Resto	Resto	Resto	Resto	Resto
11,48%	11,94%	10,90%	12,02%	11,76%
52,05%	51,98%	52,15%	52,05%	51,82%
47,95%	48,02%	47,85%	47,95%	48,18%
100	100%	100%	100%	100%
100%	100%	100%	100%	100%

Tabla 4. Población extranjera según situación laboral y sexo. Elaboración propia con datos del IVE

principios y que nos sirven para describir dicho universo cultural (*etic*). En este caso, la etnografía muestra que la categoría *etic* de *extranjero* no tiene correspondencia con ninguna voz castellana de uso habitual en Alicante. Esta es, sin duda, una de las características centrales de la multiculturalidad en la Costa Blanca: no he encontrado ningún dato etnográfico (vocablo o práctica) que muestre algún principio *emic* que designe al grupo *todos los individuos que no son españoles*. Para verificar esta afirmación me pregunto si tal vez, como dijera M. Mauss, el que no exista una 'expresión verbal' no quiere decir que no exista dicho fenómeno social. La observación, sin embargo, es

contundente en este punto; en el discurso y en las prácticas existen dos formas de agrupar a los no-españoles: *extranjeros* e *inmigrantes*¹⁰. En primer lugar indagamos en los criterios que siguen los actores para distinguir ambos grupos (*extranjeros* e *inmigrantes*) que, además, resultan excluyentes.

A partir de la hipótesis que delimita el mundo laboral como el ámbito principal de relaciones entre extranjeros y españoles, según se desprende de los porcentajes de población de 16 a 64 años, pero en un contexto de reivindicaciones culturales más que socio-económicas y de procesos de diferenciaciones como expuse más arriba, se observa que existen dos

¹⁰ Pintadas como 'Inmigrante maleante. Stop inmigración' (Santa Pola, 2002), 'Guiri go home' (Hospital Comarcal de la Vega Baja, octubre 2006), 'Madrilenys go home!!' (Els Arenals del Sol, marzo 2001). ¹¹ La categoría de 'ocupados' incluye: parados y ocupados; la de 'pensionistas' incluye: pensionistas de invalidez, de viudedad u orfandad, de jubilación, y los que realizan o comparten tareas del hogar; la de 'resto' incluye: estudiantes y otra población no activa.

patrones muy diferentes en la distribución de la población según procedencias geográficas y la posición en el mercado de trabajo.

Una comparativa del conjunto de tablas muestra que son los ciudadanos de la Unión Europea aquellos que estadísticamente aparecen como el colectivo de población que, *como si* fuesen turistas, está aquí para disfrutar y descansar. Además, cuando consideramos que el carácter heteróclito de la categoría 'no-UE'¹² incluye a ciudadanos de Suiza, Noruega e Islandia y depuramos la tabla 'no-uniión europea', el comportamiento de la distribución se asemeja todavía más a la de 'extranjeros no-europeos'.

Al complementar los resultados de estas tablas con la observación etnográfica, comprobamos que, para los alicantinos, el criterio principal que culturalmente distingue a los *extranjeros* de los *inmigrantes* es su situación relativa en el mercado laboral. Esta se configura como una de las principales variables que debemos investigar, sobre todo en relación al sexo que, como se observa en las tablas, abre nuevas preguntas de investigación¹³. No obstante y aunque no haya profundizado en este punto todavía, también he recogido evidencias de que el fenotipo desempeña hoy un papel muy importante en el proceso intercultural en Alicante, como demuestra la distinción terminológica entre 'europeos occidentales', 'europeos del este', 'eslavos', 'rumanos', o la designación como 'inmigrante' a una floristera inglesa que posee una tez que delata sus orígenes indios.

La cinta de Moebius y los nuevos lugares.

La matemática no se reduce al cálculo. La llamada *banda o cinta de Moebius* pertenece al grupo de lo que los matemáticos denominan 'superficies no-orientables', y fue descubierta por el astrónomo y matemático alemán August Fernand Moebius en 1858. El 'juego' que nos propone Moebius consiste en pasar el dedo a lo largo de una cinta, que tiene convenientemente unidos sus extremos, para que nos demos cuenta de que podemos recorrer toda la superficie de la cinta sin levantar el dedo. De lo que se deduce que, dado que no hemos levantado el dedo para ir 'a la otra cara', la cinta es una sola superficie. Y más aún, si en vez de recorrer la superficie pasamos el dedo por el borde, comprobaremos empíricamente que, contra toda apariencia, la cinta tampoco tiene dos bordes sino uno solo. Si traigo este 'juego' como elemento explicativo de la investigación no es por sus aplicaciones tecnológicas en las cintas transportadoras de los aeropuertos, de correos o de empresas de transporte, ni por las aportaciones topológicas que su ecuación trajo a la geometría no-euclidiana¹⁴, sino por su potencialidad para mostrar el problema de lo discreto y lo continuo como elemento central de la comprensión socio-antropológica de la interculturalidad en Alicante.

La cinta de Moebius es interesante como modelo antropológico porque no presenta rupturas (no hay dos caras sino una) al tiempo que muestra una elegante sinuosidad del movimiento; además, consigue sintetizar con absoluta simplicidad qué es eso

¹² Categoría que habrá que reconsiderar a partir de 1 de enero de 2007 cuando Rumania y Bulgaria entren a formar parte de la Unión Europea. ¹³ En más de una ocasión he visto en varias localidades de la costa anuncios tan significativos como el que encontré en Santa Pola: '*Española se ofrece para limpiar. Con referencias*' (énfasis añadido). ¹⁴ Recordemos que la matemática griega de Euclides sólo se ocupaba de objetos inmóviles contemplados en una especie de universo de las ideas, hasta que en el XVII nació la preocupación por elucidar los fenómenos del movimiento.

de investigar las relaciones entre las relaciones en un contexto multicultural porque rechaza las premisas de la vieja teoría de la aculturación que se sustentaba en la existencia de categorías discretas (culturas, grupos étnicos, sociedades,...) en tanto que poseedoras de unas características culturales propias y distintivas. Así, ante la desaparición, primero de lo político y después de lo social como portadores de sentido y como elementos aglutinantes de lo colectivo (Touraine, 2005:13-15), en un contexto global de anulación de las distancias por la contracción del espacio-tiempo y de amortiguación de las diferencias, Moebius nos presta una buena superficie para pensar sobre la interculturalidad definida en términos de contigüidades y procesos de diferenciación.

1. La movilidad—el movimiento—es uno de los factores estratificadores más poderosos y codiciado de todos (Bauman, 1999:16; en García Canclini, 1999: 181). En un primer momento el turismo de elite fue descubriendo las zonas periféricas del Mediterráneo: un ejemplo es el reportaje sobre España que apareció en la revista alemana *Münchener Illustrierte* en enero de 1960, y que desde su título *Auf den Spuren von Don Quijote* (Tras las huellas de Don Quijote), trasluce aquella imagen de *charanga* y *pandereta* llena de estereotipos culturales que se auspiciaba desde el Ministerio de Información y Turismo. Siguiendo el mejor romanticismo viajero del XIX, el texto, ilustrado con escogidas fotografías, es un relato sobre cómo ‘en ocho semanas los tres jinetes alemanes recorrieron 1.700 kilómetros a través de España, desde Gibraltar en el sur hasta la Costa Brava en el noreste, por montañas, a través de desiertos, pantanos y pueblos abandonados. Ellos descubrieron una España sin turistas—la España del caballero Don Quijote’.

2. En un segundo momento, la mejora en los transportes y el abaratamiento de los costes en el tercer cuarto del siglo XX, favoreció la democratización del ocio en forma de viaje turístico lo que permeó las relaciones coloniales hasta las capas menos habituadas a ellas en forma de nuevo símbolo de estatus. Con una pensión que se les revalorizaba en España, los jubilados europeos de clase media comenzaron a llegar a la Costa Blanca a mediados de los años 60 ‘como pájaros migratorios que huyen de los países fríos en invierno’ (Gaviria, 1976:148). La mayoría ya conocía España. La ‘invasión alemana’, como la describe Gaviria (1974:292), se vio favorecida por un decreto de la República Federal de Alemania (Ley del 15 de marzo de 1968, publicada en el Boletín Federal del día 22) que regulaba un buen número de medidas fiscales para la promoción de inversiones de capital privado en países en vías de desarrollo. Los alemanes que decidieron acogerse a esta nueva ley podían reducir su impuesto sobre la renta, y vieron en esta ley federal la posibilidad de no ver mermadas sus fortunas gracias a la desgravación fiscal que se ofrecía. Y comenzó la atroz urbanización de la costa que padecemos hoy en Alicante y que, al parecer, sólo acabará cuando no haya más terreno para recalificar o cuando la presión urbanística sobre la moral de los capitulares deje paso a la responsabilidad política seria; pero colegas mucho más cualificados que yo me han precedido en el detallado estudio de este desesperanzador aspecto de la realidad alicantina (entre otros Mazón 1987; Vera Rebollo, 1987; Montiel, 1990; Pedreño, 1990; Such Climent 1995; Mazón *et al.* 1996).

3. Una tercera etapa es lo que inapropiadamente se conoce como ‘turismo inmobiliario’. Los pro-



Ilustración 1. ¿Aburrido de Inglaterra? ¡Quédate en España!

pios Mazón y Aledo (2005) rechazan en la actualidad esa denominación puesto que son dos fenómenos diferentes, casi incompatibles, y, por tanto, requieren metodologías y enfoques distintos. Y en esto también les sigo. Es claro que no podemos confundir la situación social de un expatriado con la experiencia turística que, por su propia naturaleza, supone una ruptura del cotidiano e implica una temporalidad en la propia experiencia. Algo que, a nadie se le escapa, es muy diferente de la situación en la que se embarca quien vende su casa y adquiere una propiedad por valor de 240.000 euros a miles de kilómetros. De lo que se sigue que no podemos vincular ni teórica ni metodológicamente el estudio de la interculturalidad en la Costa Blanca con el turismo por más que insistan en hacerlo algunas inmobilia-

rias, *agentes urbanizadores*, promotores o alcaldes con intereses espurios que explican las recalificaciones en virtud de las necesidades de financiación municipal, y los beneficios del desarrollo en función de la creación de empleo, la mejora en infraestructuras, la revitalización urbano-comercial, y demás *argumentos* econométricos.

Muchos de los actuales expatriados visitaron España con anterioridad, y muchos tienen incluso una trayectoria laboral que les ha llevado a residir en varios países. Son muy escasos los que, como la familia Woolrych, se lanzan a la aventura de trasladarse a España sin conocerla previamente. Este mismo patrón también se detecta en la Costa del Sol (Jurdao y Sánchez, 1990:79; tabla 5 en Rodríguez *et al.* 1998: 189; tabla 6 en King *et al.* 1998: 100-101,) y los pro-

motores inmobiliarios que contaminan la costa mediterránea lo saben. De ahí el tremendo esfuerzo que realizan por informar a los turistas de las ventajas económicas, la oportunidad de negocio y el bienestar total que supone vivir lejos de la grisácea Blighty¹⁵ (Ilustración 1). Es una enorme inversión en publicidad que el capital sabe que será satisfecha con creces: ¡es una apuesta de futuro a caballo ganador!

El proceso de captación comienza desde el asiento del avión, donde el personal de cabina de pasajeros ofrece *gratuitamente* a los usuarios revistas con detalladas informaciones en diversos idiomas sobre compras inmobiliarias en España. He tenido la oportunidad de viajar por Europa con varias compañías aéreas (regulares y *low-fare*) desde distintas procedencias y con diferentes trayectos, y en todas se encuentra este tipo de publicidad que construye el turismo como fenómeno inmobiliario. Es interesante comprobar cómo el visitante que aterriza en el aeropuerto de l'Altet sigue siendo *gratuitamente* bombardeado con folletos en cuatricromía de papel satinado de 90 grs. sobre sol y azul mediterráneos, urbanizaciones idílicas que le invitan a *living between Golf and Sea / Leben zwischen Golf und Meer*, paisajes frondosos, playas semi-desiertas, *luxury villas*, chalets en *primera línea de golf* y que, de modo indefectible, reivindican tener *the best estates agencies of the Costa Blanca / Die besten Immobilien in der Costa Blanca*. Por ello, y aunque muchos investigadores sigan empleando la definición de 'no-lugar' (Augé, 1992: 83), cuando miramos desde la topología social y abandonamos la centralidad que adquirió el estudio de las diferen-

cias, se comprueba que los espacios de la contemporaneidad también son espacios de identidad, relacionales e históricos o, en palabras de MacCannell, 'vibrantes de gente y de potencial, y tensos de represión' (1992:2). Para la etnología que todavía privilegia el concepto de lugar antropológico en forma de unidades analíticas (p.ej.: estudios de comunidad, de barrio o de empresas) los lugares de tránsito resultan insípidos. Sin embargo, l'Altet y su entorno más inmediato (p.ej.: carreteras de acceso) no pueden ser explicados como 'no-lugares'. Sumido en una gran ampliación que se espera finalizará en 2010, el nuevo diseño aeroportuario contará con las puertas de embarque suficientes para gestionar unos 20 millones de viajeros al año, un moderno interior que ofrecerá más comodidades, más servicios y más comercios a los pasajeros, y un aparcamiento de seis plantas con capacidad para albergar hasta 4.000 vehículos. Pero tampoco los alrededores pueden ser analizados desde la centralidad de las discontinuidades; más bien al contrario, es un *continuum* que se desenvuelve bajo la ilusión de que tenemos libertad para trasladarnos de una cara de la cinta a la otra. Saliendo del aeropuerto en dirección a Alicante por la carretera de la costa, en la curva de Urbanova y frente a los resplandecientes estudios de la Ciudad de la Luz, encontramos un enorme cartel publicitario en el que un simpático joven, vestido con un impecable traje oscuro a rayas de corte muy clásico y una corbata con su correspondiente alfiler, nos informa *gratuitamente* que no vamos en tránsito hacia ninguna parte sino que ya estamos: *You are in MacAnthony Territory*; y, si alguien lo duda, que lo

¹⁵ *Blighty* es el término coloquial con el que los ingleses se refieren a Inglaterra como la patria, el terruño, la cuna de uno. Originalmente refería al permiso o licencia para volver a casa que recibían los soldados durante la I Guerra Mundial.

compruebe telefoneando al número que aparece en el cartel. Gracias al binomio inmobiliario-político, este nuevo tipo de demarcación territorial nos sitúa en el mapa. No estamos perdidos, ¿o sí?

4. Por recurrir al imaginario global del que participamos todos gracias a Hollywood, se podría decir que ahora nos encontramos más allá de aquellos primeros encuentros en la tercera fase. La extensión en las tecnologías de la comunicación que, Giddens *dixit*, 'conectan presencia y ausencia', unida a la amplitud de los procesos migratorios hacia los centros capitalistas, ha invertido el flujo entre las distintas zonas del globo y, con ello, la relación centro-periferia. En aquellos países donde las ferias mundiales constituyeron en el XIX el único modo de observar al otro, el contacto entre culturas estuvo mediado por el espectáculo de lo exótico en el marco de una relación de carácter doblemente mercantil: por un lado, el abono de la entrada permitía la observación del otro que, a su vez, entrañaba su consumo; y, por otro, reforzaba la relación colonial con las materias primas en forma humana a través de la imagen del otro¹⁶. Posteriormente, y como señalé más arriba, las mejoras en el transporte y el abaratamiento de los costes facilitaron el consumo del otro *in situ* –mediado igualmente por una industria turística que sólo conoce de distancias y precios. Como consecuencia del traslado de los turistas del centro a las periferias donde habitan los otros surge, dialógicamente, un espacio turístico que refuerza los vínculos imperialistas (S.G. Britton, D. Nash), induce cambios sociales y culturales (J. Boissevain) y cons-

truye paraísos, mitos e imágenes (T. Selwyn) (ver en Nogués, en prensa). Hoy, las migraciones han invertido el sentido del flujo de personas. Pero no es una simple reversión: las periferias se personan aquí sin que medie ningún dispositivo de los empleados históricamente por Occidente, lo que implica que los países del centro no saben cómo ejercer control sobre dicho flujo. Citando a Weber diríamos que el centro ha perdido gran parte de su poder al ver mermada 'la probabilidad de imponer la [su] propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad' (Weber, 1922:43).

Esto hace que la situación de contacto cultural controlado que imponían las distintas versiones de las compañías de comercio colonial, las ferias mundiales y el turismo, no se repita en el caso de las migraciones actuales y que, por tanto, donde la distancia jugó un papel determinante en la relación con el otro, hoy sean los procesos de diferenciación que se llevan a cabo *in situ*, en el nivel local, lo que resulta determinante para comprender la dinámica global. Al mismo tiempo podemos deducir que dado que el espacio-tiempo se encoge, también se dificulta la producción de espacios que, de hecho, puedan estar o estén vacíos de contenido, o que no sean portadores de significación; es decir, cada vez resulta más difícil en la contemporaneidad encontrar ámbitos que, ni relacionales ni históricos, mantengan la separación entre grupos culturales discretos. De lo que se sigue que si la distancia geográfica y cultural, en el marco controlado de las relaciones

16 Aunque son muchos los escritores que han analizado la relación de Occidente con otros pueblos, los estudios de E. Said son los que mejor abundan en la relación colonial que se expresa en las imágenes que tenemos del Otro, primero con *Orientalismo* (1979) y después con *Cultura e imperialismo* (1993).

coloniales, ha sido el fundamento de la relación con lo exótico, y ésta se acorta y se vuelve incontrolable hasta un punto en el que resulta imposible concluir cuál de las dos parejas (*inmigrantes* o *chulapos*) es *ahora* más exótica en Lavapiés, podemos concluir que estas dos características glocales de la contemporaneidad abren una etapa que nos obliga a los antropólogos a plantear el propio objeto de estudio de nuestra disciplina: la cultura.

Algo similar ocurre en la Costa Blanca. Si pensamos en los pescadores de Santa Pola empatillando un anzuelo o remallando en el puerto, en vez de la pareja de chulapos madrileños, y observamos cómo los miran y fotografían los turistas que pasan a la vera, y en una pareja de jubilados noruegos que vuelven de la compra con sendas bolsas del Mercadona, en vez de la pareja de inmigrantes, podemos entender que el contexto de la observación etnográfica nos obliga a interesarnos por las relaciones entre las relaciones, y no tanto por las influencias de un colectivo cualquiera (turistas, alicantinos, noruegos, marroquíes, torrevejenses, ecuatorianos, santapoleros o cameruneses) sobre otro cuyos principios estructuradores, además, siempre están siendo¹⁷.

Con el propósito de comprender situaciones parecidas a Appadurai transformó la noción de cultura en adjetivo de modo que 'lo cultural' nos permitiese hablar de 'lo que realmente sucede' (Lévi-Strauss *dixit*) en tanto que dimensión que refiere 'menos a una propiedad de los individuos y de los grupos y más como un recurso heurístico para

hablar de la diferencia (Appadurai, 1996:12-13; en García Canclini, 1999:62). Con una mayor atención a los procesos de diferenciación que a las diferencias, esta es la base teórica desde la que observo los lugares generados por los expatriados europeos, entendidos como una manifestación particular de interculturalidad.

'Los lugares de ellos'

Con estas palabras se refería una informante a la nueva realidad de la costa del Baix Vinalopó. Cuando le pedí que explicara por qué utilizaba el plural si estábamos hablando de Gran Alacant, urbanización situada, pese a su nombre, en el término municipal de Santa Pola, me miró sorprendida y respondió que por qué me preocupaba de esas cosas si 'todas son iguales'. ¿Lo son?

Al hablar de expatriados y de 'sus' urbanizaciones en la costa mediterránea es imposible mantener alejados la problemática ecológica, el des-planeamiento urbano, la corrupción política y todos aquellos aspectos que, de una manera genérica, están indisolublemente unidos en España desde hace varias décadas (Aledo y Rodríguez, 2002). Pero, como indiqué más arriba, otros colegas se han ocupado extensa y acertadamente de estas cuestiones. Aquí me interesa exponer, de manera casi esquemática, algunos aspectos antropológicos en torno a los expatriados europeos, con independencia de que vivan en urbanizaciones o moteen los municipios del interior.

Insistir en las motivaciones y razones que tienen los europeos para re-ubicarse en España puede

¹⁷ Así se elude también esa ideología del multiculturalismo que tanto abunda y que, mediante toda una serie de instrumentos de financiación científica, privilegia el estudio de ciertos grupos étnicos y su conceptualización en detrimento de otros, e invisibiliza la realidad transnacional e intercultural de muchos territorios (Repi?, 2006).

resultar innecesario ya que son numerosos los estudios que hay sobre este tema (incluyendo éste) y todos coinciden en lo mismo: el binomio clima-vida saludable, (incluido un ritmo de vida más pausado que el que tenían en sus países de origen), son los principales motivos que expresan los europeos a la hora de elegir España como 'a place for the rest of your life!'¹⁸. Comparando los resultados parciales de esta investigación con los resultados de otras, las referencias al 'coste de la vida' tiene un menor peso en la tabla de motivaciones, lo que indicaría que el nivel de vida ha aumentado en las últimas décadas en la Comunidad Valenciana al menos en la percepción de los europeos. Sin embargo, cuando se indaga directamente en las entrevistas personales sobre este particular, lo que en la encuesta se consideró como una motivación, se transforma en una ventaja añadida que todavía encuentran los que han decidido residir en España; pero nunca es una motivación relevante sobre la que basen su elección. El abandono de la vida urbana es otro motivo que aparece en las respuestas y que va adquiriendo mayor importancia en la comprensión de la dinámica social en Alicante. El *ruralismo* es una opción que acentúa su presencia entre los europeos que tienen un poblamiento disperso lo que tiene un papel fundamental en la ocupación y transformación de zonas de interior y, como veremos en un apartado posterior, nos obliga a replantear categorías analíticas como 'urbano' y 'rural'.

Veamos algunas cifras. Observando las estadísticas demográficas de toda la Comunidad

Valenciana comprobamos que, en números absolutos, las comarcas que tienen una mayor presencia de *no-españoles* son las que aparecen en la tabla 5 (con la excepción de la comarca de València que tiene 82.013); también son las que presentan la proporción más alta de ciudadanos de la UE sobre el total de habitantes; asimismo, el porcentaje de los ciudadanos de la U.E. respecto al total de extranjeros en las tres se encuentran 10,5 puntos respecto a la que aparece en cuarto lugar (Baix Maestrat), y tan sólo la comarca del Valle de Cofrentes con 69,23%, tiene una proporción de ciudadanos U.E. sobre el total de extranjeros superior a las que aquí aparecen.

Cuando centramos el análisis en el comportamiento de los 441 municipios de la Comunidad Valenciana se plantea, como hipótesis de trabajo, que pudiera existir alguna pauta en la ocupación del territorio por los extranjeros y, especialmente, por los expatriados europeos. En espera de completar algunos datos fiscales y urbanísticos para realizar algunas correlaciones más explicativas y con referencias territoriales más claras, se vislumbra un *patrón* en el régimen de asentamiento de los europeos residentes en Alicante: una relación inversamente proporcional entre la presencia de estos y la de los demás colectivos geográficos (Resto de Europa, África, América, Resto del mundo). De los 23 municipios de la Comunidad Valenciana que cuentan con más de un 40% de extranjeros —todos en la provincia de Alicante— sólo las localidades de l'Alfàs del Pi (27,2% del Resto de Europa), Xàbia (16,04% de América), y Torrevieja (22,08% del Resto de Europa,

¹⁸ El anuncio de la inmobiliaria MASA INTERNATIONAL juega con la polisemia del término inglés *rest* que puede significar tanto 'resto' como 'descanso'. El mensaje puede leerse como 'un lugar para lo que te queda de vida', o como 'un lugar para descansar de la vida que has llevado / llevas'.

	Total	Españoles	Esp./total	Extranj.	Ext. / total	U.E.	U.E./ total	U.E. / Ex
Marina Alta	175.310	107.122	61,10%	68.188	38,90%	46.719	26,65%	68,51%
Marina Baixa	166.255	118.154	71,07%	48.101	28,93%	24.667	14,84%	51,28%
Vega Baja	325.276	215.353	66,21%	109.923	33,79%	65.086	20,01%	59,21%

Tabla 5. Extranjeros de la Unión Europea por comarcas (1-enero-2005)

17,95% de América y un 6,94% de África) presentan porcentajes relevantes de extranjeros que no son ciudadanos de la U.E. Del mismo modo, cuando consideramos los municipios según el peso relativo de cada colectivo geográfico se comprueba que, en el caso de los ciudadanos de la UE, esa tendencia se acentúa sobre todo en los municipios más pequeños, lo que subraya el significado que adquiere en su uso la oposición entre las denominaciones *inmigrantes* y *extranjeros*.

¿Tiene este patrón de ocupación del territorio reflejo en la relación intercultural en la provincia de Alicante, por ejemplo, en la construcción simbólica de *lugares de ellos*?

El encabezamiento de este artículo comienza con dos citas que expresan qué es un lugar: al Principito le gustaba mirar las estrellas porque sabía que, en algún sitio, y aunque no la viera, estaba su rosa, lo que embellecía al Universo entero. Menos poético que Saint-Exupéry pero más breve que Lisón Tolosana, Y-F. Tuan sintetiza en su libro *Topophilia* qué es un lugar: 'la gente demuestra su sentido del lugar cuando aplican su moral o sus criterios estéticos a los sitios y localizaciones' (Tuan, 1974:235; en Hall y Page, 1999:151). Y a la vista de que existen numerosas evidencias etnográficas de que esas colectividades de expatriados europeos mantienen una efectiva dualidad de lugares (p.ej.: viajando con frecuencia a sus países de origen, produciendo luga-

res a través del consumo en *pubs*, de alimentos de importación, de acuerdo con unos horarios de restaurantes propios...), podemos preguntarnos qué papel desempeñan esas constantes y continuadas conexiones transnacionales en la (re)construcción, negociación y reproducción de las nociones individuales de pertenencia (Repi?, 2006) y, en consecuencia, en los procesos de diferenciación en la Costa Blanca.

Para no extender demasiado esta aportación, dejaré para otra ocasión la descripción etnográfica de esa efectiva dualidad de lugares, y me centraré en el análisis de uno de los aspectos más particulares de las relaciones interculturales en Alicante: el apartamiento de los expatriados europeos que dibujan las estadísticas¹⁹. Para ello analizo brevemente tres aspectos: la transformación de las urbanizaciones en lugares, el deseo de escapar al control gubernamental y el *ruralismo*.

1. A lo largo del texto hemos dejado entrever que el *des*-planeamiento urbanístico en los entornos turísticos de la Costa Blanca se realiza siguiendo unos criterios que, por decirlo con suavidad, no responden ni a una planificación técnica responsable, ni tampoco a la existencia de una demanda real en el mercado: el 34% de la oferta total destinada a segunda residencia que se presentó en el Salón Inmobiliario de Madrid fue realizada por promotores de la Comunidad Valenciana (El País, edición Com.

¹⁹ García Canclini, en referencia al inglés pero extensible a otros idiomas de la misma familia lingüística, se pregunta de qué forma pueden fusionarse unas culturas que carecen del término *mestizo* (1999:109).

Valenciana, 1 de marzo de 2006, pág. 31); de lo que se infiere que primero se realiza la construcción y después se crea la necesidad mediante la seducción publicitaria. Sirva también como ejemplo el caso de Marina d'Or en Oropesa del Mar (Castellón) cuyos gastos publicitarios en todos los medios nacionales de comunicación, incluyendo publirreportajes, anuncios televisivos en *prime-time* con la participación de famosas presentadoras, ascienden a buen seguro a cientos de millones de euros. Aunque este sea un ejemplo extremo de intervención mercantil sobre un territorio (desgraciadamente podríamos citar varias decenas), y en el interior se estén dando procesos similares (p.ej.: Golf Alenda en Alicante), lo cierto es que cuando abordamos el estudio de los lugares de los residentes europeos nos encontramos con que las urbanizaciones particulares son "solares ubicados fuera de los núcleos urbanos tradicionales" (Nasarre, 1972:32, en Jurdao y Sánchez, 1990:65), de lo que se sigue una terrible conclusión: es el sector privado el que planifica y determina el devenir histórico de un territorio y de la sociedad.

Ejemplos como el de la fotografía 2 introducen procesos que, en su origen, responden a dinámicas socio-económicas ajenas al lugar y, en consecuencia, fracturan la continuidad en la producción del sentido que tiene el territorio para los vecinos. Esto favorece la desvinculación progresiva de los vecinos respecto a su capacidad transformativa del territorio. O dicho de otra manera, dado que la ocupación y transformación del territorio no es producto de las prácticas culturales de los vecinos de los pueblos, se percibe una despreocupación por la gestión directa de ese territorio. Un fenómeno que explicaría por qué calan entre

la mayoría de la población los *argumentos* económicos de manera tan fácil y rápida. Afortunadamente, la creciente oposición a la planificación privada del territorio, en forma de movimientos ciudadanos independientes encuentra mayor eco entre la población local (p.ej.: en Elda). En otras ocasiones son los enfrentamientos políticos entre corporaciones que sólo ven la paja en el ojo ajeno, las que recurren a la sostenibilidad para oponerse a los procesos urbanizadores de municipios colindantes (p.ej.: el Ayuntamiento de Elche contra el Programa de Actuación Integrada de Dolores Golf).

Sin embargo aunque estos territorios se construyen hoy siguiendo sólo los principios mercantiles del beneficio máximo y carecen de historicidad y de sentido cultural, ¿pueden, de acuerdo con Moebius, llegar a la otra cara de la cinta y convertirse en lugares?

Supongamos que la creciente oposición de los vecinos y las quejas de muchos extranjeros provocaron la derogación de la Ley Reguladora de la Actividad Urbanística (LRAU) de la Generalitat: un ciudadano británico denunció una urbanización cerca de las Salinas de Calpe (El País, 1 de marzo de 2006, pág. 26), y el Washington Post (25 de octubre de 2006) en un artículo titulado *In Spain, a tide of development. Land laws on Mediterranean coast enable a boom but bring corruption*²⁰ se hizo eco de las muchas protestas de los propietarios europeos y lo ejemplificó con el caso de un matrimonio belga de Benissa que se veía presionado a vender parte de sus tierras o a correr con los gastos (700.000) de urbanización del terreno del que eran propietarios. Y se podría seguir.

²⁰ En España, una marea de desarrollo. Las leyes del suelo en la costa mediterránea facilitan el auge urbanístico pero traen corrupción.



Ilustración 2. Urbanización *deslocalizada* en Relleu (Alicante)

He constatado que aunque los lugares donde se construyen estas nuevas urbanizaciones son en la mayoría terrenos baldíos cuyo sentido cultural es patrimonio sólo de los mayores, la nueva toponimia se incorpora con facilidad y rapidez al universo local a través de los espacios de ocio. Por ejemplo, la urbanización del Gran Alacant se ha convertido en un polo de atracción para muchos jóvenes, y no tan jóvenes, de localidades vecinas que desean, como señalan algunos informantes, ‘ir de turismo sin salir de aquí’ o ‘conocer sitios distintos a los que aquí’. Los restaurantes extranjeros y los *pubs* con ‘todo el sabor de origen’ permiten que los vecinos de Santa Pola y del Camp d’Elx puedan visitar distintos países en las cercanías de sus domicilios; de forma que espacios residenciales como Gran Alacant u Orihuela Costa han entrado en el discurso local como sitios ‘para quedar’; e, incluso, han sustituido cualquier toponimia anterior para convertirse en referentes para la localización de otros espacios. Aparece un callejero que, como en el caso del Gran Alacant, refiere a la realidad multinacional (Plz. de Alemania, Avda. de Escandinavia, c/ Holanda...), a una cultura *pan-europea* (Bach, Handel, Hayden, Chopin o Strauss...), o que recurre en ese imaginario híbrido de memoria cultural vacía y mercadotecnia barata

(Urb. Sueño Azul, Urb. Mediterráneo, Urb. Olivo de Oro, Urb. Brisa Mar...). Sería interesante estudiar en profundidad cómo la toponimia, llamémosla tradicional por cuanto respondía a las formas de ocupación y transformación de los territorios, está siendo sustituida según las nuevas formas de ocupación y transformación de los territorios que, como indicaba, responden a dinámicas mercantiles ajenas al lugar. Mas, si la metáfora de Moebius es antropológicamente aplicable, ¿cómo podemos seguir manteniendo que los entornos turísticos donde residen los expatriados europeos son espacios carentes de sentido antropológico, *des-personalizados* y *des-localizados*, y que no se transforman en lugares cuando los vecinos que los viven ‘los señalan con deícticos, los dotan de topónimos y prosopónimos, los cualifican en términos de creencias, valores, ideologías, les dan sentido?’ (Mandly, 2002:109)

2. El segundo aspecto que resulta importante para comprender el apartamiento es, retomando la problemática que acompaña al censo, que muchos de los residentes extranjeros en la provincia de Alicante, aunque propietarios de sus viviendas, no están censados en el municipio donde residen sencillamente porque no quieren aparecer registrados en ninguna instancia oficial. En las entrevistas manteni-

das con los informantes he constatado que, para muchos, la residencia en España supone no sólo un descansado retiro a una vida laboral plena de esfuerzos y privaciones sino un alejamiento, consciente²¹, del control de cualquier gobierno. Aventurar que quizás sea porque sus países de origen se caracterizan por una excesiva 'penetración del estado en la vida cotidiana' —por utilizar las palabras de A. Giddens—y la acción gubernamental en España les resulta, en muchos aspectos, un tanto laxa, es una hipótesis lo suficientemente atractiva como para querer abundar en esta línea. De hecho, cuando las conversaciones derivan hacia el plano financiero los temas más recurrentes son dos: primero aparece que, como apunté más arriba, España ya no les resulta tan barata o no lo es tanto como dice la *leyenda*, lo que ha incrementado su nivel de endeudamiento hipotecario e influido en la consiguiente caída de su nivel de vida. Esta situación, ha derivado en que un importante número de extranjeros, aunque jubilados, realizan trabajos domésticos que podríamos denominar *chapuzas*. Estas chapuzas además de ahorrar algún dinero en los arreglos más cotidianos y menos especializados, mantener la actividad manual y ciertas habilidades mecánicas, también desempeñan una función social en la construcción simbólica de estas urbanizaciones. La prestación de ayuda mutua estrecha los lazos de una vecindad que se fundamenta en "el respeto a la individualidad de cada uno" (Crespi en Touraine, 2005:157), mediante, la asistencia diaria a bares y cafés regentados por matrimonios que ofrecen una

'friendly and familiar atmosphere', a la creación de asociaciones de vecinos y clubes deportivos (p.ej.: el Monte Mar Bowls Club de Gran Alacant), o la edición de periódicos comunales como Euro-weekly news de la Costa Blanca o el 'Gran Alacant advertiser', que es *the first full colour Gran Alacant based magazine*, y en la que plantean sus preocupaciones, todas de carácter urbanístico: como el vandalismo en los espacios públicos, la limpieza de la vía pública, los parques y jardines públicos, la recogida de basuras '*from the communal bins*' y la limpieza de la zona de alrededor de los contenedores y, también,... el campo de golf.

El segundo tema recurrente cuando la conversación se desplaza por el plano monetario de la realidad es el creciente control administrativo que hay en forma de fiscalización directa y transnacional de sus economías familiares. Son varias las reuniones y seminarios que distintas entidades bancarias y financieras extranjeras organizan para informar a los europeos comunitarios de hasta qué grado la libre circulación de bienes y capitales en el *off-shore world*, y las medidas²² internacionales en política anti-terrorista, y contra el blanqueo de dinero procedente del tráfico de droga han afectado al secreto bancario y a la confidencialidad de las transacciones financieras (de capital, bursátiles, ingresos, pagos...) y cómo este contexto afecta a una posible mala interpretación de las leyes fiscales españolas que pudiera interpretarse en Reino Unido como una pretensión *of evading tax by non-declaration of capital or income*²³. Aunque esto se remonta al inicio de

21 La palabra que en alguna ocasión he oído durante mis entrevistas sobre este tema ha sido purposely (a propósito, intencionadamente). **22** Sobre todo tras la creación a principios de 2006 en el Reino Unido de la *Serious Organised Crimen Agency* y el *Proceeds of Crime Act*. **23** Evasión de impuestos mediante la fórmula de no-declarar el aumento de capital o los ingresos.

proceso como afirma Gaviria: 'la evasión fiscal del Impuesto sobre la Renta es más indignante aun cuando conocida la dureza con que los gobiernos de origen de estos mismo residentes extranjeros en España les exigen dicho impuesto' (1976:132). No en vano, uno de nuestros informantes más privilegiados, reconoce que uno de los motivos principales que les indujo al matrimonio a preferir España a Francia fue por motivos de carácter fiscal (Woolrych, 2002:14).

3. El tercer aspecto a tener en cuenta en el análisis del apartamiento de los expatriados europeos es lo que denomino *ruralismo*²⁴. Una noción que, siguiendo a E. Said, refiere a la construcción de la imagen de lo rural por oposición a lo urbano, una especie de gramática que construye sentidos ordenando elementos conforme a nuevas reglas sintácticas y semánticas; y que nos permite analizar algunos de los procesos que ocurren en las zonas de interior de la Comunidad Valenciana en tanto que sólo se imaginan sus potencialidades como una oferta complementaria al agotado y caduco modelo turístico de *solyplaya*.

Hace años el antropólogo valenciano Joan F. Mira, siguiendo a un E. Wolf que afirmaba que el campesinado existe siempre en el seno de una sociedad más amplia, escribió: 'si aceptamos considerar la sociedad rural como una 'mitad', lo que importa concretar es su relación con la otra mitad, con el exterior no-rural. De hecho, aunque todas las sociedades, salvo muy raras excepciones, han tenido relaciones constantes y estables con un 'exte-

rior', lo que caracteriza estas relaciones en la sociedad rural (en tanto en cuanto podamos considerarla como un tipo distinto de sociedad) tradicional, es que el exterior es *sólo parcialmente exterior*, y que las relaciones con él son esencialmente asimétricas' (énfasis añadido, 1975:212). Una manera perfecta de adelantarse a los acontecimientos que vengo analizando en estas líneas, aunque por entonces resultaba fácil delimitar el mundo rural. El espacio rural (y, por inclusión, la sociedad rural que lo ocupaba) se definía teniendo como base los sistemas de explotación, apropiación y tenencia de la tierra (Martínez Veiga, 1991:196-197) y, por la existencia de unos límites claros, hasta el punto de que 'incluso el forastero que se asienta en un determinado lugar, pronto adquiere conciencia, pongamos por caso, de la personalidad del concejo, configuración más cerca de la parroquia que del municipio. *A la vera del grupo local se establece una zona vacía de gentes, constituida por territorios de la comunidad y de las comunidades*" (énfasis añadido, Gómez-Tabanera, 1975:195). Sin embargo, la perspectiva topológica de la realidad intercultural de un entorno turístico como Alicante nos obliga a replantear las categorías analíticas (entre otras las afijaciones muestrales) de lo urbano y lo rural, a indagar en la producción de sus contrapuntos ecológico-culturales y, por ende, a abordar las nuevas relaciones que se establecen a la luz de la ubicación de *lo deseable a tan sólo 15 kms. de la costa*.

En este sentido, el creciente número de residentes extranjeros en la montaña alicantina constituye

24 Una versión anterior de este apartado se publicó en Nogués Pedregal, 2006: 65-66. **22** Roland Dufour analizó la pervivencia de veinte mitos clásicos en el escenario turístico en su opúsculo *Les mythes du loisir/tourisme. Centre des Hautes Études Touristiques, Aix-en-Provence, 1977*.

uno de los síntomas más elocuentes de la valoración que el *ruralismo* ofrece del territorio. En cierta forma, como señala Steiner, podríamos considerar al turismo rural una nueva mitología²⁵ en la que muchos occidentales abandonan la imagen del *homo sapiens* para pasar a la visión sencilla y relajada del *homo ludens*, en la que desean encontrar 'no la búsqueda de lo ilusorio, del hecho posiblemente destructor, sino búsqueda del yo, de la identidad, de la comunidad... como intento de deshacer esa rapacidad, ese salvajismo suicida de la revolución industrial' (1974:128), y cuyo mejor ejemplo se encuentra en las cercanas, *ergo* complementarias, costas alicantinas. E incluso podríamos seguir a Todorov e hilar más fino al interpretar la presencia de residentes extranjeros en la montaña alicantina 'no tanto como una muestra de la valoración por el otro, sino como una crítica de uno mismo y no tanto de la descripción de una realidad como de la formulación de un ideal' (1989:305).

No obstante, como apuntaba un informante, en el discurso del *ruralismo* se genera una doble paradoja entre la pretensión que fundamenta el desarrollo sostenible a través del turismo rural, y la realidad salvaje de una lógica del mercado a todas luces insostenible. Por un lado, todos los consultores consideran que para la consecución de un desarrollo sostenible a través de la ocupación residencial del interior de la provincia es necesaria la participación activa de toda la población local a través de los colectivos vecinales y las asociaciones de empresarios (Aledo *et al.* en prensa). Sin embargo, esta pretendida y buscada participación de los residentes se

opone al principio de competitividad e individuación que rige la industria del turismo desde la lógica del mercado, como hemos observado tras algunas desafortunadas recalificaciones urbanísticas en la Mancomunidad de la Bonaigua. Y, por otra parte, la contradicción que se genera en el seno de una lógica del mercado que al *poner en valor* los lugares como productos rurales, fractura la propia continuidad entre ecología y cultura que *da valor* a esos mismos lugares²⁶. Entendiendo la elaboración ruralista de la Bonaigua a la luz de estas paradojas, la comarca nace por oposición a la costa, y se conforma como una estrategia técnica de mercado que se centra, sólo, en un valor estético limitado al disfrute visual y a la calidad del medio ambiente.

Ante el ejemplo de la Bonaigua nos encontramos con una interesante dualidad en las prácticas culturales de muchas zonas de interior de la Comunidad Valenciana. Por un lado la visión de los vecinos; y, por otro, la de los residentes extranjeros quienes de acuerdo con la definición *ruralista* proyectan sobre estos municipios sus sueños de un lugar mítico; en una suerte de adaptación a la división internacional del trabajo de la tradición del exotismo colonial europeo que se plasma bien en una *extranjerización* de los servicios rurales de hostelería de Sella, o bien en la adquisición y restauración de los inmuebles de mayor valor etnográfico en Relleu o Aigües. Una pervivencia de imágenes cuyo análisis, de momento, sobrepasa los propósitos de este artículo pero que mantiene abierta la investigación.

26 Para una diferenciación entre *poner en valor* y *dar valor* consultar Nogués, 2003:43-51.

Resumen del argumento

Esta investigación se sustenta sobre la premisa de que estudiar la interculturalidad en la provincia de Alicante requiere considerar al turismo como realidad hegemónica en una contemporaneidad donde la movilidad poblacional es un factor de estratificación determinante. Y la conclusión afirma que, desde los planteamientos teóricos de la economía política, la presencia de los expatriados europeos establece una suerte de dependencia simbólica que condiciona las relaciones entre los distintos colectivos culturales que se interrelacionan en la provincia de Alicante.

Para el estudio de este movimiento utilizo la metáfora de la cinta de Moebius, por cuanto recupero muy bien la noción de *continuum* en los análisis que se hacen desde las ciencias sociales. En un plano teórico considero que el fraccionamiento de la realidad (entendida en su plano epistemológico y no ontológico) en unidades de análisis discretas (aunque sea en el plano metodológico) tiende a privilegiar inconscientemente el estudio de las diferencias, lo que va en detrimento del análisis de las relaciones entre las relaciones, que son las que dan sentido al *continuum*. De ahí que al rechazar la cultura como sustantivo (como cosa poseída) y convertirla en un adjetivo que cualifica unas determinadas prácticas, sigo a Appadurai, y analizo no tanto lo que diferencia a los grupos entre sí, sino lo que los diferencia en función de los otros. Así, al igual que considero que es más interesante para la antropología abundar en los procesos de poder que envuelven la significación que en las estructuras del significado, interpreto el estudio de los procesos de diferenciación: dado que las culturas no

existen sino en el tiempo, entiendo que si me centrara en estudiar las diferencias culturales entre los colectivos implicaría que, en algún momento de mi argumento, las reconozco como un *a priori* que son; mientras que, por el contrario, al estudiar la diferenciación, abordo lo cultural en tanto que diferenciándose en cada contexto, o cómo se diferencian en cada contexto según unas relaciones históricas de poder. En definitiva, un pensamiento contra las ideas que privilegia la visión de lo continuo frente a lo discreto, aunque a veces resulte muy difícil de implementar porque las categorías desde las que pensamos existen para obstaculizar esta labor.

La etnografía estadística se centra en los expatriados europeos porque es el colectivo que, reconocido como tal, está desde hace más tiempo presente en las prácticas cotidianas de los alicantinos y en el marco de unas relaciones muy específicas que están marcadas por las leyes del mercado. Es por tanto el histórico que podemos trazar de este colectivo lo que lo hace especialmente significativo; pero al mismo tiempo, y desde el *habitus* de la periferia, los expatriados europeos han sido y son individuos deseables, primero como turistas, y después, como compradores que adquieren predios rústicos e inmuebles que carecían de valor. Lo que me lleva a adelantarle algunas de las ideas que van apareciendo en esta investigación en curso.

En primer lugar, el apartamiento de los expatriados europeos, mucho más expresivo en un contexto global caracterizado por el incremento de los controles y la desaparición de las distancias, se refleja muy bien en el patrón de ocupación del territorio de los nuevos lugares, en el alejamiento inten-

cionado (*purposely*) del control administrativo y fiscal de los gobiernos, y en el *ruralismo*. La etnografía evidencia que existe una relación de poder en los procesos de diferenciación que caracterizan la interculturalidad: especialmente evidente entre aquellos colectivos que, como los ciudadanos de la U.E., disfrutan de una posición social simbólicamente más elevada aunque, como demuestran las cifras de población activa, compitan con los *españoles* en el mercado de trabajo. La aceptación de esta relación neo-colonial explica porqué, cuando la relación intercultural esta mediada por las leyes del mercado aceptadas en el contexto local (p.ej: la especulación inmobiliaria o la corrupción política) no surgen problemas de confrontación intercultural y, por el contrario, sí aparecen cuando dicha relación no lo está (p.ej.: la competencia de las economías emergentes, la situación de pobreza estructural del África sub-sahariana). Una conclusión que viene avalada también por el análisis de F. Jurdao y M. Sánchez (1990) quienes, centrándose en Mijas, presentan como hipótesis de trabajo que 'la ideología de la fusión de culturas es mantenida como soporte de un sistema de relaciones económicas basado en la especulación'. Una hipótesis que acepta Touraine cuando escribe que 'una coexistencia de culturas diferentes no tiene sentido: o bien las relaciones entre ellas son administradas por el mercado o por la violencia' (2005:191), y que, de momento, mi investigación confirma.

En segundo lugar, la investigación entreve que es el binomio inmobiliario-político el que ocupa y transforma el territorio, y que esto fractura la continuidad en la producción del sentido; lo que no implica que se rompa dicha producción sino que se

desvincula de las prácticas generadas *desde dentro* por la dinámica social y cultural de los municipios, y se dirigen *hacia fuera*. Un planteamiento que de confirmarse al término de la investigación incluyendo el análisis de la propiedad de la tierra y los contratos de compra-venta entre particulares, como en Mijas, abriría una interrogante que reivindicaría el poder explicativo de las teorías de la dependencia para comprender las relaciones interculturales en entornos turísticos. Un sentimiento que se refuerza con la pretensión de muchos expatriados europeos de construir *a home away from home* (Black, 1996:120), cuyas principales preocupaciones sean de carácter urbanístico y de divertimento: problemas de limpieza pública o de falta de zonas de esparcimiento (campos golf o canchas de bowling). Sospecho que las repetidas quejas contra el *des-planeamiento* urbanístico en la Comunidad Valenciana no responden a posturas ecológicas en favor del entorno para las generaciones futuras, sino a juicios estéticos sobre actuaciones que afean un paisaje que, de acuerdo con los principios del *ruralismo*, se habría construido como elemento central de la relación colonial. El turismo en general, y el rural en particular, supone un goce para los sentidos y, como en el caso de la Bonaigua, ese hedonismo radica, inicialmente, en el disfrute de la naturaleza, el silencio y la tranquilidad que supone la contingencia de las relaciones interculturales.

La conclusión para la provincia de Alicante, pese a lo provisional de los análisis cuantitativos, es contundente en lo que refiere a los procesos de diferenciación en una perspectiva intercultural: entre los expatriados europeos se favorece la aparición de

una 'comunidad posmoderna'²⁷ que satisface plenamente a aquellos que querrían vivir lejos del alcance de cualquier forma de control o de cualquier otro comentario que pueda hacer alguien sobre sus comportamientos' (MacCannell, 1992:93). Lo que consolida la idea de que, tras el desplazamiento de lo social, los espacios sociales de la contemporaneidad se estratifican según las posibilidades que tienen los actores de sumergirse individualmente en la búsqueda de una relación de cada uno consigo mismo (Touraine, 2005). Por tanto, no sólo se confirma que, como ocurre en la Costa del Sol, 'la sociedad de los expatriados europeos se ha creado en paralelo a la sociedad española, de forma que las relaciones sociales se mantienen con los de su propia nacionalidad, mientras que las relaciones con la población local es limitada' (Rodríguez *et al.*, 1998:195), sino que, además, se constata una clara búsqueda de apartamiento respecto a otros colectivos con los que, en principio, predominan unas relaciones que guardan los anclajes neo-coloniales de la división internacional del trabajo.

Bibliografía

- ALEDO, A., GARCÍA, H. y ORTÍZ, G. (en prensa): Estrategias de participación pública en la planificación de municipios turístico-residenciales. En *Más allá del turismo, la migración y la transnacionalidad*. Universidad Católica San Antonio, Murcia.
- ALEDO, A. y RODRÍGUEZ, M.J. (2002): Movimientos migratorios contemporáneos. Los otros inmigrantes: cifras y problemas de los inmigrantes europeos en los municipios turísticos residenciales del Levante español. En *IV Jornadas de Antropología de la UCAM*, Universidad Católica San Antonio, Murcia.
- AUGÉ, M. (1992): *Los no-lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. 4ª ed., Gedisa, Barcelona, 1998.
- BLACK, A. (1996): Negotiating the tourist gaze. The example of Malta. En J. Boissevain (coord.) *Coping with tourists. European reactions to mass tourism*, pág. 112-142. (Trad. castellano: *Tratando con turistas. Reacciones europeas al turismo de masas*. Melusina, Barcelona, de próxima aparición)
- CASADO, M.A. y RODRÍGUEZ, V. (2002): La migración internacional de retirados en España: limitaciones de las fuentes de información. *Revista de estudios geográficos*, 248/249:533-558.
- DESROSIÈRES, A. (1993): *La política de los grandes números. Historia de la razón estadística*. Melusina, Barcelona, 2004.
- GARCÍA ANDREU, H. Y RODES, J. (2004): Análisis y comparativa de la situación de cinco municipios turísticos de la Costa Blanca. En A. Sousa (coord.) *Turismo, ocio y deporte*. Universidade da Coruña, A Coruña.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): *La globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires.
- GAVIRIA, M. (1974): *España a go-go. Turismo charter y neocolonialismo del espacio*. Turner, Ediciones Madrid.
- GAVIRIA, M. (1976): *El turismo de invierno y el asentamiento de extranjeros en la provincia de Alicante*. Instituto de Estudios Alicantinos, Diputación de Alicante.
- GÓMEZ-TABANERA, J.M. (1975): La comunidad rural ante la vocación del antropólogo. En A. Jiménez (coord.) *Primera reunión de antropólogos españoles*, págs. 193-200. Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- HALL, C.M. y PAGE, S.J. (1999): *The geography of tourism and recreation. Environment, place and space*. Routledge, 2ª ed., Londres y Nueva York, 2002.
- JURDAO ARRONES, F. y SÁNCHEZ ELENA, M. (1990): *España, asilo de Europa*. Planeta, Barcelona.
- KING, R. (2002): Towards a new map of european migration. *International Journal of Population Geography*, 8:89-106.
- KING, R., WARNES, A.M., y WILLIAMS, A.M. (1998): International retirement migration in Europe. *International*

²⁷ MacCannell entiende que la comunidad posmoderna es otro tipo de formación social que ha robado la etiqueta de 'comunidad' (1992:92).

- Journal of Population Geography*, 4:91-111.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966): The scope of anthropology. *Current Anthropology*, 7(2), 112-123.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1971): Contrapuntos ecológicos-culturales. En *Antropología social en España. Siglo XXI de España editores*, Madrid.
- MACCANNELL, D. (1992): *Empty meeting grounds*. Routledge, Londres. (Trad. Castellano: *Lugares de encuentro vacíos*. Melusina, Barcelona, de próxima aparición)
- MANDLY, A. (2002): "Espacios, lugares, transparencias". En M. Luna (ed.) *La ciudad en el tercer milenio*. Págs. 109-132. Universidad Católica San Antonio, Murcia.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1991): Organización y percepción del espacio. En J Prat et al. (coords.) *Antropología de los pueblos de España*, págs. 196-255. Taurus, Madrid.
- MAZÓN, T. (1987): *La urbanización de la Playa de San Juan. Un espacio turístico-residencial*. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante.
- MAZÓN, T., ALEDO, A., ARROCHA, A. y MARTÍNEZ, E. (1996): *El turismo inmobiliario en la provincia de Alicante*. Patronato Provincial de Turismo, Diputación de Alicante.
- MAZÓN, T., ALEDO, A. (2005): Los límites del turismo residencial: el caso de Torreveja. *Revista de Estudios Turísticos*, 156:77-95.
- MIRA, J.F. (1975): Sociedad rural y cambio social. Notas para un planteamiento. En A. Jiménez (coord.) *Primera reunión de antropólogos españoles*, págs. 211-223. Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- MONTIEL, C. (1990): Desarrollo turístico, promoción inmobiliaria y degradación medioambiental en el municipio de Benicatlé. *Investigaciones geográficas*, 8:113-129.
- MORENO NAVARRO, I. (1991): Identidades y rituales. En J. Prat et al. (coords.) *Antropología de los pueblos de España*, págs. 601-636. Taurus, Madrid.
- NASARRE, R. (1972): *Las urbanizaciones particulares*. Editorial Montecorvo, Madrid.
- NOGUÉS PEDREGAL, A.M. (2005): Etnografías de la globalización. Cómo pensar el turismo desde la antropología. *Archipiélago*, 68, 33-38.
- NOGUÉS PEDREGAL, A.M. (2006): *Ruralismo y tecnotropismo: turismo y desarrollo en la Bonaigua. Pasos*, 4(1), 53-68.
- NOGUÉS PEDREGAL, A.M. (en prensa): *Antropología del ocio y del turismo*. Melusina, Barcelona.
- PEDREÑO, A. (dir.) (1990): *Libro Blanco del Turismo en la Costa Blanca*. Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación, Alicante.
- REDFIELD, R. (1941): *Yucatán. Una cultura de transición*. Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- REPI?, J. (2006): Las migraciones invisibles: migración transnacional entre Argentina y Europa. *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universitat Miguel Hernández*, 1:233-252.
- RODRÍGUEZ, V., FERNÁNDEZ MAYORALAS, G. y ROJO.F., (1998): European retirees on the Costa del Sol: a cross-national comparison. *International Journal of Population Geography*, 4:183-200.
- STEINER, G. (1974): *Nostalgia del absoluto*. Ediciones Siruela, Madrid, 2001.
- TODOROV, T. (1989): *Nosotros y los otros*. Siglo XXI editores, México, 1991.
- SUCH CLIMENT, M^a P. (1995): *Turismo y medio ambiente en el litoral alicantino*. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante.
- TOURAINÉ, A. (2005): *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Paidós, Barcelona.
- URRY, J. (2000): *Sociology beyond societies. Mobilities for the Twenty First Century*. Londres, Routledge.
- VERA REBOLLO, J.F. (1987): *Turismo y urbanización en el litoral alicantino*. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante.
- WALDREN, J. (1996): *Insiders and outsiders. Paradise and reality in Mallorca*. Berghahn Books, Oxford.
- WEBER, M. (1922): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, 2^a ed., 7^a reimp., México, 1984.
- WOLF, E. (1966): *Los campesinos*. Editorial Labor, Barcelona, 1971.
- WOOLRYCH, T. (2002): *Spain. A new life*. Scotforth Books, Lancaster.

EL QUOTIDIÀ DESCONEGUT: EUROPEUS A LA MARINA ALTA

JORDI GINER I MONFORT*

A la comarca de la Marina Alta (Alacant) s'ha produït l'assentament, des de fa molts anys, de ciutadans europeus procedents, especialment, del Regne Unit i Alemanya. Aquests han passat desapercebuts a la societat d'acollida, que els veia com a turistes més que no com a veïns. Amb l'anàlisi que presentem intentem comprendre millor aquesta societat paral·lela, les seues característiques i dinàmiques.

Paraules clau: Immigració, Europeus, cens, inserció, retorn.

Settlement of European citizens (mainly from the UK and Germany) in the Marina Alta shire (Alacant, Mediterranean Spain), has taken part over many years. Local society has seen these people more as a tourists than neighbours. This article tries to analyse several aspects related to the dynamics and general characteristics of this parallel society (that of north Europeans living in the Marina Alta shire).

Key words: immigration, europeans, census, integration, return.

1. A mode d'introducció¹

Vivim immersos en un temps en què gairebé totes les fronteres estan esfumant-se, especialment les econòmiques, en el cas de la Unió Europea. Altres fronteres no només no desapareixen, sinó que semblen reforçar-se dia rere dia, com ara les que separen els enclavaments africans de Ceuta i Melilla de la resta del continent. Al mateix temps que unes fronteres cauen, unes altres creixen amb més força, amb l'aparició de fenòmens com ara la immigració sense papers. Si bé és fàcil pensar en els moviments migratoris procedents del sud, la cosa és més difícil quan pensem en els immigrants procedents de l'hemisferi nord, molt sovint emmascarats sota la denominació d'estrangers, turistes, o en la seua accepció popular, *guiris*. ¿Realment hi ha el moviment migratori des de l'hemisferi nord? ¿Tots aquells *turistes* que ens visiten estiu rere estiu formen part del contingent migratori, o senzillament hi són per a passar una temporada? ¿I això quins efectes té sobre el territori, la cultura i la societat?

* Lligam Recerca Coop.V. jordi@lligamrecerca.com

¹ El text presentat es basa en el treball d'investigació de doctorat *Migracions d'europeus a la Marina Alta*, presentat el 18 de setembre de 2006, sota la direcció de Carles X. Simó i Noguera.

En el text que segueix pretenem fer visible un fenomen que potser no ha sigut prou valorat, almenys no a nivell del País Valencià, tal i com sí que ha passat en altres territoris de l'Estat espanyol. Repassarem l'estat del moviment migratori d'uropeus a la Marina Alta, concretament de les nacionalitats anglesa i alemanya, les dues més importants a la comarca. L'anàlisi detallada de les fonts demogràfiques ens permetrà saber més de les condicions en què les colònies anglesa i alemanya s'han assentat al territori, així com el nivell aproximat d'inserció social a què han arribat. Utilitzarem una aproximació a la realitat multidisciplinar, on caben diferents disciplines de les ciències socials, com la sociologia, la demografia, l'economia o l'antropologia. L'objectiu final de l'article no és cap altre que aprofundir en el coneixement de la nostra societat, i buscar algunes explicacions a fenòmens que estan tenint lloc en els últims anys, com ara l'urbanisme desbocat, que per moments sembla que la comarca haja exportat a la resta del litoral valencià.

2. Repàs bibliogràfic

El marc teòric sobre els processos migratoris en general és d'una extensió considerable, especialment des dels anys 90 en què el tema en qüestió entra en l'agenda política i acadèmica. El creixement de la immigració anomenada econòmica ha originat multitud d'estudis al seu voltant des que al 1987 el Colectivo IOE publicara el monogràfic *Los inmigrantes en España*, la primera aproximació als immigrants econòmics assentats a l'Estat espanyol. La immigració procedent del nord ha crescut des que va començar a arribar, fa més de quaranta anys, en

ple *desarrollismo* franquista. També aquest fenomen ha produït la seua bibliografia particular, pràcticament des del mateix moment en què comença a produir-se, com tot seguit veurem.

Un dels primers autors en destacar les diferències entre les migracions econòmiques —tot i que finalment moltes migracions solen ser-ho—, enteses com a migracions amb origen a l'hemisferi sud, i les migracions turístiques o residencials, més pròpies de la meitat septentrional de l'hemisferi nord, va ser Diego López de Lera (1995). Abans, però, ja havien aparegut publicades algunes recerques interessants referides al territori valencià, com ara l'obra de Mario Gaviria al voltant del turisme d'hivern i l'assentament d'estrangers a Alacant (1976), els estudis sobre la compra de propietats per part d'estrangers (Subdirecció General de Planificació y Prospectiva Turísticas, 1988) la monografia de José Ramón Valero Escandell sobre la immigració a la província d'Alacant (1992) o articles com el de Cristina Montiel Molina al voltant del desenvolupament urbanístic a Benitatxell (1990).

Uns anys després es publicaran anàlisis de la immigració a la província d'Alacant —i a la seua corresponent demarcació turística— des d'un punt de vista més sociològic, molt sovint basades en enquestes sobre mostres aleatòries. En són bons exemples l'obra de María Ángeles Casado-Díaz (1999, 2000, 2005) al voltant de l'assentament d'estrangers a Torrevella i les seues característiques sociodemogràfiques, Andreas Huber (2000) sobre les places de residències per a estrangers. Últimament s'han de remarcar les aportacions de Christian Buck (Friedrich *et al.*, 2005) que tracta la inserció dels retirats alemanys als Poblets i les diverses comu-

nicacions i ponències presentades al congrés «Turisme residencial i canvi social», celebrat a Alacant l'any 2005.

3. Apunt metodològic

A diferència del que han fet altres autors, ens hem centrat en l'anàlisi de fonts d'informació públiques per tal d'aproximar-nos a les característiques demogràfiques dels estrangers anglesos i alemanys. Aquestes fonts són: els padrons municipals, els censos de població i habitatges, el moviment natural de població, les estadístiques municipals de construcció i altres documents municipals disponibles, tots ells, mitjançant la xarxa d'internet.

L'objectiu d'utilitzar aquestes fonts, i no altres basades en mostres poblacionals és doble: aprofitar-ne l'existència i l'àmplia representació de la població que ofereixen. L'anàlisi de mostres poblacionals rarament supera els cinc cents individus, moltes vegades sense cap estratificació, sinó més bé amb captacions del tipus bola de neu o fins i tot mitjançant la recerca en directoris telefònics. L'únic desavantatge d'utilitzar les fonts d'informació administratives és que hi ha un percentatge de població important que no està registrada en el padró ni en el cens, que de la mateixa manera que els immigrants de l'hemisferi sud sense papers, resideixen al nostre país d'una manera alegal, però en unes condicions de vida diferents. Aquest desajustament entre la població registrada i la que realment viu es diu ombra estadística. Els càlculs aplicats a la comarca, basats en el consum d'aigua i la producció de fem situen la importància de l'ombra estadística al voltant del 65 per cent de la població empadronada per al cas de Xàbia (Giner, 2006). Això vol dir que,

tenint en compte les 28.242 persones empadronades al 2005, la població real estaria al voltant de les 46.000 persones.

D'altra banda, utilitzarem la població autòctona com a població tipus per a l'anàlisi comparativa. El criteri pel qual considerem la població autòctona és que el lloc de naixement siga l'Estat Espanyol. Al llarg del text, a més, fem un ús indistint de les expressions «immigrant», «estranger» i «estranger resident», que no obeeix a cap intencionalitat. S'ha de fer notar la tendència a utilitzar el terme immigrant només per a les migracions econòmiques, i estranger per a parlar dels europeus. Hi afegirem l'adjectiu europeu per a referir-nos al col·lectiu que ens interessa, i en tot cas, aclarirem al seu moment a quines nacionalitats fem referència.

4. Anglesos i alemanys a la Marina Alta

La província d'Alacant és, a dia d'avui, la primera en importància absoluta i relativa de residents estrangers i europeus: més del 22 per cent dels europeus residents a l'Estat espanyol viuen a Alacant. De quaranta-cinc anys ençà, al 1960, ocupava la vint-i-cinquena plaça en nombre de residents estrangers, la qual cosa ens dóna una idea de la rellevància del fenomen i de la rapidesa dels canvis. De la mateixa manera, Alacant és la província del País Valencià que concentra més quantitat de població d'origen estranger, a tots els nivells.

La Marina Alta té un alt pes específic en la província: concentra el deu per cent de la població, però alhora, hi viuen el vint-i-un per cent dels estrangers, i el trenta-quatre per cent dels procedents de la Unió Europea. En prop de quinze anys el percentatge d'estrangers que viuen a la comarca

sobre la població total ha passat del tretze per cent al trenta-nou per cent. En alguns municipis, com ara Poble Nou de Benitatxell, Llíber o Teulada el percentatge d'estrangers residents supera el seixanta per cent. Això converteix la Marina Alta en un enclavament privilegiat per a l'estudi dels europeus, no solament a nivell valencià, sinó també a nivell estatal.

De les diferents nacionalitats europees que habiten a la Marina Alta, l'anglesa i l'alemanya són les més importants. Entre les dues sumen trenta-cinc mil persones empadronades al 2005, i representen prop del vint per cent del total de la població, una quantitat gens menyspreable.

5. Característiques sociodemogràfiques

5.1. Edat i sexe

Com hom deu imaginar a aquestes altures, la major part dels immigrants procedents del nord d'Europa que resideixen a la Marina Alta són jubilats. L'edat mitjana ponderada dels anglesos i alemanys l'any 2004 supera en més de deu anys la mitjana d'edat de la població autòctona. A més, el càlcul de l'índex de dependència, és a dir, la relació entre la població dependent (de zero a setze anys i majors de seixanta-cinc) i la població en edat de treballar (entre setze i seixanta-quatre anys) varia notablement quan comparem la població total o només la d'origen estranger. La diferència és major en els municipis costaners, que concentren la major part de la immigració europea, especialment Calp, on l'índex arriba al 81 per cent, això és, per cada cent persones en edat de treballar n'hi ha vuitanta-una que —teòricament— en depenen. La situació seria més dramàtica si estiguérem parlant exclusivament de jubilats autòctons,

en tant que en significaria un gran nombre, i una gran responsabilitat a assumir per part de les famílies, en un context de prestació de serveis de cura com el nostre. Ara bé, la major part dels jubilats estrangers residents a la comarca viuen en unes altres condicions, amb una sèrie de serveis que no disposen els jubilats autòctons, i en el moment en què la situació empitjora solen tindre alguns recursos a mà: la família, normalment al país d'origen, el cercle d'amics i xarxes socials a la comarca, les organitzacions d'ajuda, normalment procedents del seu mateix país i, finalment, els serveis socials de la comarca.

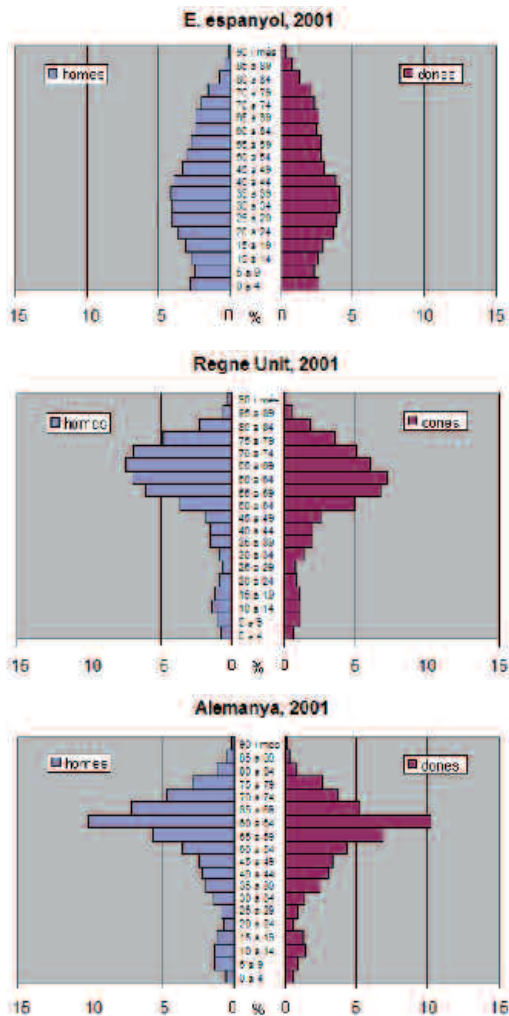
S'ha de remarcar que cada vegada és més habitual trobar-se generacions joves d'anglesos i alemanys, que respondrien al tipus ideal de fills o filles i néts o nètes de les persones jubilades a què hem fet referència abans. Estem parlant d'emprenedors que han vist una oportunitat de negoci captiva a la comarca, i que s'han traslladat, en part, per l'existència d'una trama de serveis que els permet viure a casa nostra amb un estil de vida i uns costums propis del nord d'Europa. D'altra banda, els més joves disposen d'una sèrie de serveis educatius dirigits a les colònies anglesa i alemanya, principalment, que facilita el seguiment de plans d'estudis propis, amb la qual cosa tenen més facilitats a l'hora de retornar als seus països.

Pel que fa al sexe, l'índex de masculinitat (número d'homes dividit pel número de dones i multiplicat per cent) ens revela que la població autòctona està feminitzada (93,88), igual que l'anglesa, que s'acosta a la paritat entre sexes (98,81). L'alemanya és l'única població en què el nombre d'homes supera al de dones, tot i que amb una discreta taxa de mascu-

linitat (101,66). Hi pot donar-se el cas que les dones superen els homes de la mateixa cohort, i fins i tot quan el comparem amb cohorts superiors —tot assumint que poguera estar donant-se l'efecte de casament o convivència entre parelles de diferents edats—. Aquesta és la situació de les dones de cinquanta-cinc a seixanta-quatre anys procedents del Regne Unit i Alemanya. Per contra, es dona el resultat contrari en els homes entre seixanta-cinc i setanta-quatre anys, tant de la Unió Europea, com de les dues nacionalitats abans esmentades. Tot i que no siga comparable per edats, per la influència que té sobre l'estructura, sembla que ocorrega el mateix efecte per a la generació major de setanta-cinc anys. Aquestes diferències entre sexes poden explicar-se bé perquè estiga donant-se l'efecte d'empadronament d'un únic membre de la parella, o bé perquè es done una supervivència major d'un dels dos membres de la parella. L'última hipòtesi sembla poc probable, si tenim en compte que la major supervivència correspondria a les dones, que tenen una major esperança de vida, quan en realitat qui és més present a la part alta de les piràmides són els homes.

5.2. Estat civil

Les persones casades representen la majoria de la població, d'una manera especial de la població estrangera, cosa que ens indica que la decisió d'emigrar es pren en parella. Les xifres d'estrangers casats, fins i tot després dels seixanta-cinc anys, estan al voltant dels dos terços de la població, una situació que no arriba a donar-se en la població autòctona ni tan sols entre els setze i seixanta-quatre anys. Això ens dona una idea de la diferència que hi ha entre les poblacions analitzades.



Gràfica 1. Piràmides de població de l'Estat espanyol, Regne Unit i Alemanya, 2001. Font: *Censo de Población y Viviendas*, 2001

Les vídues i vidus, presos en conjunt, estan més representats en la població estrangera analitzada que no en l'autòctona. A més, com era d'esperar, hi ha més vídues que vidus, especialment entre la població major de seixanta-cinc anys, atesa la major esperança de vida que tenen les dones. La diferència entre vídues i vidus és major en la població autòctona que no en l'estrangera, especialment en els trams d'edat superiors, la qual cosa podria estar

indicant un patró diferent per als anglesos, sobretot: hi ha menys vídues que les que cabria esperar, per la qual cosa es pot aventurar la hipòtesi del retorn davant la mort del company.

5.3. Any d'arribada

Aproximadament un 46 per cent dels residents europeus a l'any 2001 haurien arribat, segons les dades del cens, entre 1996 i 2001, mentre que més de la meitat ho hauria fet abans de 1996. S'hi ha de fer notar la importància relativa del període comprès entre 1998 i 2001, que explica el 71 per cent del creixement posterior a 1991. Aquesta tendència d'acceleració de la immigració s'ha mantingut en els últims anys: si prenem les dades del cens de 2001 i les comparem amb les del padró de 2005, ens trobaríem, atès que tots els residents analitzats en 2001 segueixen vius i no han emigrat, que un 45 per cent del total d'estrangers europeus haurien arribat entre els anys 2001 i 2005. La xifra hipotètica dels arribats des de 2001 per als ciutadans anglesos seria de 52,41 per cent, mentre que per als alemanys seria de 36,24, cosa que confirma el comportament diferencial d'ambdues nacionalitats.

Per nacionalitats s'ha de dir que les dues principals a la comarca, Regne Unit i Alemanya, presenten moments d'arribada diferents: és molt notable l'arribada d'anglesos entre els anys 1981 i 1990, tant que fins i tot amb els increments anuals entre 1996 i 2001, segueix representant el 27 per cent del total de població anglesa. Els residents alemanys van tindre un període de creixement més elevat als anys setanta, i novament, als noranta. La població d'ambdues nacionalitats presenta un assentament des de 1996 proper al 50 per cent, és a dir, que la meitat de

la població resident anglesa i alemanya ha arribat després d'aquest any.

És significatiu observar que l'arribada de població major de seixanta-cinc anys d'origen anglès i alemany s'ha efectuat de manera diferent que la del total de compatriotes, especialment des de l'any 1997, en el cas dels anglesos, i des de 1998 en el cas dels alemanys. Des d'aquests anys, el percentatge de majors de seixanta-cinc anys es redueix en alguns casos a la meitat del total de persones arribades de cada nacionalitat, la qual cosa ens indica que arriben persones més joves, tal i com caldria esperar del pas d'un model de nova Florida a un model de nova Califòrnia (Salvà, 2003; 2004). En la població anglesa, l'edat que representa la moda en els anys d'arribada és el tram entre els seixanta i els seixanta-quatre anys, tot i que durant alguns anys ha estat el tram de seixanta-cinc a seixanta-nou, i des de 1999 s'ha accentuat el tram entre cinquanta-cinc i cinquanta-nou, tot i que legalment l'edat de jubilació al Regne Unit se situa en els seixanta-cinc anys per als homes i seixanta per a les dones. La població alemanya presenta la seua moda en el tram d'edats comprès entre els seixanta i seixanta-quatre anys, i no sembla haver canviat de tendència en els darrers anys. Aquest comportament s'entén si tenim en compte que l'edat de jubilació a Alemanya és als seixanta-cinc anys, però pot avançar-se als seixanta anys en els casos de la població nascuda abans de 1952, com és el cas de la major part de la que resideix a la Marina Alta (European Commission, 2005).

5.4. Estudis

L'anàlisi del nivell d'estudis ofereix algunes dades interessants, però no per això imprevisibles. Els resi-

dents europeus tenen, a grans trets, un major nivell d'estudis que la població autòctona presa en conjunt. La diferència és marcadament alta en els nivells més baixos de formació, sobretot si tenim en compte que el 40 per cent de la població autòctona es concentra per baix dels estudis de primer grau i més d'un 13 per cent no té estudis reglats. Si aquesta diferència es manté en la població jove, pot tindre lloc un efecte sandvitx o de pressió en relació a la població autòctona, que fins fa poc ha pogut deixar prompte els estudis per a dedicar-se a feines relacionades amb els sectors de la construcció i l'hostaleria, atesa la importància de l'activitat turística a la comarca. Els nous cicles migratoris desplacen d'alguna manera la població autòctona, que veu com els nouvinguts procedents del sud ocupen els llocs de treball menys desitjats per la societat d'acollida, però també pot veure com els nouvinguts de la Unió Europea ocupen els llocs més qualificats (Salvà, 2004).

En els nivells d'estudi més baixos cal remarcar la presència d'una major proporció d'anglesos sense estudis o amb estudis de primer grau que d'alemanys, tot i que la quantitat és clarament inferior en ambdós casos de les xifres d'autòctons. La moda en els tres casos és el nivell d'ESO-EGB-Batxillerat Elemental, encara que és menor en la població autòctona. La proporció de diplomats és superior també en la població estrangera d'origen europeu, especialment en el cas dels anglesos. L'efecte contrari té lloc en els nivells d'estudi de llicenciatura i doctorat, on és la població alemanya la que presenta una major proporció. En ambdós casos la proporció és superior a la que presenta la població autòctona.

5.5. Activitat i treball

La distribució de la situació econòmica mostra unes majors taxes d'activitat per als homes si prenem la població en conjunt, cosa que es reproduïx en totes les nacionalitats, mentre que les dones apareixen concentrades en l'apartat d'inactivitat. La diferència entre la població inactiva per nacionalitats i sexe és significativa per al cas de les dones: tot i considerar la població en general, gairebé dues tercers parts de les dones de nacionalitat espanyola es troben en una situació d'inactivitat. Les dades per als residents estrangers mostren una proporció molt menor d'homes actius, provocada per la piràmide d'edat que hem pogut veure anteriorment, i també són menys les dones actives. Els residents d'origen alemany, tant homes com dones, presenten majors taxes d'activitat.

La distribució de la població per estatus laboral assenyala diferències fonamentals entre la població autòctona i l'estrangera, especialment en qüestions com les pensions de jubilació, la població ocupada o els estudiants. L'efecte de la piràmide d'edats és clar sobre els tres indicadors, la qual cosa fa que la població que es dedica majoritàriament a estudiar estiga poc representada, d'igual manera que la població ocupada. Per contra, els pensionistes, sobretot els de jubilació, estan més representats que en la població autòctona. Hi destaquen en aquest punt els homes jubilats anglesos, i també els pensionistes d'invalidesa d'origen alemany i les dones, més les angleses que les alemanyes, que es dediquen a la realització de tasques de la llar, que tot i representar un percentatge menor que el de la població autòctona, significa un pes important quan s'analitza la població separada per sexe. El pes

d'aquest col·lectiu es concentra en les dones menors de seixanta anys, ja que la importància de les treballadores a la llar és relativament baixa en aquest tram d'edat. No s'hi ha de deixar d'observar la presència d'un percentatge significatiu de dones pensionistes de viduïtat. Per últim, el percentatge d'ocupats constitueix un dels apartats en què més s'observa la diferència entre població autòctona i estrangera. És significatiu veure-hi com la diferència entre homes i dones ocupats en la població autòctona es retalla quan l'observem en la població anglesa i alemanya. La reducció de la diferència podria interpretar-se com la reproducció del model de treball de les societats d'origen.

5.6. Habitatge

La població autòctona presenta un percentatge molt elevat, superior al 86 per cent de tinença en propietat. Aquesta xifra és molt semblant a la que tenen els anglesos i els alemanys residents a la comarca, que semblen haver fet seu el discurs de «més val comprar que llogar», ja que el règim de tinença als seus països d'origen és ben diferent, més orientat al lloguer, especialment a Alemanya (Trilla, 2001). La diferència rau en el fet que, en contrast amb la població autòctona, la major part dels residents anglesos i alemanys han acabat de pagar el seu habitatge en propietat. Només un escàs percentatge encara té pagaments pendents, contràriament al comportament de la població espanyola que presenta un elevat percentatge de nuclis endeutats. També és comprensible, atés el

major arrelament de la població autòctona, que una gran part dels propietaris declare que la tinença es deu a processos d'herència o donació, un percentatge molt baix en el cas dels ciutadans estrangers. Per últim, cal assenyalar que el percentatge d'estrangers en habitatges llogats és molt més alt que el d'autòctons, en part perquè reproduïxen unes pautes d'assentament que no són estranyes al seu país, en part perquè la residència a la comarca no és entesa com a definitiva, potser perquè encara és un període inicial de prova, posteriorment al qual vindrà la compra d'un habitatge. Aquest és un procés que ha sigut observat per diferents autors com un pas previ a l'assentament definitiu (Rodríguez, 2001, King *et al.*, 1998). És significatiu el fet que els residents anglesos siguin els que més habitatges en propietat tenen, els que menys endeutats estan per tal de pagar-los, i els que menys aposten per un habitatge en lloguer.

També és interessant tindre en compte la disponibilitat de segons habitatges,² en funció de les nacionalitats. El fet que una persona dispose d'un habitatge al seu país d'origen es podria associar, d'alguna manera, a la possibilitat que algun dia es plantege el retorn al seu país. Aquesta possibilitat, la del retorn, és un tema bàsic, no sols per als investigadors, sinó també per a les institucions, en tant que una decisió individual, en el cas dels residents europeus, pot tindre conseqüències sobre la previsió dels serveis socials, més encara en una societat com la nostra, en què aquests estan tan poc desenvolupats.

² Segons l'INE, un habitatge és considerat principal quan és utilitzat durant tot l'any o la major part de l'any com a residència habitual d'una o més persones. D'altra banda, un habitatge és secundari quan és utilitzat només durant un període de l'any, de forma estacional, periòdica o esporàdica i no constitueix la residència habitual.

La distribució de la disponibilitat de segon habitatge mostra uns percentatges molt elevats per als ciutadans alemanys: gairebé un terç d'ells disposen de segon habitatge. Si considerem les dades en sentit contrari, prop de dos terços d'alemanys, i quatre cinquenes parts d'anglesos no tenen cap altra casa més que la que posseeixen ací. Això ens oferiria un nombre aproximat de persones que, en principi, podrien quedar-se a viure amb nosaltres fins al moment de la mort, tot i que s'ha de tindre en compte també el pes de la família al país d'origen i dels drets adquirits en termes de serveis socials.

Així doncs, ens hem centrat en les dades d'aquelles llars que declaren tindre un segon habitatge. És significatiu observar la diferent distribució de la propietat dels segons habitatges. En el cas dels ciutadans de l'Estat espanyol, la propietat es concentra al mateix municipi o, com a molt, en un municipi diferent situat a la mateixa província. Només un dos per cent disposa de residències a l'estranger. En canvi, un nombre bastant important de ciutadans alemanys, i en menor mesura també d'anglesos, disposen de segon habitatge al nostre territori. Principalment són habitatges al mateix municipi, tot i que també trobem una alta representació dels habitatges en una altra comunitat autònoma. Això podria representar un ús del segon habitatge semblant al que fa la població autòctona, és a dir, com a segona residència o caseta d'estiueig, o també un ús més lligat al lucre, destinat al lloguer durant els mesos de l'estiu. Aquesta és una possibilitat que altres investigadors han observat, com ara en el cas del municipi de Mijas (Jurdao i Sánchez, 1990).

Conèixer l'ús del segon habitatge per part dels europeus residents té una importància rellevant,

perquè el període mínim de residència al nostre país que obliga a empadronar-se és de 180 dies. Tots aquells que, tenint un segon habitatge, que com hem vist és majoritàriament a l'estranger, passen al seu país d'origen més de 180 dies estarien exempts, en principi, d'empadronar-se. Segons les seues respostes, al voltant d'un 12 per cent d'anglesos i un 8 per cent d'alemanys quedarien fora d'aquesta obligatorietat —tot i que estan registrats, com demostra la seua presència al cens—. De totes maneres, cal remarcar que és significatiu que aquests percentatges que afirmen passar al seu país d'origen més de 180 dies assenyalen la seua residència com a principal i la del seu país com a secundària. A més, contràriament al que alguns autors defenen (O'Reilly, 2002), la major part dels europeus residents que disposen d'habitatges al seu país d'origen no marxen només per l'estiu, això seria, uns 90 dies, sinó entre cinc i sis mesos, cosa que es confirma en major mesura per als ciutadans alemanys. D'alguna manera aquesta concepció de la migració i de l'assentament els configura com a transmigrants (Bailey, 2001), persones que tenen un peu al país d'origen i un peu al país d'acollida.

5.7. Coneixements de valencià

Per als estrangers, l'assentament en una comarca com la Marina Alta presenta un repte lingüístic afegit en relació al repte que pot trobar qualsevol estranger assentat en altres enclavaments semblants, com la Costa del Sol. De fet, dues terceres parts de la població de la comarca afirmen parlar valencià quan se'ls pregunta en el cens. Aquesta fracció augmenta més encara si només tenim en compte la població nascuda al País Valencià. Ara bé,

la quantitat de valencianoparlants tendeix a disminuir a mesura que el lloc de naixement s'allunya. Així succeeix, per exemple, amb la població nascuda en una altra comunitat autònoma, que només domina el valencià parlat en una tercera part. Tot i això, la major part de la població nascuda en una altra comunitat autònoma entén el valencià, encara que no el parle. Només un 14 per cent dels nascuts en altres comunitats afirmen no entendre'l. Aquest comportament sovint s'ha interpretat per la preeminència del castellà sobre el valencià, per ser aquesta una llengua amb més prestigi i més parlants, un fet que li dona molta més utilitat en les relacions socials.

Sabem, per altres investigacions (Jurdao i Sánchez, 1990; Rodríguez *et al.*, 1998; Huber i O'Reilly, 2004) que l'idioma és un entrebanc en el procés d'inserció dels estrangers d'origen europeu, fins al punt que veuen en aquesta dificultat un dels motius de desincentivació a l'hora de vindre al nostre país. Tot i l'efecte *push* de la dificultat idiomàtica, constatem que, fins i tot amb la convivència de dos idiomes a la zona d'acollida segueix donant-se l'arribada d'estrangers. Aquest seria també el cas de les Illes Balears (Salvà, 2005; Miralles i Iturraspe, 2005). Certament Miralles i Iturraspe apunten a la concepció del català a Mallorca com a llengua associada a trets identitaris, mentre que el castellà ho està a trets utilitaris, d'abast més ampli que el català. Aquests resultats són significatius sobretot atés que la investigació referenciada se situa al Pla de Mallorca, on podria suposar-se que hi ha més nivell d'inserció derivat de la menor massificació turística, i per tant de la menor presència d'estrangers.

També s'hi ha de diferenciar entre les capacitats de la població estrangera en conjunt, i les que pre-

senten els ciutadans d'origen europeu. Així, un 22 per cent dels estrangers afirmen entendre el valencià, mentre que la mateixa situació només es compleix en un 16 per cent dels ciutadans anglesos i alemanys. Es podrien entendre aquestes dades com la representació de la necessitat de comunicació entre la població migrada per motius econòmics i l'arribada per qüestions més efímeres: algunes nacionalitats es veuen obligades a entendre's amb la població autòctona, sobretot per qüestions laborals, la qual cosa es tradueix en l'adopció d'unes competències lingüístiques en valencià, encara que baixes. Mentre no hi ha aquesta necessitat, les competències lingüístiques serien molt menors.

L'anàlisi de les competències lingüístiques per països de procedència és molt semblant per als anglesos i els alemanys. Tot i això, els anglesos afirmen entendre el valencià en major mesura que els alemanys però, contràriament, són aquests últims els que es caracteritzen per tindre una major competència a nivell lector i oral. Potser aquest fet estiga relacionat d'alguna manera amb el major nivell d'estudis de la població alemanya, de la qual cosa es despendria una major facilitat en l'aprenentatge, i també pel fet que l'alemany no siga un idioma tan estès, amb la qual cosa tenen menys facilitats quan s'han de comunicar. Altres investigacions han detectat en la població anglesa més nivell de dificultat a l'hora d'aprendre l'idioma del país on s'assenten (Jurdao i Sánchez, 1990; Rodríguez *et al.*, 1998).

5.8. Defuncions

Segons l'INE, a l'any 2004 van morir a la província d'Alacant 1.405 persones estrangeres, d'un total de 260.316 estrangers que vivien a la província. Les

dades totals del mateix període per al conjunt de la província són 13.004 defuncions, d'un total de 1.657.040 persones a la província. Si restem les dades d'estrangers, la xifra resultant ens donaria les dades de defuncions de la població autòctona i una vegada estandarditzades les dades, obtenim que a l'any 2004 la taxa bruta de mortalitat de la població estrangera representà aproximadament un 4,83 per mil a la província, mentre que les mateixes dades, referents a la població autòctona resident a la província, representaren un 8,26 per mil. Aquestes dades ens indiquen clarament que, tot i ser una població més envellida que l'autòctona, no presenten una mortalitat semblant a la nostra, sinó molt més baixa, la qual cosa ens fa pensar que encara és majoritària l'opció de retorn als seus països d'origen quan veuen que la salut comença a minvar.

Segons les dades de l'INE presentades anteriorment, de les 1.405 persones mortes a la província d'Alacant al 2004, més d'un 60 per cent eren homes, la qual cosa podria estar refermant un suposat moviment de retorn de les dones, amb una major esperança de vida, una vegada es queden vídues.

En aquest punt, hem realitzat una anàlisi preliminar de les microdades de mortalitat referents a l'any 2004, dels sis municipis majors de 10.000 habitants, que són els que queden descoberts en termes de secret estadístic. Aquests sis municipis són: Benissa, Calp, Dénia, Xàbia, Pego i Teulada. Globalment representen, sobre les dades del padró de l'any 2004, un 73 per cent de la població total de la comarca, més d'un 80 per cent dels europeus resi-

dents, un 83 per cent d'alemanys i un 74 per cent d'anglesos.

Amb aquestes premisses sobre la taula, l'any 2004 moriren un total de 1.025 persones en els sis municipis, de les quals 357 eren estrangeres, distribuïdes principalment entre anglesos (144) i alemanys (85). La taxa bruta de mortalitat de la població autòctona és del 9,03 per mil, mentre que les de les poblacions anglesa i alemanya són 9,95 i 7,86 per mil respectivament. La relació entre defuncions i població empadronada resulta més elevada per als anglesos que per als autòctons, però més baixa per als alemanys, segurament per l'efecte de la combinació d'un denominador més baix del real, una estructura d'edats clarament envellida i la influència del retorn de les cohorts més velles. Resulta interessant d'observar la diferència en les taxes de mortalitat d'homes i dones, que en tots els casos resulta superior per als homes, però molt més en la població estrangera, especialment l'anglesa. D'altra banda, resulta útil comparar les taxes de mortalitat de la població total amb la de la població autòctona, i específicament la dels estrangers, presos en conjunt, amb les nacionalitats estudiades, la qual cosa ens dona una idea del comportament diferenciat d'anglesos i alemanys.

D'altra banda, el càlcul d'indicadors estandarditzats³ que aïllen l'estructura d'edats envellida de les poblacions anglesa i alemanya dona com a resultat una mortalitat menor de l'esperada. Això ens situa sobre la possibilitat del retorn, una qüestió que d'una manera o una altra ronda tota l'anàlisi. L'opció de retorn ha estat analitzada per alguns investiga-

3 No entrem a fons en el comentari en profunditat de les dades de mortalitat estandarditzades, per qüestió d'espai.

dors, que l'entenen com una opció remota (King *et al.*, 1998; Warnes *et al.*, 1999), tot i que com hem vist, la hipòtesi que pren més força és que gran part de la població envellida opta per tornar al seu país quan apareixen dificultats, bé siguin de salut, econòmiques o de qualsevol altre tipus, de la qual cosa en queda constància a les fonts administratives.

6. Conclusions

En suma, la població europea que viu a la comarca té un peu dins i un altre fora de la societat d'acollida. Això ha estat possible perquè no se'ls ha demanat la inserció, de la mateixa manera que sí que es fa per als immigrants procedents de l'hemisferi sud. D'alguna manera, el fet que formen part d'una cultura hegemònica, amb una llengua que se suposa internacional i la sensació generalitzada que es tracta de turistes ha actuat a favor d'aquest aïllament cultural, simbolitzat en l'existència de qualsevol tipus de serveis dirigits gairebé en exclusiva per a ells: des d'escoles, comerços, serveis, etc. La majoria d'ells són propietat de compatriotes que vingueren abans, o que vegegen l'oportunitat d'un mercat captiu que pretenia viure com als seus països amb la bonança climàtica pròpia del mediterrani. A més, l'edat mitjana que presenten els fa més difícil encara la inserció lingüística, més encara quan troben una societat d'acollida on coexisteixen dues llengües, una de les quals minoritzada, però que la major part de la societat entén. En aquest punt es fan necessàries polítiques d'inserció social i lingüística dirigides als ciutadans europeus residents, que superen les mesures de xoc aplicades fins ara.

La majoria d'ells, de la mateixa manera que ha passat a altres enclavaments d'europeus, han vingut

atrets per la bonança climàtica o per altres factors desvinculats de la cultura d'acollida. Per contra, algunes investigacions revelen que allà on els residents europeus valoren més els trets culturals, com ara, per exemple, a la Toscana italiana, hi ha més voluntat d'inserció (King *et al.*, 1998). Caldria, entre altres coses, promoure una major valoració de la nostra cultura, començant per fomentar-la entre els que hem anomenat autòctons i promovent una major autoestima cultural.

L'alt nivell de renda que sol caracteritzar la majoria dels residents europeus junt amb l'adopció dels patrons espanyols de tinença d'habitatge és un dels factors que ha fet encarir el preu de l'habitatge a la comarca, fent-lo més inaccessible. Més encara, l'existència de massa construcció pot fer perdre l'encant i actuar com a factor en contra de l'arribada de turisme, cosa de la qual ja s'han adonat alguns ajuntaments, i per descomptat, els mateixos residents estrangers. Un dels efectes que pot donar-se a priori, i que ja s'ha experimentat a les Illes Balears, és la major identificació de la societat local amb els territoris d'interior menys antropitzats, davant la creixent turització del litoral, on s'acumulen els no llocs (González Pérez, 2003). L'alta dependència de la comarca de la construcció i el turisme fa que hagen de replantejar-se aquestes dinàmiques, pel perill que s'acabe convertint en un motiu de retorn per als residents.

Es tracta d'una població que, per l'edat que presenten, necessitarà assistència en un període breu de temps, a no ser que opten per tornar al seu país quan aquesta es faci necessària. El problema rau en el fet que es troben en una societat on l'assistència no ve garantida per l'Estat sinó per la família i les

xarxes socials quan, com hem vist, la situació més habitual és la convivència de parelles, que poden quedar desprotegides si un dels seus membres emmalalteix. És per això que, davant l'absència de xarxes socials, ha crescut el nombre d'associacions que supleixen el paper de la família com a prestadora de serveis (Simó i Herzog, 2005).

Per últim, no hem d'oblidar que no es tracta de turistes, sinó veïns i veïnes nostres, amb els mateixos drets i deures. Això passa també per la participació política, l'assignatura pendent, que tot just ara comença a prendre importància a la comarca. Potser amb aquestes propostes ens arribarem a conèixer millor tots plegats.

Bibliografia

- BAILEY, Adrian (2001): «Turning transnational: notes on the theorisation of International Migration». *International Journal of Population Geography*, 7(6): 413-428.
- CASADO-DÍAZ, María Ángeles (1999): «Socio-demographic Impacts of Residential Tourism: a Case Study of Torre Vieja, Spain». *International Journal of Tourism Research*, 1(4): 223-237.
- (2000): «De turistas a residentes: inmigrantes retirados europeos en Torre Vieja, Costa Blanca». En: *«Il Congreso sobre la Inmigración en España»*. <http://www.imsersomigracion.upco.es> [consultat el 15 de març de 2006].
- (2005): «En busca del sol: la migración internacional de retirados europeos hacia el mediterráneo». En: RODRÍGUEZ, V.; CASADO, M.A. i HUBER, A. (ed.): *La migración de europeos retirados en España*. Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- EUROPEAN COMMISSION (2005): *Social protection in the Member States of the European Union, of the European Economic Area and in Switzerland. Situation on 1 January 2005*. http://ec.europa.eu/employment_social/social_protection/misoc_tables_archives_en.htm [consultat el 16 de febrer de 2006].
- FRIEDRICH, Klaus; KAISER, Claudia; BUCK, Christian (2005): «Entornos socioespaciales y tramas sociales de los emigrantes retirados alemanes en España. Los ejemplos de Mallorca y la Costa Blanca». En: RODRÍGUEZ, V.; CASADO, M.A. i HUBER, A. (ed.): *La migración de europeos retirados en España*. Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- GAVIRIA, Mario (1976): *El turismo de invierno y el asentamiento de extranjeros en la provincia de Alicante*. Alacant, Instituto de Estudios Alicantinos.
- GINER I MONFORT, Jordi (2006): *Migracions d'europaus a la Marina Alta. Treball d'investigació de doctorat* [inèdit]. Universitat de València.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Jesús (2003): «La pérdida de espacios de identidad y la construcción de lugares en el paisaje turístico de Mallorca». *Boletín de la A.G.E.*, 35: 137-152.
- HUBER, Andreas (2000): «La migración internacional de Tercera Edad. El caso de los jubilados europeos en la Costa Blanca (Alicante): problemas de plazas en residencias». En: *«Il Congreso sobre la Inmigración en España»*, <http://www.imsersomigracion.upco.es> [consultat el 15 de març de 2006].
- HUBER, Andreas i O'REILLY, Karen (2004): «The construction of Heimat under conditions of individualised modernity: Swiss and British elderly migrants in Spain». *Ageing & Society*, 24 (3): 327-351.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2004): *Censo de Población y Viviendas, 2001*. <http://www.ine.es/inebase/cgi/um?M=%2Ft20%2Fe242&O=inebase&N=&L=> [consultat el 17 de febrer de 2006].
- (2005a): *Revisión del Padrón municipal 2004. Datos por municipios*. <http://www.ine.es/inebase/cgi/um?L=&N=&O=pcaxis&M=%2Ft20%2Fe245%2Fp05%2Fa2004> [consultat el 20 de febrer de 2006].
- (2005b): *Movimiento Natural de la Población. Defunciones*. http://www.ine.es/prodyser/micro_mnp_defun.htm [consultat el 27 de febrer de 2006].
- (2006): *Revisión del Padrón municipal 2005. Datos por municipios*. <http://www.ine.es/inebase/cgi/um?L=&N=&O=pcaxis&M=%2Ft20%2Fe245%2Fp05%2Fa2005> [consultat el 20 de febrer de 2006].
- INSTITUT VALÈNCIÀ D'ESTADÍSTICA (2005): Explotació Estadística del Padró Municipal Continu, 2004, http://ive.infocentre.gva.es/pls/portal/docs/PAGE/IVE_PEGV/CONTENTS/padron/p20_02/ini_val.htm [consultat el 17 de març de 2006].
- JURDAO, FRANCISCO i SÁNCHEZ, María (1990): *España, asilo de Europa*. Barcelona, Planeta.
- KING, Russell, WARNES, Tony i WILLIAMS, Allan. (1998): «International Retirement Migration in Europe». *International Journal of Population Geography*, 4 (2): 91-111.
- LÓPEZ DE LERA, Diego (1995): «La inmigración en España a fines del siglo xx. Los que vienen a trabajar y los que vienen a descansar». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 71-72: 225-245.

- MONTIEL MOLINA, Cristina (1990): «Desarrollo turístico, promoción inmobiliaria y degradación medioambiental en el municipio de Benitachell (comarca de la Marina)». *Investigaciones Geográficas*, 8: 113-129.
- MAZÓN, Tomás i ALEDO, Antonio (eds.) (2005): *Turismo residencial y cambio social. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. Alacant, Aguacalra.
- MIRALLES, J. i ITURRASPE, A. (2004): «Opinions i actituds envers el català dels estrangers d'origen europeu residents al Pla de Mallorca». *Treballs de Sociolingüística Catalana*, 18: 143-157.
- OLIVER, Caroline (2004): «Cultural influence in migrants' negotiation of death. The case of retired migrants in Spain». *Mortality*, 9(3): 235-254.
- O'REILLY, Karen (2002): «Britain in Europe/the British in Spain: exploring Britain's changing relationship to the other through the attitudes of its emigrants». *Nations and nationalism*, 8 (2): 179-193.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Vicente (2001): «Tourism as a recruiting post for retirement migration» *Tourism Geographies*, 3(1): 52-63.
- RODRÍGUEZ, Vicente, FERNÁNDEZ-MAYORALAS, Gloria i ROJO, Fermína (1998): «European Retirees on the Costa del Sol: A Cross-National Comparison», *International Journal of Population Geography*, 4(2): 183-200.
- SALVA TOMÁS, Pere (2003): «La inmigración en Baleares: un fenómeno tipo "nueva Florida" a un modelo migratorio de "nueva California"». En: AUBARELL, Gemma (ed.): *Perspectivas de la inmigración en España. Una aproximación desde el territorio*. Barcelona, Icaria.
- (2004): «El mediterráneo occidental: una encrucijada de gran movilidad demográfica intercontinental». En: AUBARELL, Gemma i ZAPATA, Ricard (eds.): *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Barcelona, Icaria.
- (2005): «Procesos, pautas y tendencias del turismo residencial en las islas Baleares: ¿inmigrantes de lujo o turistas de larga estancia?». En: MAZÓN, T. i ALEDO, A. (eds.): *Turismo residencial y cambio social. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. Alacant, Aguacalra.
- SIMÓ, Carles i HERZOG, Benno (2005): «El asociacionismo de los residentes europeos en la Comunidad Valenciana». En: MAZÓN, Tomás i ALEDO, Antonio (eds.): *Turismo residencial y cambio social. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Alacant, Aguacalra.
- SUBDIRECCIÓN GENERAL DE PLANIFICACIÓN Y PROSPECTIVA TURÍSTICAS (1988): «Inversiones extranjeras en inmuebles. Provincias de Málaga y Alicante». *Estudios turísticos*, 99: 45-112.
- TRILLA, Carme (2001): *La política d'habitatge en una perspectiva europea comparada*. Barcelona, Fundació «La Caixa».
- VALERO ESCANDELL, José Ramón (1992): *La inmigración extranjera en Alicante*, Alacant, Diputació d'Alacant.
- WARNES, Tony; KING, Russell, WILLIAMS, Allan i PATTERSON, Guy (1999): «The well being of British expatriate retirees in southern Europe». *Ageing and Society*, 19(6): 717-740.

VIURE JUNTS A LA VALÈNCIA MULTICULTURAL

FRANCESC TORRES PÉREZ*

Com a altres grans ciutats espanyoles, a València tenim una situació de convivència residencial, ampla i extensa, tot i que molt desigualment repartida en termes espacials i de classe. Aquesta situació constitueix la base material pel desenvolupament d'un procés d'interacció social quotidiana entre els veïns de diferents orígens. Com es desenvolupa eixa convivència als carrers de barris multiculturals com ara Russafa o als parcs de la ciutat? Com es relacionen els vells i els nous veïns? Quines dinàmiques s'hi afirmen i quins entrebancs s'hi troben? Als espais comuns predomina la convivència pacífica però distant que constitueix, també, el tipus de sociabilitat pública hegemònica. Al mateix temps, com a tota ciutat multicultural, també comptem amb espais públics etnicificats, recreació de la sociabilitat d'origen del col·lectiu de referència. Aquest article aprofundeix en aquests fenòmens de sociabilitat i es planteja les condicions per a consolidar i aprofundir les tendències més positives de l'actual convivència a València.

Paraules clau: València, immigració, espais públics, convivència multicultural.

As in other major spanish cities, València shows an extensive situation of neighborhood multicultural coexistence. In detail such coexistence is defined through aspects as spacial location and social class. This situation defines the base for the development of a process of social interaction among neighbors with different origins. The article points out several questions as how this coexistence develops in multicultural areas of the city as the Russafa quarter? how relationships are carried on among old and new neighbors? Or what dynamics of relationship get impulsed and which kind of problems emerge?

Key words: València, immigration, public areas, multicultural coexistence.

A la ciutat actual, l'altre ja no és algú allunyat, socialment i espacialment, sinó l'expressió del «multiculturalisme constitutiu de les ciutats que habitem» (García Canclini, 1997: 390). A València, aquest tret s'ha desenvolupat de forma molt ràpida de la mà del veïnat extracomunitari. La copresència amb immigrants als parcs, a les parades d'autobús o a la porta del col·legi és ja una experiència diària per a una majoria de les valencianes i dels valencians. ¿Com es desenvolupa eixa convivència quotidiana? ¿Com està conformant-se, no sense tensions, un funcionament comú i alhora diferenciant? ¿Quines són les dinàmiques de convivència que s'hi afirmen?

Aquest article es centra en alguns dels fenòmens de sociabilitat que està generant la inserció urbana dels nous veïns a València, particularment als barris multiculturals i als espais públics de la ciutat. Aquests són els escenaris centrals on es gesta la València de demà i ens mostren les formes d'interrelació, diverses, entre veïns de diferents grups.¹

* Departament de Sociologia i Política Social
Universitat de Múrcia

1 Aquest article es basa en la meua tesi doctoral, *Àmbit urbà, sociabilitat i inserció social dels immigrants. El cas de Russafa (València)*, sota la direcció de Josepa Cucó, Universitat de València, 2005.

Atés el tipus de fenòmens que ens interessa, les dinàmiques de la convivència en contextos quotidians i de relacions cara a cara, es combina una base quasi etnogràfica que pretén aportar el punt de vista dels actors i una perspectiva analítica que permeta la comparança i l'elaboració de proposicions i hipòtesis de caràcter mes general. Es presenta el tipus d'inserció residencial que es dona a València, base material de la copresència quotidiana, i les dinàmiques de convivència que s'hi han generat. Als espais comuns predomina la convivència pacífica però distant que constitueix, també, el tipus de sociabilitat pública hegemònica (els uns als costats dels altres, amb tranquil·litat però sense interrelació). També hi comptem amb espais públics etnificats que constitueixen una recreació de la sociabilitat d'origen del col·lectiu o grup de referència. Sobre la base d'aquesta realitat es reflexiona sobre la sociabilitat a la ciutat, es discuteixen algunes de les idees més esteses sobre els espais etnificats i es tanca l'article amb algunes reflexions més generals sobre les dinàmiques de la convivència a l'actual València multicultural.

La inserció residencial dels nous veïns

El gener de 2006, 99.820 veïns de València eren estrangers, un fet que significa un 12,4% del total de la població de la ciutat. Gràcies a l'aportació de la immigració, València no ha perdut població i fins i tot, a partir del nou segle, registra una pujada fins arribar als 800.000 veïns actuals. En l'evolució de la població estrangera a València podem establir dos períodes. En el primer, la dècada dels 90, el nombre d'estrangers empadronats es va mantenir molt reduït, tot i conèixer un lleuger increment (del 0,7% del veïnat en

1991 a l'1,07% en 1998). Durant aquest període, els nacionals de la Unió Europea representaven quasi un terç de tots els estrangers. Entre la immigració extracomunitària, els marroquins, els xinesos i els argentins hi eren els col·lectius més nombrosos. El nombre reduït, la quasi absència de famílies i una visibilitat social molt escassa, faran que no es done importància als nous veïns que s'hi instal·len.

El segon període s'inicià amb el nou segle. Com a altres grans ciutats espanyoles, a València s'ha donat un ràpid augment del veïnat estranger i se n'ha modificat la composició. Avui, només un 10% són nacionals de la Unió Europea (25). La immensa majoria dels novíssims valencians són, doncs, extracomunitaris. Els equatorians i els colombians constitueixen els col·lectius d'estrangers més nombrosos de la ciutat. L'empenta de la immigració llatinoamericana ha desplaçat l'antiga superioritat numèrica dels marroquins, encara que s'han mantingut les migracions del Nord d'Àfrica. Amb tot, els «moros» mantenen una rellevància simbòlica central, atés que constitueixen el nostre «altre» històric. D'altra banda, els immigrants de l'Est d'Europa han passat a constituir-se com a col·lectius relativament nodrits, particularment els nacionals de Romania. A aquest somer repàs, hi cal afegir els migrants procedents d'Àsia, xinesos i ara pakistanesos. Es tracta d'una immigració molt heterogènia per origen, gènere, situació d'arrelament i altres factors. Amb tot, dues tendències s'han consolidat en aquests darrers anys: la tendència envers una *sex-ratio* més equilibrada, tot i que amb una distribució molt diferent segons la procedència,² i la creixent presència de menors. Tot i les diferències i el caràcter molt

² Aquesta tendència és general entre els procedents de Llatinoamèrica, que inicialment constituïen col·lectius fortament feminitzats, i entre els d'Europa de l'Est. Els procedents del Nord d'Àfrica, l'Àfrica subsahariana i Àsia continuen sent col·lectius majoritàriament masculins.



El mercat de Russafa. Autor: F. Torres.

recent d'una part d'aquesta, podem definir al nou veïnat com una migració permanent, atés el nombre de famílies i menors, el grau d'inserció laboriosament aconseguit per molts i moltes i la voluntat generalitzada, inclosos els nouvinguts, de fer-se aquí un avenir millor. Els nous veïns venen per a quedar-s'hi.

D'acord amb la tradició de l'Escola de Chicago, la inserció residencial dels immigrants hauria de donar-se al centre històric degradat i a les zones pobres de transició. Tanmateix, el procés a València ens mostra una major complexitat i una pluralitat de barris que han concentrat un nombre de veïns estrangers superior a la mitjana de la ciutat. Al centre històric, marcat per una accentuada dualitat socioeconòmica, els veïns extracomunitaris habiten als barris i les zones més modestes (el Pilar, el Mercat), en particular a la

trama discontinua d'habitatge antic i degradat, que es troba en canvi constant de la mà, entre altres factors, del procés de rehabilitació del primer districte de la ciutat. Al Sud i al Nord del centre històric, els immigrants s'han inserit en barris populars relativament centrals. En uns casos, són barris de recepció d'immigrants des de mitjans dels noranta, com la Roqueta i Russafa pel sud del Centre Històric; en altres casos, aquest caràcter és més nou, com ara Morvedre, Marxalenes i Trinitat pel Nord. Es tracta de barris de treballadors i professionals, que conjuguen habitatges antics i nous en proporció desigual, i amb una part modesta i barata. En aquests barris hi ha dèficits de serveis, tot i la millora dels darrers anys, però no es poden definir com a barris degradats i/o marginals. Un tercer tipus estaria constituït per barris obrers de la

perifèria o allunyats del centre, amb zones de predomini de l'habitatge barat per a «productores» del desenvolupament franquista dels seixanta i primers dels setanta. Parlem dels Orriols i del Camí Fondo, així com de zones d'alguns barris de la zona de l'avinguda del Port. Per últim, caldria assenyalar el cas de Mestalla i Benimaclet, barris relativament acomodats i amb una ampla heterogeneïtat d'estatus socioeconòmic i tipus d'habitatge, que funcionaren uns anys com a barris receptors d'immigració. Ara, el seu percentatge de veïns estrangers s'equipara a la mitjana de la ciutat.

En tots aquests barris els estrangers no habiten de forma homogènia. Fins i tot als barris amb una major presència d'immigrants es dona una barreja de residents immigrants i autòctons, que comparteixen els mateixos carrers i finques, amb concentracions relatives en la trama discontinua d'habitatge més econòmic. Aquest tipus d'inserció residencial es prou diferent de l'experiència anglosaxona de barri ètnic i del model d'inserció residencial segregada. A diferència del primer, les concentracions per origen etnocultural són relativament modestes a València. Cap barri de la ciutat reuneix més del 10% de membres d'un col·lectiu. Els nostres barris receptors d'immigrants s'han conformat, des dels seus inicis, com a barris multiculturals. D'altra banda, la nostra situació és distinta, també, de la inserció residencial segregada que es dona en determinants llocs d'agricultura intensiva exportadora d'Almeria, d'altres províncies d'Andalusia i d'una part del camp murcià, on opera una divisió espacial de l'habitatge autòcton i immigrant.³

Com a altres grans ciutats espanyoles, a València tenim una situació de convivència residencial, àmplia i extensa, tot i que molt desigualment repartida en termes espacials i de classe. Aquesta situació constitueix la base material pel desenvolupament d'un procés d'interacció social quotidiana. És als barris més populars on es concentra eixa copresència quotidiana com a veïns, usuaris dels transports públics i dels parcs de la ciutat. ¿Com es desenvolupa aquesta convivència quotidiana als carrers de barris multiculturals com ara Russafa o als parcs de la ciutat? ¿Com es relacionen els vells i els nous veïns? ¿Quines dinàmiques s'hi afirmen i quins entrebancs s'hi troben?

La sociabilitat a la ciutat

En aquest article, el terme convivència té un sentit molt simple i comú: viure junts. En aquest sentit, convivència és la situació que es deriva d'una copresència residencial dels veïns autòctons i immigrants. Parlar de convivència no pressuposa, a diferència d'altres autors espanyols, una opció valorativa positiva.⁴ Viure junts pot adoptar formes molt diferents, més pacífiques o més tenses, generant dinàmiques molt diverses pel procés d'inserció dels immigrants, mes inclusives o més excloents respecte als nous veïns. Precisament, allò que ens interessa és captar els factors i el sentit d'aquestes dinàmiques de convivència.

D'altra banda, parlar de convivència ens remet a la sociabilitat. Entendrem per sociabilitat el conjunt de relacions, pràctiques i agrupaments socials que es donen i es desenvolupen en l'àmbit intermedi entre

3 D'acord amb aquest «ordre», el nucli urbà és l'espai preferent autòcton i els immigrants habiten, majoritàriament, en pedanies i disseminats. (Castaño Madroñal, 2000; Martínez Veigas 2001; Strohmayer *at alii*, 2004). **4** Giménez (2005) realitza una proposta de tipologia de tres situacions de copresència residencial: l'hostilitat, la coexistència i la convivència. En la seua opinió, convivència implica la «interacció i relació positives» entre els veïns de diferents orígens.



Equatorians al llit del Turia. Autor: F. Torres.

el nucli familiar i els àmbits de l'Estat i el Mercat, altament formalitzats i amb lògiques pròpies. Unes pràctiques i relacions socials que, sovint, es troben inscrites en les formes de viure quotidianes i que conformen grups i/o xarxes socials. Al camp de la sociabilitat, així definit, adscriurem fenòmens tan diversos com l'associacionisme voluntari, les relacions veïnals, les xarxes socials, els grups ètnics i els col·lectius i/o les comunitats ètniques d'àmbit local. El desenvolupament i canvi històric de les formes de sociabilitat està lligat al de les estructures socials i institucionals més àmplies, que les penetren, les modulen i les conformen. Al mateix temps, la sociabilitat que ordena el que passa en els contextos de copresència i d'interaccions cara a cara, es troba en la base i fa possible el funcionament quotidià de les estructures i les grans

institucions. Així, la sociabilitat «és, al mateix temps, estructurada i estructurant» (Cucó, 2004: 126).

Aquest paper d'instància medidora de la sociabilitat és particularment rellevant amb referència a fenòmens com la immigració i el procés d'inserció urbana dels immigrants. La sociabilitat «dota d'especificitat la trama organitzativa de cada societat concreta» (Cucó, 2004: 126). Igualment, la sociabilitat específica dels immigrants expressa, alhora que conforma, les seues estratègies d'inserció, els recursos amb què compten i la seua forma d'utilitzar-los.

¿Com opera aquesta instància medidora, la sociabilitat, en l'àmbit urbà? Per a Simmel, la sociabilitat pròpia de l'urbs constitueix una de les manifestacions específiques de la modernitat. A les metròpolis com el Berlín de la primera del segle xx, l'alt nombre

de persones, la diversitat d'activitats i la necessitat quotidiana de relacionar-se amb estranys conformen un estil de vida distant i intel·lectualitzat. Aquest tipus de sociabilitat es caracteritza per la indiferència emocional, les respostes calculades i mesurades i una reserva cortés. L'àmbit d'allò cosmopolita està constituït, per a Simmel, de situacions de copresència amb estranys als espais públics, on «la proximitat física i l'estretor permeten percebre perfectament la distància espiritual» (Simmel, 1999: 94). La gran ciutat dissocia el sentit, espacial i social, dels conceptes de proximitat i distància. El transeünt és, per a Delgado (2003), la matèria prima d'una societat feta de «relacions socials impersonals, superficials i segmentàries» (Delgado, 2003: 19). D'acord amb Giddens, el funcionament quotidià de les societats modernes es basa en «compromisos de presència» i «compromisos anònims». Els primer comporten la fiabilitat en les situacions de copresència amb desconeguts que caracteritzen l'urbs. «La desatenció cortés representa el tipus més bàsic dels compromisos de presència que es donen en els encontres amb estranys» (Giddens, 1993: 83).⁵

Tanmateix, aquest tipus de relacions i de sociabilitat no esgoten les que es donen i poden donar-se en situacions urbanes. Al contrari del que sembla deduir-se de Simmel, allò nou, la sociabilitat pròpia de la multitud, es combina amb altres tipus de relacions (familiars, amicals, veïnals, professionals i, també, relacions comunitàries de divers tipus). Sembla com si, en destacar la novetat del nou temps, s'oblida els elements que romanen, encara que renovats. Tanmateix,

tots ells conformen la sociabilitat de la ciutat. O, millor, caldria parlar de les sociabilitats de la ciutat.

A les nostres urbs, el procés de socialització de l'individu es realitza en una sèrie de relacions i xarxes socials segmentades, arrelades a espais socials especialitzats (l'escola, la fàbrica, la casa, el parc i el centre comercial), i amb diferents tipus d'actitud i d'implicacions per part dels actors. Des d'aquest punt de vista, la sociabilitat en situacions urbanes comporta cinc tipus bàsics de relacions.⁶ Una seria la interacció banal amb desconeguts que es dona als espais públics urbans, regida per la dialèctica de proximitat física i la distància social. Una altra, la interacció instrumental entre persones lligades per relacions específiques, com per exemple les relacions de treball i professionals que tenen lloc en espais delimitats que si bé no són privats tampoc no es poden considerar públics, com la fàbrica. Un tercer tipus de sociabilitat el constitueixen les relacions de veïnatge, un conjunt d'interaccions derivades de la proximitat i de la coincidència quotidiana en àrees semiprivades, l'escala de la finca, o públiques, el carrer, així com d'altres aspectes comuns. Un quart tipus d'interacció comporta un major pes de l'afectivitat i/o major carrega significant. És quan «estem entre els nostres», un grup definit en termes socioculturals i/o identitaris sobre bases diverses (pertinença nacional, grup etnocultural sorgit de la immigració, comunitat religiosa, etc.). Aquest tipus de sociabilitat implica un grau, divers, de carrega significant i són bàsiques per produir i reproduir un marc identitari, alhora

5 D'altra banda, els compromisos anònims impliquen la confiança en els «senyals simbòlics», com els diners, i els «sistemes experts», estructures professionals i tècniques que organitzen grans àrees de l'entorn material i social en què vivim. **6** Hanerz estableix una classificació dels «papers socials» que es donen en la vida urbana, d'acord amb cinc dominis: «1) domèstic i de parentiu, 2) d'aprovisionament (econòmic, productiu i reproductiu), 3) de recreació, 4) de veïnatge i 5) de trànsit.» (Hanerz, 1993: 120).

recurs de sentit i de cultura.⁷ Per últim, el cinquè tipus de sociabilitat que trobem a la ciutat, està integrat per les relacions familiars i amicals, basades en l'amor, el parentiu i l'amistat, amb un vessant emocional decisiu, bàsiques en l'aspecte psicosocial.

Les relacions de sociabilitat amb major carrega afectiva, significant i/o identitària, no estan tancades a l'espai privat. Ans al contrari, fan de la diversitat d'espais de la ciutat una sèrie de recursos materials, socials i simbòlics. L'espai privat és l'àmbit privilegiat de les relacions d'afectivitat, però aquestes es poden donar també a l'espai públic. Els parcs són escenaris privilegiats de famílies amb xiquets i de parelles adolescents. Per altra part, les relacions de sociabilitat de tipus identitari tenen en determinants espais i edificis públics un escenari central.

La ciutat se'ns presenta, doncs, com una rica i complexa trama de diverses relacions de sociabilitat que responen a distintes necessitats com ara «funcionar» adequadament en la gran urbs, ser competent en les relacions instrumentals, conviure acceptablement amb el veïnat i «estar entre els nostres». Aquestes relacions de sociabilitat es desenvolupen, per la seua banda, en una diversitat d'espais però tenen una projecció, major o menor, en els espais públics. Aquests són els espills de qualsevol urbs.

La convivència pacífica però distant

A Russafa, la plaça de Manuel Granero constitueix l'únic parc del barri i un reflex de la seua realitat mul-

ticultural. Situada al pati interior d'una illa de finques, oberta als carrers Cuba i Filipines, és una plaça ampla i lluminosa, amb arbres frondosos i una zona de jocs i una altra de jardí. Encara que allunyada del centre del barri, la plaça de Manuel Granero és un espai animat i molt freqüentat pels veïns.⁸ A la vesprada, hi acudeixen les mares, les iaies i els xiquets. Una bona part són mares equatorianes i magribines, amb les seues xiquetes i xiquets. En menor nombre, hi ha dones xineses i els seus menuts, que també hi són habituals. A la vesprada també solen passar-se per la plaça grups de menors equatorians, entre vuit i catorze anys que ja van sols. A boqueta de nit, una part dels adolescents i les parelles que trobem són equatorians. A part d'alguns carrers, la plaça se'ns mostra com l'espai més comú i compartit pels veïns dels diferents grups que habiten Russafa.

Entre els usuaris de la plaça, membres de diferents grups ètnics, no es dona a penes interrelació i quan n'hi ha aquesta no és significativa. No hi ha ingerència en l'espai de l'altre, el banc que ocupa, i es tendeix a ocupar-ne un altre. S'hi dona una actitud d'indiferència però alhora conscient de la presència de l'altre: es procura que els menuts no molesten a qui es troba al banc del costat. Els reconeixements, les salutacions i les converses animades es donen entre mares del mateix grup ètnic.

Aquesta regla general d'indiferència cortés es modula de forma diferent segons l'espai de la plaça i l'edat. La zona de jocs infantils és la zona de major

⁷ Aquest tipus de sociabilitat no implica solament els immigrants o les minories. Els membres de la societat majoritària desenvolupen un complex conjunt de relacions de sociabilitat amb càrrega significant i identitària, amb moltes i diferents manifestacions. Aquestes van des de l'àmbit polític identitari, com les celebracions nacionalistes, a l'àmbit del futbol i altres espectacles de masses, com les concentracions de les penyes per a celebrar un triomf, fins a l'àmbit religiós, com la recent Trobada Mundial de les Famílies celebrada a València. En tots aquests casos, tan diversos, «estem entre els nostres», aquestes relacions ens semblen significatives i conformen, en grau molt divers, la nostra identitat. ⁸ Els meus comentaris es basen en l'observació en dos períodes, abril de 2003 i abril-maig de 2004.



Equatorians al llit del Turia. Autor: F. Torres.

interacció; és l'àrea dels més menuts que juguen entre ells i interaccionen de forma animada, més encara quan es coneixen de l'escoleta. Això fa que les persones majors que els atenen, normalment les mares, tinguen un cert contacte, intercanvien mirades, gestos, breus comentaris. A la resta de la plaça, l'ordre hegemònic és la indiferència cortés.

Tot i que la interrelació entre els usuaris siga escassa, això no vol dir que a la plaça no hi haja normes comunes i respectades per tots. Són regles implícites que ordenen els espais, estableixen els comportaments adequats i regulen l'ús i el gaudi dels elements i els recursos de la plaça. A la part

infantil, en funció dels xiquets, les normes d'urbanitat poden alterar-se. Ja se sap que qui vulga tranquil·litat ha d'instal·lar-se en l'altra zona.⁹ Un altre aspecte el constitueixen les regles que ordenen l'ús dels bancs. Qui arriba primer tria els millors bancs. Per a les mares aquests són els bancs més propers a la zona de jocs, per a la resta de gent els situats a la part dels parterres. A mesura que van arribant els veïns següents van ocupant els bancs que hi queden lliures. Normalment, si hi ha bancs lliures no s'utilitza un que ja està ocupat per una persona. En realitat, el funcionament de la plaça Manuel Granero és molt semblant a tantes altres places de les nostres

⁹ Un home major instal·lat una vesprada en un banc, al costat de la zona infantil, es va queixar de les molèsties que li ocasionaven els jocs dels xiquets. Una mare li va dir: «Però home..., vostè ja sap que si vol tranquil·litat ha d'anar-se a l'altra part, que ací estan les criatures.» (Torres, 2005: 351)

ciutats, en tot cas tenyit pel multiculturalisme dels seus usuaris. Aquest, però, és un tret cada vegada més comú.

Al juliol i agost de 2003, uns centenars d'immigrants, grups familiars llatinoamericans, s'instal·laven a la nit en la part Nord del passeig Marítim, la més popular, amb tauletes de càmping i cadires plegables. Reproduïen el que tantes altres famílies valencianes fan des de fa dècades: aprofitar la brisa de la mar, relaxar-se i «sopar a la fresca».¹⁰ Els nuclis familiars autòctons i immigrants estaven barrejats en una copresència dispersa en els petits llocs que delimiten els parterres, els bancs i d'altres elements del passeig. Com passa a la plaça Manuel Granero, aquesta copresència en l'espai públic adopta la forma d'una «cohabitació distant i pacífica», com assenyala Germain (1995) per al cas de Montréal, que combina la proximitat espacial i la distància relacional, tot i que aquesta siga distesa i relaxada, com l'ambient del passeig. Tanmateix, també hi trobem una sèrie de regles implícites que regulen l'ocupació i ús d'aquest tram del passeig. Hi tenen prioritat les persones i els grups que arriben primer; cada grup familiar, amb tauleta i cadires, es fa el «seu» espai; s'hi dóna una actitud generalitzada de no molestar la família del costat, preservar-ne l'espai i respectar-ne la «intimitat». Així, és freqüent que es cride l'atenció als més menuts perquè, amb els seus jocs, no molesten els «veïns» i, sobre tot, que no «envaeixen» el seu espai.¹¹

Aquesta situació és prou generalitzada a la ciutat. La creixent copresència quotidiana dels veïns immigrants es resol pels diferents actors des de la indiferència cortés, la urbanitat i la escassetat de relacions interètniques significatives. Podem definir aquesta convivència, seguint Germain (1995), com a pacífica però distant. ¿Com valorar aquest quadre ordenador de les relacions interètniques als espais públics que sembla afirmar-se? ¿La convivència distant i pacífica constitueix un dèficit de sociabilitat o és pel contrari una forma més o menys adequada de gestió de la proximitat-distància a les nostres ciutats multiculturals?

Caldria recordar, en primer lloc, que aquest tipus d'urbanitat no és molt diferent de la que, en general, caracteritza els espais públics de la nostra societat. Ambdues estan marcades per la indiferència cortés i la no ingerència amb l'altre (Simmel, 1999). Per això, més que un dèficit d'inserció, l'adopció d'aquest tipus de sociabilitat per part d'immigrants que en alguns casos tenien o tenen pautes culturals molt distintes, constitueix una «adequació» a les nostres normes, una condició per entrar i gaudir en pau, cadascú al seu aire, dels espais públics comuns.

Als passeigs i parcs ens creuem amb desconeguts i ens trobem amb familiars i amics. Aquest ús versàtil i obert dels espais públics, aquesta doble sociabilitat, reposa sobre un clima general de seguretat i, fins a un cert punt, de confiança. El principi de no ingerència, la seguretat de no ser molestat,

10 El tram que comentem del passeig Marítim és el que correspon al barri de la Malva-rosa. Anteriorment, era una platja oberta amb alguns bars, restaurants populars amb una construcció efímera de fusta. Com a d'altres barris marítims de València, molts veïns «baixaven a la platja» a la nit a sopar. Per diverses raons, aquest tipus d'ús de la platja és avui molt menys freqüent que en el passat. Tanmateix, en alguns indrets, com la part del passeig que comentem, sembla haver-se mantingut el «sopar a la fresca», tot i que transformat al nou entorn. **11** Segons un cambrer d'un restaurant del passeig: «els llatinoamericans començaren a venir farà un any o dos... els d'ací han vingut tota la vida». Cap persona sembla donar particular importància a la situació. (Torres, 2005: 167)

permet una convivència sense tensions i un gaudi comú dels espais públics.

Certament, les relacions que es donen són fonamentalment intra-grup, però no s'han de menysprear les conseqüències a mitjà termini de la copresència quotidiana, tot i que siga sota reserva d'urbanitat. La copresència contribueix al fet que ens familiaritzem amb els diferents, els incloem en el nostre imaginari dels espais i itineraris quotidians i que tot plegat en facilite l'acceptació com a uns veïns més.

Tornem, ara, a la plaça Manuel Granero a Russafa. Una escena d'abril de 2003, una vesprada animada, pot il·lustrar aquesta idea de reconeixement. Un grup de mares autòctones van fer un rogle al voltant d'un banc, a la zona de jocs infantils. Una d'elles va tirar a faltar una borsa de plàstic que portava. El fet es comentà i una de les mares va dir que una xinesa amb una xiqueta acabava d'anar-se'n i que potser ella l'havia agafada. Va ser una insinuació més que una afirmació rotunda. Altra dona que, com jo, s'havia incorporat al grup a una certa distància, va afirmar: «*La china es una buena mujer*». L'afirmació va generar sorpresa i una li pregunta: «*Pero chica, ¿la conoces... sabes donde vive?*». La dona així interpellada va respondre: «*No, yo no la conozco, pero es vecina... viene al parque muchas tardes con su hija... es muy educada, siempre pendiente de la niña, que no moleste... a mi me parece una buena mujer*» (Torres, 2005: 347)

Llavors hi deixà de parlar-se de la xinesa; per altra part, semblava que la vàlua de la borsa desapareguda era prou escassa. El petit incident no donà més de si i el rogle es va desfer. En l'imaginari de la dona que així es va expressar la xinesa estava integrada com una veïna més, una habitual, de les de «confiança». La con-

vivència quotidiana a la plaça, banal i distant, té efectes. Com els té també la convivència que es dona a altres espais del barri, com el Mercat o els seus carrers.

Aquest tipus de copresència, amb un tracte distant i pacífic, no és una peculiaritat valenciana. És el que caracteritza la sociabilitat pública a Montréal, segons Germain (1995), de la que hem pres el terme. Diversos estudis sobre barris multiculturals a Barcelona i París, ens mostren un tipus de sociabilitat pública semblant. Segons Aramburu (2002) i Monnet (2002), l'actitud general dels veïns als carrers i places de Ciutat Vella es caracteritza més per una actitud de reserva que per una recerca d'interaccions. D'acord amb Monnet (2002), el principi de no ingerència, «entre la desatenció i la complicitat, permet viure en pau a la gent més diversa» (Monnet, 2002: 120). Delgado (2003) considera que aquests tipus d'estratègies de reserva i no ingerència són la condició que fan viable la convivència relativament desconflictivada que es dona al Raval de Barcelona. Quelcom semblant trobem als carrers i places d'alguns dels barris multiculturals de París. Tant a Belleville com a la Goutte d'Or, junt amb els espais fortament etnificats, al voltant dels comerços respectius, sembla funcionar «un codi de conducta propi dels espais inter-ètnics» i on les relacions entre els membres dels diferents grups són superficials, basades en la reserva i la indiferència. Tanmateix, a la Goutte d'Or i al bulevard Barbès s'ha consolidat una convivència quotidiana que «mostra menys una indiferència respecte a l'altre que la presència d'una veritable estratègia col·lectiva que fonamenta una coexistència possible sobre el rebuig de la interferència», Toubon i Messamah (1990: 711). En termes semblants s'expressa Simon (1997) sobre els carrers de Belleville.

Les condicions i els límits de la convivència pacífica però distant

Si hem de resumir la situació a València, podem afirmar que el to general als espais públics comuns és la convivència pacífica però distant. No es tracta d'idealitzar la nostra situació. L'hegemonia d'aquesta forma de sociabilitat no significa que no hi haja tensions veïnals. Les queixes que sovintegen fan referència, almenys en el cas de Russafa, als sorolls, els olors i els costums i les actituds que es viuen com a poc compatibles amb les normes de l'escala. Després d'«acomodaments» diversos i amb comptades excepcions, la cosa no sol passar a més. A València no hem tingut dinàmiques de tensió entre grups que quallaren socialment i territorialment de forma sostinguda, encara que hem tingut algun apunt en aquest sentit.¹² Certament, les relacions veïnals mitjanament significatives són encara molt escasses. Difícilment podria ser d'altra forma atesa la superficialitat cortés que caracteritza les nostres relacions de veïnat i el poc de temps que, en la seua immensa majoria, porten els novíssims valencians entre nosaltres.

Abans destacàvem la importància d'una inserció residencial comuna i compartida entre autòctons i immigrants. Tanmateix, la simple copresència no és garantia d'absència de conflictes o tensions. No sempre la convivència es resol en els termes d'urbanitat que comentem. Quan es donen dinàmiques de conflicte interètnic, la copresència als espais públics tendeix a amplificar els motius, reals o imaginaris,

del conflicte. L'espai públic es converteix llavors en un territori de disputa i en disputa, com fou el cas de la plaça Roja de Ca n'Anglada.

Nascut com a barri obrer de Terrassa, Ca N'Anglada s'havia convertit en la dècada dels noranta en un barri estancat, amb mobilitat social descendent, de lloguers barats i que concentrava una bona part del veïns marroquins de la ciutat. En aquest context, la copresència a la plaça —l'única del barri— va adoptar la forma d'una «convivència tensa i en disputa» entre joves marroquins i catalans per béns escassos, materials o simbòlics, com ara els bancs, la cabina de telèfon, la zona de jocs i, en darrera instància, per l'espai de la plaça. Els fets són coneguts. L'11 de juliol de 1999, una baralla a la plaça entre dos colles de joves, l'una d'elles marroquina, va ser l'inici de tres dies d'atacs a propietats de magribins i manifestacions xenòfobes. Aquesta «convivència tensa i en disputa» i l'esclat xenòfob de 1999 formen part i són expressió d'un quadre general marcat pel caràcter degradat del barri, l'atur i els escassos equipaments i serveis, on els autòctons creuen veure amenaçat el seu estatus social i simbòlic per part dels nousvinguts, els magribins. A més, les tensions i els conflictes que no semblen molt significatius es magnifiquen quan el teixit social que havia caracteritzat la convivència a Ca n'Anglada, un barri d'esquerres, es degradà com a conseqüència de la reconversió industrial, l'afebliment de les vivències i les trames associatives anteriors i la fragilització dels lligams socials, tant respecte al treball com respecte

¹² Em referisc a les tensions al voltant de la «zona mora» del barri de Russafa, entre una part del veïnat i els grups d'homes magribins que després es comenta. Aquesta tensió va ser més viva en el període 2001-2003. Ara sembla haver minvat. Una altra dada, en aquest sentit, són les tensions la tardor de 2004 i la primavera de 2005 als barris dels Orriols i Torrefiel, entre colles d'adolescents autòctons i altres equatorians que, afortunadament, semblen haver-se aigualit.

al barri. En aquesta situació, l'espai públic és l'escenari del conflicte.¹³

Òbviament no es tracta de la situació als nostres barris. Ni a Russafa, ni als Orriols, per citar-ne dos de significatius. Tanmateix, la referència a Ca n'Anglada ens subratlla la importància decisiva de les condicions socials en què es dona la copresència residencial perquè adopte dinàmiques més tranquil·les i inclusives o, pel contrari, dinàmiques de tensió i d'exclusió. Hi caldria entendre condicions socials en un sentit ampli: tant condicions materials com relacionals, condicions socioeconòmiques i de ciutadania però, també, aquelles que fonamenten les imatges, les representacions col·lectives i les actituds davant de l'altre.

Hi veiem diversos exemples. Al barri de Russafa, els majors problemes de convivència veïnal han estat generats pels pisos que es lloguen per habitacions, amb un alt índex d'amuntegament. Es tracta d'un recurs residencial dels nouvinguts i nouvingudes que, donades les dolentes condicions, abandonen quan poden. Això genera unes residències de pas, amb una convivència escassa, on cada pocs mesos canvien tots els habitants. En aquest tipus d'habitatge, amb consciència que l'estada serà curta, se sol tenir menys cura del pis que s'ocupa i del funcionament de l'escala. La contínua renovació de gent tampoc no facilita establir unes mínimes relacions amb el veïnat, base per a tractar adequadament les contradiccions que puguen generar-se. D'altra banda, aquest tipus d'habitatge i els efectes negatius que té en la convivència quotidiana contribueix a deteriorar la imatge del veí immigrant, identificat com a font de problemes i legi-

tima alguns dels prejudicis més estesos (que són sorollosos i bruts i que no tenen cura de les coses).

Altres dinàmiques negatives fan referència a les condicions de determinats serveis i centres públics. Als col·legis públics de barris populars, amb un alt nombre d'alumnes d'origen estranger, sense mitjans i condicions adequades, es pot donar el fenomen «fugida». Els pares autòctons en trauen els seus fills, doncs consideren que el nivell educatiu ha minvat, i el col·legi es connota negativament. En determinats centres de serveis socials, amb una demanda que ha augmentat —atesa la situació dels nous veïns— però amb recursos semblants, poden desenvolupar-se dinàmiques de «competència per recursos escassos» (les beques menjador, les ajudes socials, etc.). Aquest tipus de fenòmens constitueixen, avui, una de les principals preocupacions dels gestors públics (Torres, 2006). Això també està passant a València, tot i que no tinga les dimensions que es donen a altres ciutats. A part d'altres conseqüències negatives, aquestes dinàmiques contribueixen a conformar l'immigrant com un veí indesitjable, o si més no com a poc recomanable, ja que degrada la qualitat de vida i els serveis a l'abast. Òbviament, aquesta és una mala base para assentar una convivència pacífica però distant. Dit d'una altra forma, la sociabilitat es dona en els contextos cara a cara, als barris, als parcs i les finques, però el seu sentit —més positiu i inclusiu, o més negatiu i exclouent— depèn del marc social més ampli en què s'inscriu, en el nostre cas la ciutat de València, i de l'existència o absència de polítiques públiques d'integració.

13 En aquesta anàlisi segueixc Álvarez i Fumana (2000). Igualment, De la Haba i Santamaria (2004) subratllen aquests aspectes. La situació de Ca N'Anglada sembla ajustar-se al tipus de dinàmica social que diversos autors francesos, com Wierviorka (1994, 1997), han constatat en la *banlieue* francesa degradada d'habitatge social. Es tracta d'una situació molt diferent a la d'El Ejido, amb una inserció segregada sociofuncional i on esclata el conflicte quan aquest «ordre» es posat en qüestió (Martínez Veigas, 2001; Martín, 2002).



Equatorians al llit del Turia. Autor: F. Torres.

Una darrera reflexió fa referència als límits de la convivència pacífica però distant. La qüestió d'importància és la següent: si la urbanitat reservada i indiferent constitueix no ja la sociabilitat hegemònica sinó l'única sociabilitat comuna entre veïns autòctons i immigrants, no sembla que constitueixca una base sòlida per afrontar els reptes, els canvis i tensions que caracteritzen una ciutat multicultural com la València actual. ¿Aquest ciment comú és prou per a fer possible una ciutat cosmopolita que combine, de forma democràtica, diversitat i unitat? ¿La indiferència cortès pot sustentar els processos d'ajustament, negociació, readequament i canvi entre els diferents grups de veïns? Caldria avançar-ne, si més no, seriosos dubtes.

14 El tram està delimitat pel pont de Sant Josep i el de Serrans i té, en un costat el barri del Carme (Ciutat Vella) i a l'altre, els barris de Morvedre i la Trinitat, amb una alt índex de veïns immigrants i una notable presència d'equatorians. Aquest no és l'únic espai de concentració dels equatorians. Un fenomen semblant té lloc, tot i que amb menor intensitat, a les pistes esportives de l'avinguda de la Plata, on s'agrupen més els equatorians residents a Montolivet, Russafa i En Corts.

Els negatius espais etnificats

Als espais públics de València trobem una diversitat de situacions. Juntament amb la copresència i un ús comú dels espais, tenim espais públics més o menys etnificats, on es recreen àmbits de sociabilitat i d'identitat propis, que constitueixen una referència socioespacial per a uns col·lectius determinats. És el cas del Jardí del Túria per als equatorians, i la «zona de la Mesquita» o alguns carrers de Russafa per als magribins.

A principis de 2000, un tram agradable del Jardí del Túria, poc utilitzat pels veïns va començar a ser freqüentat per equatorians els caps de setmana.¹⁴ Grups familiars, adults, colles de joves, es reunien al Jardí del Túria per a jugar al futbol i al voleibol, passe-



Negocis ètnics al carrer Cuba. Autor: F. Torres.

jar, menjar i passar unes hores amb coneguts i compatriotes. Un any després, el jardí acollia entre quatre-centes i vuit-centes persones; es consolidaven alhora les parades de venda de menjar i beguda, s'organitzaven lligues de futbol i voleibol i la música equatoriana ressonava per tot l'espai. El «jardí dels equatorians», com va començar a ser conegut, els va permetre recrear els seus «diumenges familiars» que, a l'Equador, tenien als parcs públics un espai privilegiat.

A la tardor de 2002 el malestar d'alguns veïns era ja evident i la premsa se'n va fer ressò. Bàsicament, les queixes veïnals es poden agrupar en quatre blocs: els «equatorians ho ocupen tot i no deixen espai per a la resta»; «s'hi realitzen activitats prohibides o insalubres, com ara cuinar o vendre menjar i beguda sense cap control»; «tot això ocasiona brutícia i perjudica l'estat de conservació del parc»; per últim, s'hi apuntava una queixa genèrica d'inseguretat. Després de diverses reunions, sense cap acord, entre l'Ajuntament de València, la Federació d'Associacions de Veïns i l'associació equatoriana *Rumiñahui*, l'actuació municipal es va centrar a retirar les parades, requisar el menjar i la beguda i impedir les activitats no regulades. Aquesta actuació es va

realitzar amb crítiques per part dels equatorians però sense incidents notables. S'hi va deixar de cuinar, el nombre de parades de venda va disminuir de forma molt notable, i les parades es van fer més reduïdes. D'altra banda, l'associació *Rumiñahui* va traslladar les lligues de futbol a un altre tram del Jardí, al sud d'aquest, als camps de futbol de davant de les Torres de Serrans.¹⁵ Si bé al Jardí continuen anant molts equatorians, en va disminuir el nombre en relació amb el 2002. En la pràctica, tot plegat ha fet que el nombre total d'assistents es distribueixi per un espai més ample que l'inicial. El malestar veïnal va remetre i, si bé subsisteixen alguns comentaris crítics, no han transcendit més tensions d'importància.

Normalment, els fenòmens de concentració ètnica als espais públics solen valorar-se negativament com a expressió d'una escassa voluntat d'inserció del grup i d'una situació que dificulta la interrelació i facilita l'aparició de tensions i actituds de refús. Tanmateix, el cas del Jardí del Túria, una concentració ètnica que genera un ús exclusiu de l'espai, se'ns mostra com més complex.

Les tensions han estat moderades, el malestar del veïnat autòcton va quallar en comentaris reprovaloris i la intervenció de les associacions de veïns, i no s'hi van donar baralles que implicaren els diferents grups. Una part important del conflicte és de tipus simbòlic. La concentració d'equatorians i les dinàmiques que generà van modificar la significació simbòlica del jardí, que passà a ser el «parc dels equatorians». Els veïns es van sentir exclosos d'un jardí que utilitzaven ben poc però que consideraven propi. Dos anys més tard, aquest fet sembla més

¹⁵ Llopis i Moncusi (2004) han estudiat aquestes lligues que constitueixen, segons els autors, unes «pràctiques de reetnificació» i que generen un espai de sociabilitat específic.

acceptat, com si el temps i l'ajustament realitzat en l'ús de l'espai hagueren «normalitzat» la nova significació simbòlica d'aquest tram del Jardí del Túria.

D'altra banda, no sembla que es pugui atribuir als equatorians usuaris d'aquesta zona una voluntat d'inserció escassa. Ben al contrari, els equatorians i els llatinoamericans veïns de València se'ns mostren com usuaris molt competents dels diversos espais públics de la ciutat. Molts dels habituals del Jardí del Túria van també a uns altres jardins, a les platges i d'altres espais públics. Dit d'una altra forma, no sembla incompatible l'existència d'espais comuns, compartits amb la resta de veïns, i d'espais propis. Els uns i els altres no semblen respondre a una voluntat d'inserció diferent sinó a una diversitat de necessitats de sociabilitat per part dels nous veïns immigrants. Per un costat, han d'adaptar-se a la sociabilitat hegemònica que regula el tracte amb desconeguts, bàsica en qualsevol urbs. Alhora, tracten de modular eixa «urbanitat» a la seua presència amb fórmules diverses d'adaptació i canvi. Una altra necessitat, no menys important, fa referència a la recreació d'una sociabilitat pública pròpia, que els permeta estar entre els seus i en el seu ambient. Aquests tres tipus de necessitats es mostren a l'espai públic i requereixen, per a ser resoltes, una gestió distinta de la proximitat i la distància amb altres.

El Jardí del Túria constitueix un cas de concentració ètnica amb escasses conseqüències negatives, inscrit en una inserció urbana on predominen les situacions de copresència i convivència. Alguna cosa

semblant es pot dir de la «zona de la Mesquita», a l'avinguda de Catalunya, on al voltant d'aquesta han sorgit alguns locutoris, carnisseries *halal* i diversos restaurants.¹⁶ Tot això més la presència dels fidels, més nombrosa els divendres, ha modificat la significació dels carrers al voltant de la Mesquita, avui compartits pels veïns musulmans que hi acudeixen i els veïns d'aquest barri (més bé acomodats). El procés s'ha donat sense tensions i no es registren comentaris negatius entre el veïnat. El mateix podríem dir respecte als «carrers dels negres» al barri de Russafa. Els carrers Alcoi, Alacant i Sogorb, concentren els negocis senegalesos de venda a l'engròs i alguns locutoris, cosa que genera una freqüentació assídua, grups al carrer i una referència espacial per als veïns senegalesos de València. Aquests grups estan presents exclusivament en horari comercial i les queixes més grosses es centren pels cotxes aparcats en doble fila.

El barri de Russafa ens proporciona, ara, un contra-exemple. Al final del carrer Dènia, una part del carrer Cuba i el carrer Buenos Aires, es concentren els negocis magribins, un oratori musulmà i bona part dels veïns marroquins del barri. Aquests carrers registren, particularment a les vesprades, una animada presència de grups d'homes magribins. Els negocis i aquests grups constitueixen els dos elements característics que delimiten la «zona mora». En aquest cas, aquesta concentració etnificada ha suscitat no poques crítiques veïnals i tensions, tot i que aquestes semblen haver minvat als darrers dos anys. Més enllà dels prejudicis i els recels davant dels «moros»,

16 Es tracta de la mesquita més important de la ciutat, propietat del Centro Cultural Islámico de España qui la va construir sobre terrenys donats per l'Ajuntament de València. Aquesta mesquita, amb una acció social relativament àmplia, ha recollit immigrants i també una part notable de professionals musulmans instal·lats i un pes important dels conversos. Després de l'escissió patida en abril de 2004, el Centre Cultural Islàmic de València va deixar la mesquita i es va instal·lar al barri dels Orriols.

també existents, la tensió ha estat vinculada a la identificació, real o imaginària, d'alguns dels grups d'homes magribins amb l'augment de la inseguretat i la petita delinqüència (dedicada, per exemple, a la venda a la menuda d'haixix). Quan l'etnificació d'un espai es connota negativament —en termes de menys qualitat de vida i més inseguretat— les dinàmiques de refús hi afloren i poden esclatar tensions.

Tot i que no siga la situació a València, no està de més recordar que hi ha concentracions ètniques que expressen i comporten greus problemes. Es tracta de concentracions segregades marcades per les diferències culturals i/o fenotípiques, una identitat estigmatitzada i la desigualtat social. Només cal pensar en la situació dels ghettos negres d'algunes ciutats nord-americanes o algunes *banlieues* d'habitatge social que constitueixen els barris «problemàtics» de l'imaginari francès.

Reflexions finals

Si parlem de sociabilitat pública, el to dominant a València el constitueix la convivència pacífica però distant. Tot i que la interacció siga banal, aquest article destaca la importància d'aquest tipus d'urbanitat i els efectes de reconeixement i inclusió dels nous veïns que pot tenir a mitjà terme. La distància civilitzada pot aparèixer, segons Simmel, com a precondition de la comunicació ja que aporta seguretat i comoditat. Per altra part, sobre aquest quadre general, València ja té una sèrie d'espais etnificats que, en la seua immensa majoria, no apareixen com a problemàtics (la qual cosa no vol dir que no siguen *delicats*). No sembla que tinguem, col·lectivament, un mal punt de partida. Amb tot, el procés acaba de començar. Per a tancar l'article, assenyalaré alguns

interrogants, reflexions i línies de recerca amb la pretensió de consolidar els aspectes més positius de la situació actual i aprofundir la convivència.

Ens cal, en la meua opinió, repensar-nos algunes idees que conformen el «sentit comú» sobre la inserció urbana dels immigrants. Sovint, s'oposen les «problemàtiques» concentracions més o menys etnificades a una valoració a priori més positiva de la copresència als espais públics. Tanmateix, aquesta generalització no sembla respondre a la realitat. Ni qualsevol copresència genera una convivència tranquil·la i tolerant, ni qualsevol concentració ètnica comporta els problemes i els efectes negatius que se'ls assigna. La diversitat que es dona a la ciutat multicultural genera un marc complex de proximitat-distància que varia segons els protagonistes, el tipus d'espai en què ens trobem, les necessitats de sociabilitat a cobrir, el procés desigual d'ajust mutu i les dinàmiques socials que així es generen.

D'acord amb Rémy (1990), la ciutat cosmopolita requereix d'espais públics de diferents tipus: els uns, generals, compartits per tots, són llocs d'agregació i cohesió; els altres, específics, llocs de recreació de la sociabilitat pròpia de determinants grups i, per tant, de certa distància respecte a altres. Tots dos tenen lògiques distintes, no sempre coincidents. Delgado (2003) emfasitza «el dret a l'anonimat» dels immigrants als espais públics, que fonamenta en l'universalisme i la no ingerència en els assumptes dels altres. Alhora, la ciutat cosmopolita hauria de ser l'espai d'un altre dret, doncs com ens recorden Taylor (1994) i De Lucas (2003) l'individu modern està sostingut per la seua cultura. Igualment complementari al «dret a l'anonimat», una ciutat cosmopolita hauria d'establir el «dret a recrear l'espai propi» que podem

fonamentar en el dret a la diferència, la legitimitat del desenvolupament de la pròpia especificat i la necessitat de disposar dels recursos i eines, recreats i adaptats, que proporciona la cultura pròpia per a una inserció adequada. ¿Quines condicions socials fan més possible conjugar aquests dos drets i fer, en la mesura que es puga, una ciutat més acollidora?

Un i altre tipus d'espai el conformen la sociabilitat a la ciutat i els dos haurien de reajustar-se mútuament si es vol una ciutat diversa en tant que multicultural i alhora referent comú per tots els seus habitants. Els espais públics comuns seran més «acollidors» en la mesura en què integren com a usuaris habituals membres i grups familiars dels diferents col·lectius, «adaptant-se» a la seua presència (per exemple, que la resta de valencians deixem de considerar rellevant la presència de dones amb *hijab*). Per altra part, la recreació de la sociabilitat pròpia que constitueix l'espai etnificat ha d'adaptar-se al seu nou entorn, la qual cosa comporta la neutralització dels aspectes més conflictius i l'adopció d'una sèrie de pautes comunes amb la sociabilitat pública hegemònica.¹⁷ Per altra part, aquests espais no haurien de constituir espais segregats ni estigmatitzats com a llocs indesitjables, perillosos o a evitar. Això implica el grup de referència però també, i de forma significativa, la ciutat de recepció.

Una altra línia de reflexió fa referència a l'evolució de la convivència pacífica però distant. ¿S'hi afirmaran els seus trets més positius? Es consolidarà com l'únic tipus de convivència comuna entre els veïns dels diferents grups o bé, com assenyalava Simmel, ¿pot actuar com a precondition de una major comu-

niciació? Aprofundir la convivència pacífica però distant requereix de temps, nuclis familiars estables i un clima inclusiu i de tranquil·litat social. Avançar-ne en aquest sentit, implica també que vagen quallant dinàmiques socials d'afirmació d'interessos comuns com a veïns, pares de alumnes, treballadors i consumidors, entre veïns autòctons i immigrants. Els espais d'aquestes dinàmiques són la porta dels col·legis, els llocs de treball, les parades compartides d'autobús i la copresència al mercat, i on es va teixint la trama de relacions quotidianes. Abans ens referíem a la diversitat de relacions de sociabilitat que tenen lloc a la ciutat (veïnatge, laborals, d'usuaris d'espais i serveis, familiars...). El to general de la convivència és el resultat de les dinàmiques que operen en tots aquests espais i el tipus de relacions que consoliden. És un procés complex amb múltiples interrelacions. Si les relacions veïnals (d'escala) són roïnes, les relacions d'urbanitat al parc es carreguen de desconfiança i la porta del col·legi deixa de ser un possible espai de comunicació entre mares.

Un darrer apunt. Si es volen consolidar les tendències més positives de la nostra convivència, facilitar la conjugació dels diversos tipus d'espais públics i prevenir i limitar les tensions ens haurem de qüestionar sobre les condicions socials necessàries per a una bona inserció urbana. En aquest sentit, la possibilitat d'una convivència comuna i alhora plural també depèn d'una política d'integració a nivell local amb actuacions, entre altres, d'habitatge social i de suport, reforçament i adequació de serveis i centres públics (com els col·legis públics i els serveis socials).

17 El procés del «jardí dels equatorians» al riu Túria es pot llegir com una dinàmica d'acomodament que ha eliminat o reduït els aspectes més conflictius (parades de menjars, venda de begudes, nombre d'assistents). Aquest procés ha estat el resultat de les actituds, les pressions i les iniciatives dels diversos actors, des de diferents posicions de força i no tant d'acords explícits.

Bibliografía

- ALVAREZ DORRONSORO, I. i FUMANAL, D. (2000): «Ca n'Anglada. Una reflexió sobre l'emergència de la xenofòbia», *Veus Alternatives*, 13, pàgs. 4-7.
- ARAMBURU OTAZU, M. (2002): *Los otros y nosotros: imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- CASTAÑO MADROÑAL, A. (2000): *Informe 2000 sobre la Inmigración en Almería*, Sevilla, Junta d'Andalusia.
- CUCÓ i GINER, J. (2004): *Antropología urbana*, Barcelona, Ariel.
- DE LA HABA, J. i SANTAMARÍA, E. (2004): «De la distancia y la hospitalidad: consideraciones sobre la razón espacial», *Athenea Digital*, 5. <http://antalya.uab.es/athenea/num5/delahaba.pdf>.
- DE LUCAS, J. (2003): *Globalització i identitats. Claus polítiques i jurídiques*, Barcelona, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis.
- DELGADO RUIZ, M. (2003): «Anonimato y ciudadanía. Derecho a la indiferencia en contextos urbanos», Delgado Ruiz, M. (ed.), *Inmigración y cultura*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, pàgs. 9-21.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1997): «Cultures urbaines de la fin du siècle: la perspective anthropologique», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 153, pàgs. 381-392.
- GERMAIN, A. (coord.) (1995): *Cohabitation interethnique et vie de quartier*, Montréal, Collection Études et Recherches, Ministère des Affaires Internationales, de l'Immigration et des Communautés Culturelles du Québec.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- GIMÉNEZ ROMERO, C. (2005): «Convivencia, conceptualización y sugerencias para la praxis», *Puntos de Vista 1*, pàgs. 7-31. Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de Madrid.
- HANNERZ, U. (1993): *Exploración de la ciudad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- LLOPIS GOIG, R. i MONCUSI FERRÉ, A. (2004): *El fútbol como práctica de re-etnificación. Reflexiones sobre las ligas de fútbol de inmigrantes de la ciudad de Valencia*, Girona, IV Congreso sobre la Inmigración en España.
- MARTÍN DÍAZ, E. (2002): «El Ejido dos años después. Realidad, silencios y enseñanzas», De Lucas, J. i Torres Pérez, F. (eds.): *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa, pàgs. 74-96.
- MARTÍNEZ VEIGAS, U. (2001): *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Madrid, La Catarata.
- MONNET, N. (2002): *La formación del espacio público. Una mirada etnológica sobre el Casc Antic de Barcelona*, Madrid, La Catarata.
- REMY, J. (1990): «La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique», Basteneir, A. i Dassetto, F. (eds.): *Immigrations et nouveaux pluralismes. Una confrontation de sociétés*, Brusel·les, De Boeck-Wesmael, pàgs. 85-105.
- SIMMEL, G. (1988): *Sociologia II*, Barcelona, Edicions 62.
- (1999): «Las grandes ciudades y la vida intelectual», Urrutia, V., *Para comprender que es la ciudad. Teorías sociales*, Pamplona, Verbo Divino, pàgs. 89-96.
- SIMON, P. (1997): «Les usages socieaux de la rue dans un quartier cosmopolite», *Espaces et sociétés*, pàgs. 90-91 i 43-68.
- STROHMAYER, H., CARRASQUILLA CORAL, C., CASTELLANOS ORTEGA, M.L., GARCÍA BORREGO, I. i PEDREÑO CÁNOVAS, A. (2004): *Las territorializaciones de los inmigrantes: de la segregación espacial y el trazado de fronteras al derecho a la producción social del espacio*, Girona, IV Congreso sobre la Inmigración en España.
- TAYLOR, Ch. (1994): *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, París, Flammarion.
- TOUBON, J. C. i MESSAMAH, K. (1990): *Centralité immigrée. Le quartier de la Goutte d'Or*. París, L'Harmattan-CIEMI.
- TORRES PÉREZ, F. (2005): *Àmbit urbà, sociabilitat i inserció social dels immigrants. El cas de Russafa (València)*, Tesi doctoral. Universitat de València.
- (2006): «La inserción urbana de los inmigrantes y su participación en la ciudad», Simó i Torres (eds): *La participación de los inmigrantes en el ámbito local*, València, Tirant lo Blanch.
- WIEVIORKA, M. (1994): «La gran mutación: precondiciones del auge racista en Francia», Conteras, J. (comp.): *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Madrid, Talasa, pàgs. 57-80.
- (1997): «Culture, société et démocratie», Wieviorka, M. (dir.): *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, París, La Découverte, pàgs. 11-60.

EL MESTIZAJE COMO CONVIVENCIA DE LO EXÓTICO Y LO COTIDIANO

CAROLINA RUIZ LEÓN*

Tomando como punto de partida la exposición “Universo Mestizo”¹, el artículo plantea una reflexión sobre el fenómeno del mestizaje cultural en la actualidad a partir de tres preguntas: ¿Qué lo hace posible?, ¿Cómo se manifiesta? y ¿Cuáles son las dificultades? Las respuestas que se apuntan para cada una de estas cuestiones surgen del análisis de los testimonios de los ciento cincuenta extranjeros residentes en la Comunidad de Madrid que protagonizan la exposición.

Palabras clave: exótico, extranjero, mestizaje, cultura.

Using as a reference the exhibition “Universo Mestizo”, the article aims to thoughtfully point out cultural mixing currently present in Spain. Three main questions are laid: What makes this cultural mixing possible? How is it manifested? Which are the difficulties? Answers given for each question are taken from the testimonies of a hundred and fifty foreigners living in the Comunidad de Madrid.

Key words: exotic, foreigner, mixing, culture.

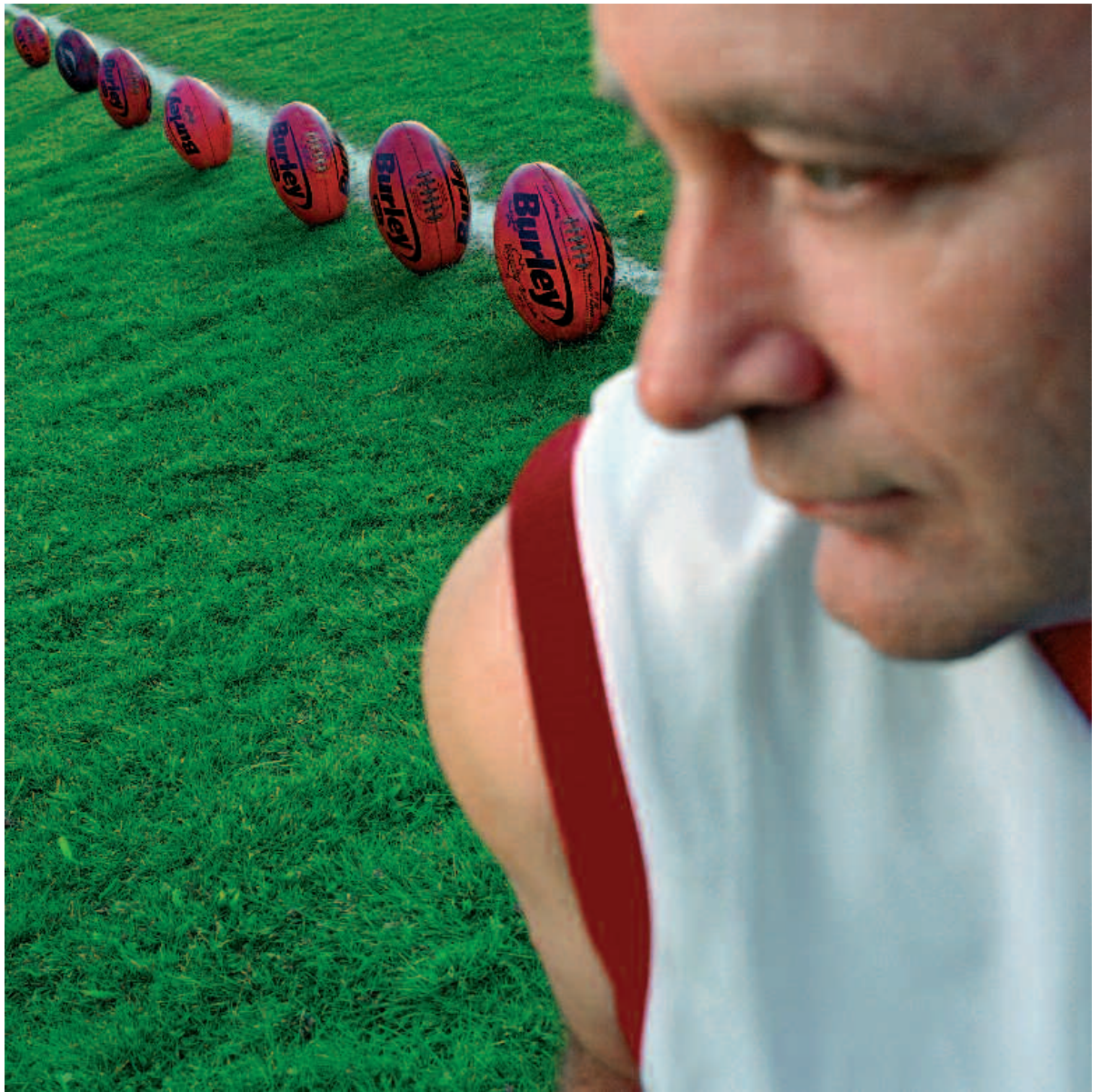
Introducción

A priori la idea de *lo exótico cotidiano* parece contradictoria. Si, desde el punto de vista cultural, lo exótico es aquello que es otro, diferente, lejano, por contraposición a lo cotidiano, como aquello que es uno, igual, cercano, ¿Cómo puede haber diferencia en la identidad? ¿Cómo puede darse la presencia de lo otro en el ámbito propio de lo uno? En definitiva, ¿Cómo puede lo exótico introducirse en lo cotidiano?

La presencia de lo exótico en la cotidianidad reviste múltiples formas y una de ellas sería la que se plantea en la exposición “Universo Mestizo”. Esta muestra constituye una aproximación al hecho de la convivencia entre personas de culturas diferentes en un mismo territorio. En este caso se trata de la superficie de la Comunidad de Madrid, donde encontramos representantes de ciento cincuenta nacionalidades diferentes viviendo entre la población autóctona. A través de testimonios escritos, fotográficos y audiovisuales, nos acercamos a la vida de cada uno de los ciento cincuenta extranjeros que se hallan, de forma más o menos definitiva, residen-

* Museu Valencià d’Etnologia; C/ Corona, 36; 46003 Valencia. carolina.ruiz@dva.gva.es

1 La exposición “Universo Mestizo”, comisariada por Lola Delgado y Daniel Lozano y producida por Lunweg Editores se puede ver en el Museu Valencià d’Etnologia hasta el 28 de enero de 2007.



"Me vine aquí seis meses y me quedé. Pensé que había encontrado a la mujer de mi vida" (AUSTRALIA). Foto Francis Tsang

do en Madrid y sus alrededores. Esta fórmula nos permite adentrarnos en lo exótico de dos formas diferentes: por una parte, descubriendo, desde la cultura autóctona, lo exótico referido a esas otras culturas con las que entramos en contacto por unos

instantes (lo exótico *para mí*); por otra parte, poniéndonos en el lugar de cada uno de los protagonistas, participando de su visión de lo exótico referida a lo propio del territorio en el que residen actualmente (lo exótico *para el otro*).

La gente me miraba por la calle, me veían como una persona muy exótica. Pero era yo quien estaba impresionado por el exotismo de un país tan distinto para mí (TAIWÁN)²

A partir de este doble acercamiento concluimos que el extranjero -el que se halla fuera de su territorio- es tan exótico para el autóctono -para el que se encuentra en su territorio de origen- como el autóctono lo es para el extranjero. Dicho de otra manera, lo exótico es tanto lo exótico *para mí*, es decir lo otro visto desde mi cotidianidad, como lo exótico *para el otro*, es decir lo mío visto desde su cotidianidad. Por ello, lo exótico no es una cualidad intrínseca, no es *en sí* sino *para mí*, sea yo el extranjero o el autóctono.

Las ciento cincuenta nacionalidades de la exposición son extranjeras *en Madrid*, pero este fenómeno de convivencia cultural se produce en muchas otras ciudades del mundo por lo que cada vez, en cada lugar, unos son los extranjeros y otros los autóctonos (Todorov, 1988: 14) aunque ambos son siempre a la vez exóticos y cotidianos, exóticos *para el otro* y cotidianos *para sí*.

Mestizaje

La exposición “Universo Mestizo”, en tanto que investigación sobre la mezcla de culturas que se da en un mismo tiempo y en un mismo espacio, es la narración de ciento cincuenta historias de interacción entre lo exótico y lo cotidiano. Así, este cruce de culturas, este mestizaje donde cada uno abre la puerta de su cotidianidad al otro, se da de distintas formas y en distintos grados, encarnados por cada uno de los protagonistas. A partir de este muestrario

de posibilidades, basadas todas en una circunstancia común como es la de “ser extranjero en Madrid”, se plantea aquí una reflexión sobre el mestizaje en la actualidad a través de tres preguntas: ¿Qué lo hace posible?, ¿Cómo se manifiesta? y ¿Cuáles son las dificultades? Es importante aclarar que el marco en el que se formulan estas cuestiones no es otro que el de la propia exposición, es decir el marco individual del sujeto, en tanto que sujeto cultural.

La pregunta *¿Qué hace posible el mestizaje?* se plantea a partir de la idea de que la emigración es un desplazamiento físico que supone un alejamiento de la propia cultura a la vez que un acercamiento a una cultura diferente. Por ello, lo que vamos a tratar aquí son las razones por las cuales los protagonistas de la exposición se han convertido en emigrantes y han elegido como destino España, y en concreto Madrid.

Dentro de la lógica del mestizaje, la primera razón es el amor entendido como la plena aceptación del otro, de alguien que pertenece a otra cultura. Las uniones exogámicas constituyen la forma máxima de interacción cultural entre dos personas y llevan a éstas a hacer extensiva su aceptación al resto de miembros de la otra cultura, de la forma más rápida y efectiva (Gil Calvo, 2005).

Me vine aquí seis meses y me quedé. Pensé que había encontrado a la mujer de mi vida (AUSTRALIA)

En Londres [...] conocí a mi marido, Manuel. Dos años más tarde estábamos en Madrid (ESLOVENIA)

Entre los protagonistas de la muestra descubrimos varias formas de alianzas amorosas mestizas combina-

² Las citas en primera persona corresponden a los testimonios de los protagonistas de la exposición y están recogidos en el catálogo de la misma. Aquí se indica entre paréntesis el país de origen de cada persona.

das con el territorio de referencia (Madrid): por un lado hay uniones entre extranjeros y autóctonos; por otro lado hay uniones previas entre extranjeros de culturas diferentes, donde uno ha seguido al otro por amor hasta Madrid; y por otro hay uniones entre extranjeros de culturas diferentes, fraguadas en Madrid.

Mi novia cubana se vino a España y yo con ella (CHILE)

Acaba de conocer a un guineano. Ahora se siente mucho menos sola (UGANDA)

Más allá del amor, encontramos otra poderosa razón que lleva al mestizaje como es la búsqueda de una vida mejor fuera del país de origen. Bajo esta expresión conviven todo tipo de motivaciones y de situaciones -algunas de ellas dramáticas- que, sin embargo, responden siempre a un misma convicción: "ir donde uno cree que va a estar mejor" (ISRAEL).

Allí era infeliz. Ahora vivo mejor, quiero tener aquí mi propia familia, la que allí no tuve (CAMBOYA)

Estudié un año en la universidad, para eso había venido (GABÓN)

Vine huyendo de él [su marido] y para sacar adelante a mis tres hijos (PARAGUAY)

Ese impulso que hace moverse a hombres y mujeres llevaría implícito una receptividad hacia la alteridad (Todorov, 1988: 13), aunque no siempre de manera consciente o prioritaria. Así, se podría decir que quien piensa que en el seno de una cultura diferente puede hallar una situación vital más satisfactoria, más allá de la inmediatez por dejar atrás una circunstancia dramática en muchos casos, tendría una predisposición positiva hacia la idea de mestizaje, de interacción cultural.

La siguiente razón, directamente ligada a la anterior, es la referida a las condiciones del país de destino. En efecto, siguiendo el presupuesto del cruce de culturas, si el movimiento de ir hacia el otro se da en primer lugar por parte del extranjero, del que llega, en segundo lugar ese movimiento tiene que darse por parte del autóctono, del que recibe.

Me sentí abrazada por Madrid desde el primer día (HAÍTI)

Madrid me integró y todo lo que me dio fue el afecto de su gente, españoles y emigrantes (ARGENTINA)

Aquí sí te devuelven las sonrisas (CROACIA)

Entrando al detalle de estas condiciones, encontramos comentarios que versan de forma general sobre la idiosincrasia de la población autóctona y las condiciones de vida en Madrid, pero con matices que llegan a ser muy diferentes. Así, por un lado se resaltan las similitudes con el país de origen como valor positivo y por otro son las diferencias las que constituyen el punto de interés.

Mi padre nos dijo que nos mandaba a España porque era como un país árabe (SOMALIA)

El resto de mi vida viviré aquí, si es que España no se vuelve muy europea (SUECIA)

De igual manera, por una parte se habla de la dificultad para entablar relaciones con el otro y por otra se resalta la facilidad de este hecho.

Aquí cuesta relacionarse, pero me gusta que la gente pase (CHIPRE)

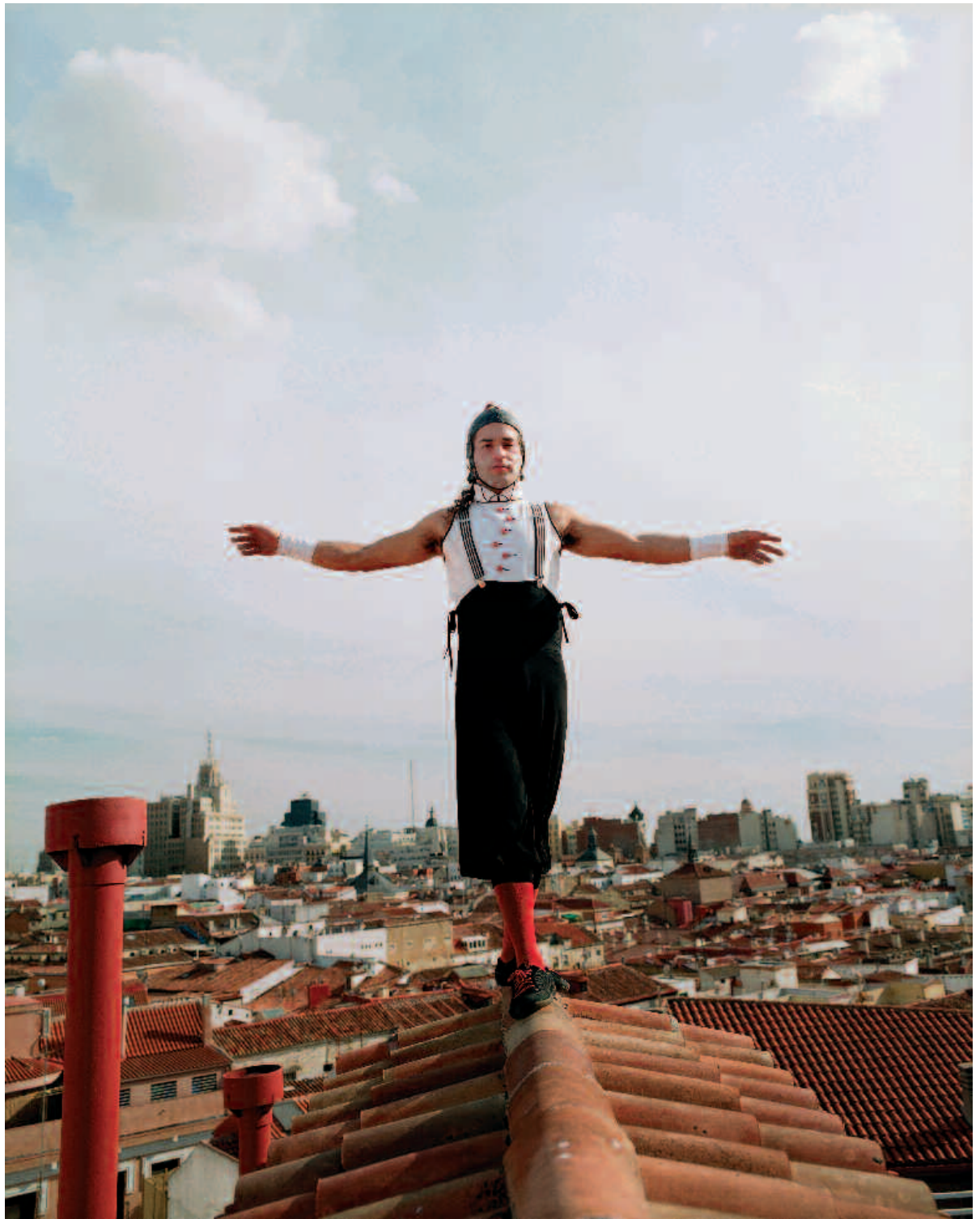
La gente aquí es abierta y solidaria, pero detesto la falta de civismo (ISLAS MAURICIO)



"Madrid me integró y todo lo que me dio fue el afecto de su gente, españoles y emigrantes" (ARGENTINA). Foto Alfredo Cáliz

Otra de las razones que han llevado a algunos de los protagonistas de esta exposición a encontrarse con el otro ha sido el desapego por la patria. Desde el rechazo más directo hacia la patria, pasando por la indiferencia por una tierra de la

que se lleva mucho tiempo alejado, hasta la convicción de que sus raíces no están ligadas al territorio que los vio nacer y crecer, estos testimonios reflejan un escaso grado de vinculación al territorio de origen.



“Quiero seguir viajando por todo el mundo, mi vida no está en un solo lugar” (CHILE). Foto Jesús Uberta

Los recuerdos que tengo de Islandia se resumen en frío horrendo, viento, hielo y lluvia. Yo no quería vivir allí (ISLANDIA)

No respondo ni a una nacionalidad ni a una bandera, mis raíces se van haciendo (ARGENTINA)

Esta actitud despreñada es un factor importante -aunque no decisivo- ya no tanto a la hora de salir del propio país, sino a la de sentirse bien fuera de él y abrirse a la alteridad. La curiosidad por otras culturas, unida al espíritu nómada o a una cierta idea de libertad, se suman a menudo a ese desapego por la patria, aunque en otras ocasiones rivalizan con la nostalgia por las raíces.

Quiero seguir viajando por todo el mundo, mi vida no está en un solo lugar (CHILE)

Los nómadas kirguizos somos conquistadores, buscamos mejores pastos para ser felices (KIRGUIZISTÁN)

Echo de menos Trinidad, pero me apasiona conocer nuevas culturas (TRINIDAD Y TOBAGO)

Otra razón, relacionada con la anterior, sería la tradición de salir del país y la existencia de familias y amigos ya instalados en el lugar de destino. Para algunos de los protagonistas existe una familiaridad con el hecho de la salida del país de origen que va más allá del caso particular y conecta con una costumbre asentada a nivel nacional. Así, como ciudadanos de sus respectivos países forman parte de una tradición de traspaso de las fronteras que tiene causas tan diferentes como el turismo o la emigración económica.

En mi país es típico viajar de joven para conocer el mundo (AUSTRALIA)

Todo el mundo cuando crecía se marchaba a Europa. Yo lo veía desde niño (MAURITANIA)

Soy un emigrante profesional. Mis abuelos, padres, yo... Cuántas generaciones de emigrantes (ISRAEL)

En este sentido, la existencia en el país de destino de personas allegadas, pero también de compatriotas dispuestos a ayudar a los recién llegados resulta, a menudo, un factor decisivo a la hora de elegir destino.

Quería cambiar. Mi hermana vivía aquí con su marido cuando me propuso venir (UGANDA)

Un amigo indio me había hablado muy bien del país y aquí conocía a gente que me podía echar una mano (SRI LANKA)

Me paso los días en el aeropuerto recogiendo a gente de mi país que llega sin ayuda de nadie. Tenemos que ayudar a los que vienen en las mismas condiciones en las que nosotros llegamos un día (MAURITANIA)

La última razón que apuntaremos aquí es seguramente la más dramática junto con la de la pobreza extrema. Se trata de la salida forzosa de la patria por motivos políticos y bélicos. Si las demás razones se planteaban como opciones personales tomadas libremente, esta es anterior a todas porque apunta directamente a la lucha por la vida y la libertad.

La guerra civil de Ruanda es una catástrofe. Nunca se me borrarán las imágenes sangrientas, las muertes a machetazos. Mi padre supo que nos iban a deportar en 1961. Cruzamos la frontera [...] (RUANDA)

Pertenecía a un partido político y era perseguido. Mi vida estaba en peligro constante (IRÁN)



“Soy una madrileña de China. Y estoy orgullosa de las dos” (CHINA). Foto Juan Ramón Puyol

Cuando salí de la cárcel decidimos marcharnos del país, pero no a un lugar de habla rusa porque podrían perseguirnos (AZERBAIYÁN)

Por otra parte, la pregunta *¿Cómo se manifiesta el mestizaje?* recoge las pruebas más visibles de ese cruce de culturas que se produce entre los protagonistas de la exposición -extranjeros en Madrid- y la población autóctona, entre ciento cincuenta nacionalidades y una nacionalidad, entre lo exótico y lo cotidiano tal y como lo hemos definido previamente.

Buscando el paralelismo con el desarrollo de la primera pregunta, donde el amor figuraba como la máxima forma de aceptación del otro, la primera prueba del mestizaje también se refiere al amor. Se trata por una parte de los hijos nacidos de parejas exogámicas y por otra de los hijos nacidos en el seno de una cultura y adoptados por padres de otra cultura. En ambos casos hablaríamos de personas mestizas porque participan de dos culturas, aunque de forma diferente.



Mis padres, palestino y española, se conocieron aquí (KUWAIT)

Yo tengo un pie aquí y otro allá desde 1991. Me casé con Yolanda, tengo una hija...(EL SALVADOR)

Los padres biológicos de la pequeña etíope murieron de hambre en Addis Abeba (Paula Eyayu Tebar, ETIOPÍA)³

El día que fue a recogerlo, Víctor la estaba esperando en la puerta del orfanato. Se agarró a sus

piernas con todas sus fuerzas (Víctor Carretero, NEPAL)

Directamente relacionada con la anterior, la siguiente prueba es la de la convivencia y asimilación de creencias y costumbres. Tanto los extranjeros como los autóctonos descubren al otro con sus particularidades culturales y el mestizaje se produce

³ Las citas en tercera persona corresponden al narrador de las historias de los protagonistas de la exposición y están recogidas en el catálogo de la misma.

cuando unos y otros hacen tuyas creencias y costumbres que antes no lo eran. Lo exótico pasa a ser cotidiano cuando lo aceptamos y lo incluimos en nuestro repertorio cultural. Esta interacción afecta a todos los aspectos de la vida y se produce en grados diferentes en función de la compatibilidad con lo propio o de la predisposición al cambio, e incluso a cierta renuncia en algunos casos.

Yo bebo cerveza y pacharán, pero no como jamón serrano (KAZAJSTÁN)

La acupuntura ya no es exótica. Antes sólo acudían a mí cuando los medicamentos no funcionaban. Ahora vienen sin miedo y con confianza (COREA DEL SUR)

Quiero que mi hijo tenga cultura española, pero que sepa de donde vienen sus padres (SIERRA LEONA)

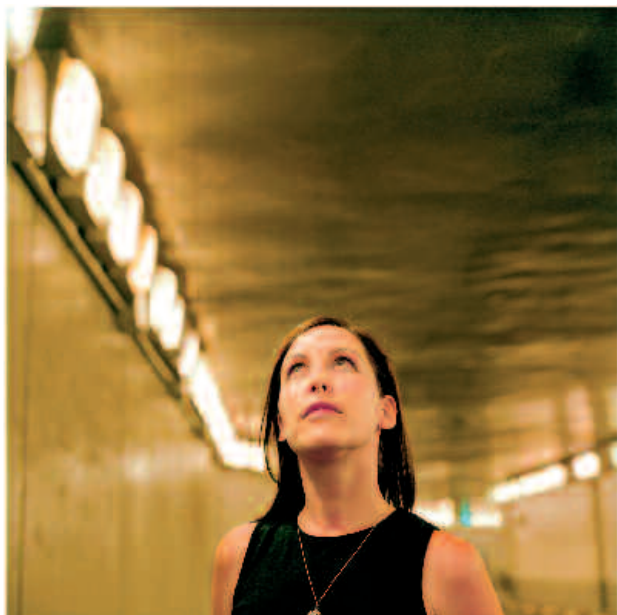
Sin embargo, esta convivencia mestiza no se da de forma automática ni está exenta de dificultades como veremos en el desarrollo de la última pregunta.

Otra prueba del cruce de culturas es el desarrollo de un fuerte sentimiento de pertenencia al lugar de destino. Aunque ésta sea una manifestación menos visible, muchos de los protagonistas de la exposición demuestran, a través de sus palabras, haber desarrollado un fuerte vínculo sentimental con el nuevo territorio en el que viven, hasta el punto de considerarlo su hogar.

Voy mucho a mi país, mucho, pero estando allí algo me tira para aquí (LIBANO) [Lleva su país en el corazón] pero también soy español (LIBIA)

Soy una madrileña de China. Y estoy orgullosa de las dos (CHINA)

Yo ahora soy una coreana de España. Y Leganés es mi segundo pueblo. Y mi hogar (COREA DEL SUR)

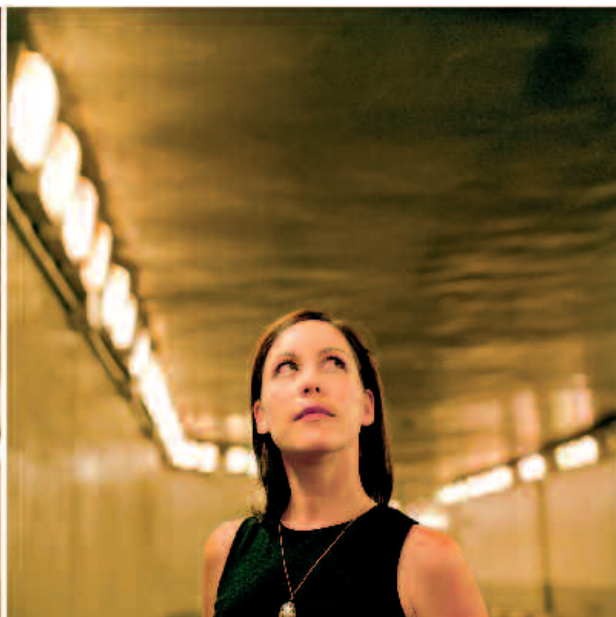
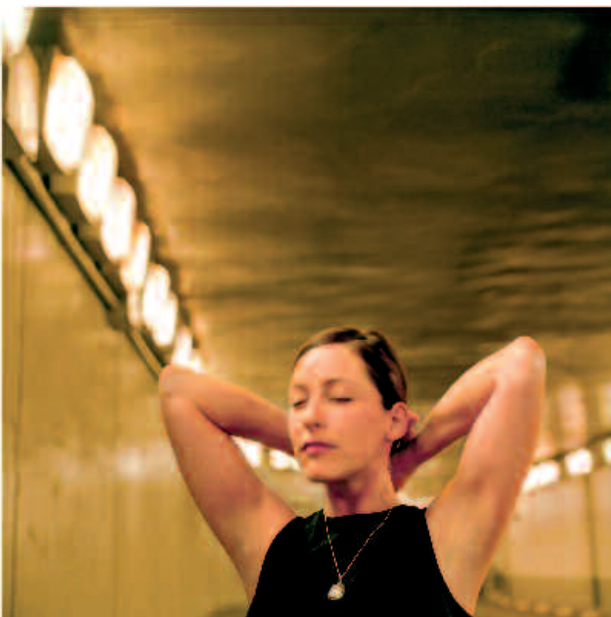


Aunque el sentimiento más frecuente es el de tener dos patrias, la de origen y la de adopción, hay algunas personas que se sienten más ligadas al país de destino que al suyo propio.

Año más Madrid en Eslovaquia que mi país en España. Esta es mi casa (ESLOVAQUIA)

Me siento más español que de ningún otro lugar (CABO VERDE)

La última prueba del mestizaje que encontramos en la exposición se refiere a la modificación del entorno urbano por parte de las culturas extranjeras. La presencia creciente de otras culturas en un territorio produce una modificación de su fisonomía, configurando un nuevo paisaje urbano y humano. Las ciudades se llenan de comercios extranjeros, las calles de rostros de todas las nacionalidades y la vida cotidiana de empresarios, camareros, bomberos, actores, taxistas, albañiles, músicos, estudiantes, indigen-



“Añoro más Madrid en Eslovaquia que mi país en España. Esta es mi casa” (ESLOVAQUIA). Foto Francis Tsang

tes, médicos, profesores, etc., hombres y mujeres que antes eran autóctonos y ahora son de todos los países.

Marianne es la peluquera de un local africano de Moncloa (BURKINA FASO)³

Decenas de ojos nos apuntan desde un autobús interurbano. Son ojos latinos, asiáticos, africanos.

[En Fresnedillas de la Oliva] un colombiano tiene un locutorio; ecuatorianos y marroquíes son albañiles; un inglés es carpintero; un matrimonio ucraniano guarda una finca; una francesa es bibliotecaria y un alemán, artesano.

De espaldas al patio de butacas [...] Afton Beattie preside la marea roja. De ella, productora adjunta, dependen miles de detalles (CANADÁ)

Por último, la pregunta *¿Cuáles son las dificultades?* recoge los principales problemas apuntados por los protagonistas de la exposición, que se derivan del hecho del mestizaje en tanto que convivencia de lo diferente y construcción de una nueva vida fuera del país de origen.

El primer problema es precisamente lo que define el mestizaje, es decir, la diferencia de etnias, lenguas, creencias y costumbres. El encuentro cultural que se produce entre el extranjero y el autóctono es en un primer momento y de forma general un choque entre personas con una apariencia física, unas creencias, unas tradiciones, unas costumbres y un idioma (salvo excepciones) que no son los mismos.

De España hay algunas cosas que no entiendo (TRINIDAD Y TOBAGO)

(...) el impacto mayor, que nadie hablaba inglés (UGANDA)

Es muy difícil la vida aquí si no sabes el idioma (TRINIDAD Y TOBAGO)

Me asombró el poco respeto a los mayores. En mi clase se reían de mí cuando me levantaba para saludar al profesor (REPÚBLICA SUDAFRICANA)

Tras la sorpresa inicial de ese tropezar con la alteridad, tanto por parte del extranjero como del autóctono se inicia un proceso de acomodación que es el que permite la convivencia efectiva, la comuni-



"Me asombró el poco respeto a los mayores. En mi clase se reían de mí cuando me levantaba para saludar al profesor" (REPÚBLICA SUDAFRICANA). Foto Jesús Ubera

cación intercultural, el *vivir con*. En la pregunta anterior sobre los síntomas del mestizaje, hablábamos de las pruebas directas de la fusión cultural apuntando ya su variabilidad, en función de la compatibilidad con lo propio y de la predisposición al cambio. En efecto, esta acomodación es compleja y variable, dentro del plano individual en el que se ha planteado este análisis. Pero precisamente hablamos de acomodación porque entendemos que no se trata de un cambio radical ni de un abandono de lo propio, sino de un proceso de flexibilización que permite crear un espacio para lo otro dentro de lo propio.

La cultura religiosa fue lo más complicado. Se decían tantas mentiras sobre nuestra religión... (JORDANIA)

Lo más complicado para mí fue saber cómo comunicarme con un no musulmán e intentar hacerlo con mucha racionalidad (EGIPTO)

El siguiente problema es el de los prejuicios, la insensibilidad y el rechazo frente a la diferencia, y deriva directamente del anterior. El descubrimiento del otro es la toma de conciencia de la diferencia y a la vez la afirmación de la identidad. Al entrar en contacto con otra cultura, detectamos las diferencias con respecto a la nuestra y nos posicionamos frente a ellas. Siguiendo a Todorov (Todorov, 1988: 23) podríamos decir que existen dos actitudes básicas frente a lo extranjero como son la atracción y el rechazo, y que esta última representa "el encierro en uno mismo" y la comodidad de una posición que no



"Viví en albergues, vendí cinturones por las calles, me vestí con la ropa que me daban en la iglesia..." (VIETNAM). Foto Alfredo Cáliz

requiere un "esfuerzo consciente" ni "implica un deber ser distinto del mero ser".

Hay más envidia de la que te imaginas (IRAK)
Es duro encontrar trabajo con mi cara
(KIRGUIZISTÁN)

Los españoles no se dan cuenta, pero muchos extranjeros vivimos en un mundo de bestias con piel humana (IRAK / SIRIA)
Algunos niños de la escuela destrozaron mi adolescencia. Me escupían, me pegaban... Me alisé mi pelo afro, pero no era eso lo que les molestaba

ba. Era mi color. He vuelto a verles. Hoy muchos son cabezas rapadas (SOMALIA)

Otro problema diferente es el de las dificultades legales y laborales derivadas del hecho de la inmigración. Por una parte está la problemática específica de la obtención del permiso de residencia y de la nacionalidad.

Madrid es nuestra segunda oportunidad, pero necesitamos los papeles (CHAD / REPÚBLICA CENTRO AFRICANA)

Lo peor que he vivido ha sido arreglar mis papeles en España. Te ponen una trampa tras otra. Es un infierno (VENEZUELA)

No tuve permiso de residencia hasta quince años después de mi llegada: el papeleo era demasiado caro (REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DEL CONGO)

Por otra parte encontramos la dificultad de conseguir un trabajo con unas condiciones dignas y acordes con las expectativas de cada cual. Este es un tema complejo donde el factor económico tiene un peso importante entre los protagonistas de la exposición, aunque no siempre es así.

Viví en albergues, vendí cinturones por las calles, me vestí con la ropa que me daban en la iglesia... (VIETNAM)

Mi primer trabajo fue como esclavo en una obra, como está Vladimir, como están todos (MOZAMBIQUE)

No todos venimos por motivos económicos. Muchos lo hacemos para enriquecer el país y no nos ayudan (YUGOSLAVIA)

Si estos tres primeros problemas se refieren a la convivencia de lo diferente y atañen tanto a extranjeros como a autóctonos, los tres siguientes están

vinculados a la construcción de una nueva vida fuera del país de origen y conciernen únicamente a los extranjeros, porque remiten a lo que se deja atrás al emigrar.

En este sentido, un problema destacado es el de la separación de los familiares y amigos. Salir del país significa renunciar a los seres queridos que se quedan. Muchos de los protagonistas de la exposición han sacrificado esta parte de su vida en favor de otra.

Para eso estoy aquí, luchando por mi sueño, dejando atrás mi familia, mi adolescencia, mis amigos (MÉXICO)

Me causó una gran pena marcharme de Bangladesh, dejar a todos mis hermanos (BANGLADESH)

En Navidad, Cruz Roja me regaló una tarjeta de tres minutos y por primera vez llamé a mi familia (VIETNAM)

Otro problema es el del fuerte sentimiento de arraigo a la patria. Si, como veíamos anteriormente, el desapego por la patria era una razón para abrirse a una nueva vida mestiza, ahora encontramos aquí la idea opuesta. En efecto, algunos protagonistas de esta exposición atestiguan tal apego por su patria, que el encontrarse fuera de su país les produce un malestar que va más allá de la nostalgia y dificulta la apertura a una nueva cultura.

Mi país siempre me ha fascinado y jamás lo cambiaría por otro (ARABIA SAUDÍ)

Soy un amante de Estambul, haberme ido es una herida que tengo (TURQUÍA)

Nosotros nos quedamos. Fue traumático. Mi madre enfermó. No se adaptaba (JAPÓN)



"Mi primer trabajo fue como esclavo en una obra, como está Vladimir, como están todos" (MOZAMBIQUE). Foto Alfredo Cáliz

El último problema que quisiéramos señalar es el del deseo de regresar a la patria en el ocaso de la vida. En este caso no hablaríamos de una dificultad al mismo nivel que las otras puesto que se circunscribe a un periodo muy concreto y en el cual la trayectoria

vital ya se ha fraguado. Independientemente de cómo haya resultado la experiencia mestiza y de la vida que se haya construido en el territorio de adopción, algunas personas manifiestan un claro deseo de cerrar su ciclo vital en el mismo lugar en el que lo iniciaron.

Sé que un día volveré allí, a mi ciudad, nunca a la capital. Viviré tranquila, entre mis plantas (TALLANDIA)

Quiero hacerme viejo a la orilla del lago Atitlán, en mi Guatemala (GUATEMALA)

A Angola volveré para morir, porque creo que aquí hasta muerto sientes frío (ANGOLA)

Conclusiones

A través de estas tres preguntas y sobre la base de los testimonios de la exposición "Universo Mestizo", hemos planteado un acercamiento al fenómeno del mestizaje entendido como interacción de lo exótico y lo cotidiano⁴. Este mestizaje que se da en las sociedades actuales es un proceso de multiculturalidad resultante de la inmigración (Zapata-Barrero, 2004:10). De ahí el interés en indagar las motivaciones, manifestaciones y dificultades del mismo desde el punto de vista del inmigrante, del extranjero, del que se aleja de su cultura para construir una nueva vida en el seno de otra cultura.

En esta indagación hemos descubierto que las razones que llevan a las personas a salir de sus países van desde el amor -como motivación estrictamente personal y enteramente libre- hasta la huida por causa de guerra -como razón de fuerza mayor-, en un doble movimiento donde a veces pesa más el dejar atrás una situación insatisfactoria y otras el salir al encuentro de una situación anhelada. Igualmente constatamos que las pruebas del cruce de culturas mantienen cierto paralelismo con las razones de salida. Así, existe una relación entre las condiciones de acogida del país de destino y el

desarrollo de un sentimiento de pertenencia a ese lugar, o entre la formación de parejas heterosexuales exogámicas y el nacimiento de hijos mestizos. Finalmente entre las dificultades que plantea el mestizaje, hemos visto que el mayor escollo, desde el punto de vista de la convivencia de lo diferente, es el rechazo basado en los prejuicios, y la mayor resistencia, desde la perspectiva del abandono de la patria, es la separación de la familia.

Más allá del análisis de la interacción de lo exótico y lo cotidiano a escala individual como se ha planteado aquí, queda la vertiente social, política y económica de la multiculturalidad, en pleno debate en nuestro días. Sin pretender adentrarnos en estos aspectos tan complejos, simplemente quisiéramos concluir, siguiendo a Gallisot, Kilani y Rivera (Gallisot, Kilani y Rivera, 2000: 5), con la necesidad de repensar toda la cadena de nociones implicadas en este debate empezando por el concepto mismo de cultura unido al de identidad. Así, frente a la ilusión culturalista de un corpus estable y cerrado sobre sí mismo, estos autores plantean la cultura como algo vivo que se nutre y se reconfigura constantemente por la interacción con lo extranjero.

Bibliografía

- GALLISOT, R. , KILANI, M. Y RIVERA, A. (2000): *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Payot Lausanne, 294 p.
- GIL CALVO, E. (2005): "El síndrome de Romeo y Julieta", *El País*, 24 de octubre, 13-14
- TODOROV, T. y al. (1986): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar Universidad, Madrid, 322 p.
- UNIVERSO MESTIZO (2005): *Catálogo de exposición*, Lunweg, Madrid, 271 p.
- ZAPATA-BARRERO, R. (2004): *Multiculturalidad e inmigración*, Síntesis, Madrid, 287 p.

⁴ La selección de las citas correspondientes a los testimonios y su articulación por temas ha sido realizada conjuntamente por la autora del artículo y Carmen Marín Martínez.

EL LEVANTE FESTERO I LA REINVENCIÓ DELS ESTEREOTIPS SOBRE ELS VALENCIANS. COM ENS VEUEN D'EXÒTICS

RAFAEL COMPANY*

Probablement, i sense deixar de ser considerats per molts el *Levante feliz*, els valencians seriem actualment percebuts com el *Levante que hace feliz*. Un territori —in Spain— impregnat d'exòtics components festius a major glòria dels autòctons i els turistes, *erasmus* i nous residents. Tot això en un món definit per les comunicacions fluides i l'omnipresència de la publicitat (blanca o declaradament pagada), dels webs i dels altres instruments d'internet, que permeten la ràpida difusió de l'estereotip fins als llocs més llunyans.

Paraules clau: estereotip, festes, turisme, imatge, *media*, internet, globalització

More than the well settle topic of *Levante Feliz* (Happy Levant), Valencia and valencian society could nowadays be perceived as the *Levante que Hace Feliz* (The Levant that leds to happiness). A territory full of exotic *fiestas* for the enjoyment of locals, turists, Erasmus students and new residents in general. All inside the framework of a world deeply influenciaded by publicity, web sites and internet tools, that allow the easy widesread of stereotypes even to the very "far away" places.

Key words: Stereotype, *fiestas*, turism, image, media, interned, globalization

0. Presentació

El 1990, un acurat analista de la societat valenciana, Antoni Ariño, publicava un text la lectura del qual crec que és encara escaient:

En un curioso libro, titulado *El carácter del genio valenciano*, Vicente Franco afirmaba a finales del siglo XVIII que «los valencianos son festivos, alegres, liberales, de claro ingenio... y amigos del regalo». El estereotipo se ha repetido después hasta la saciedad, exaltando la imagen de una tierra amable, sensual, fértil y placentera. El desarrollo esplendoroso y barroquizante que experimentaron las Fallas a lo largo del presente siglo dio alas al tópico y lo confirmó *a posteriori*. Más aún, la fiesta fallera, apropiándose de todo el repertorio simbólico de la identidad valenciana, lo encumbró sobre sus catafalcos, convirtiendo el instrumento de la sátira mordaz en una especie de altar en que se rendía culto a *micalets*, *senyeres*, *palleters* y otros símbolos colectivos. El pueblo valenciano de

* Gabinet Valencià de Numismàtica del S.I.P. del Museu de Prehistòria



Una *Moorish squad* de les Festes de Moros i Cristians d'Alcoi. Els dissenyadors de l'atzrezzo de la filà en qüestió haurien realitzat una síntesi entre, d'una part, la visió que el cinema occidental ha oferit d'alguns pobles africans i, de l'altra, la hiperbolització dels aspectes més exòtics de certs documentals etnogràfics de televisió. Tot això mesclat amb la filia dels valencians cap als vestits extraordinaris¹.

carácter festivo se expresaba en las Fallas y las Fallas devenían una representación culminante de la identidad valenciana (Ariño 1990: VII).

Les paraules anteriors han constituït una guia per a bona part de les argumentacions que s'exposaran en este article. I pense que cal deixar-ho palés des del principi. Però el 2006 no és el 1990: per esmentar unes poques però significatives diferències, setze anys enrere ningú no tenia internet a casa o al treball i la globalització no era un concepte usual i sotmés a controvèrsies. A més, fa setze anys no teníem sobre la taula la necessitat d'imagi-

nar el procés d'integració de persones procedents de tots els racons del planeta: en aquells temps el nostre debat identitari es jugava només amb les regles antigues, casolanes (incloent-hi la immigració procedent d'Andalusia, Múrcia, Castella-la Manxa, etc.), i res no augurava que ens convertiríem en una cosmòpoli a la vora de la Mediterrània.

Per tot això, les línies argumentals exposades més amunt no tenien per què ser prolongades per Ariño fins als extrems que esbossaré: el propòsit d'este treball obeïx a preocupacions bé noves, bé reformulades a la llum d'esdeveniments de molts tipus i del pur i simple pas del temps.

¹ La fotografia es troba en el web *Valencia Trader*, una iniciativa autopresentada com «the ever-changing online magazine for English speakers in the region of Valencia Spain including events, things to do, places to visit, Valencia property, flights to Valencia, car hire, football tickets and much more!»: <http://www.valenciatrader.com/index.php?sectionid=142&contentid=6520&parentid>

Un altre plantejament que este treball pretén tindre present ha estat inspirat pel text del psicòleg José Antonio Castorina (2006: 73-90), decidit a explorar les relacions entre psicologia i història i, en conseqüència, a recordar-nos que «las creencias se conforman históricamente y se imponen a la conciencia individual, aunque sin determinarla unívocamente», i que seria bo que en el marc dels sistemes d'ensenyança es donara «una renovación del interés por situar ciertas creencias de los alumnos en la historia y por dar una participación relevante a la subjetividad social en la adquisición del conocimiento histórico y político» (Castorina 2006: 88)².

Per més que en la cita anterior es parle de creences o sabers sobre història i política en el si d'un determinat cos social, he volgut allargar la línia argumental fins al camp dels sabers i creences que definim com a tòpics (les expressions que poden constituir llocs comuns o clíxés fixos, és a dir, els elements discursius retòrics —de vegades trivals— utilitzats fins a la sistematicitat). I he volgut establir esta connexió perquè els estereotips s'assenten sobre tòpics el procés d'aprehensió dels quals no ha de ser massa distant del que es dóna en l'objecte de l'estudi de Castorina.

Finalment he d'esmentar la praxi d'Enric Ramiro Roca, emmarcada «entre la Geografía de la Percepción y del Comportamiento, la Historia Contemporánea y la Sociología, en un ámbito de lo que ha venido en llamarse “temas de fronteras” lejos de los paradigmas kuhnianos y cerca de la ciencia geográfica, aproximándola a los campos interdisciplinarios y de resolución de los problemas que tiene la sociedad. Y todo ello teniendo en las nuevas tecnologías el principal mecanismo de búsqueda de información» (Ramiro 2005: 2). Es tracta d'un procedir que és recordat per una part de l'aportació que teniu a les mans.

Siga com siga, he articulat l'article en tres grans blocs, cadascun dels quals apareix subdividit en dues parts: el primer bloc s'atura en la noció d'estereotip i en alguns dels estereotips aplicats als valencians al llarg de la història; el segon parla de l'estereotip del *Levante feliz*, de la seua transformació en els últims anys i dels mecanismes de difusió de la nova imatge valenciana; el tercer, per últim, descriu els fets i les percepcions que sostenen l'estereotip novell i el caracteritzen com a exòtic, alhora que repassa alguns dels sentiments desfermats per este en el si de la nostra societat³.

2 Considere també d'interés la presentació que de les posicions de Castorina es fa en Carretero, Rosa & González 2006: 30. **3** He d'agrair molt particularment la col·laboració de Benedicta Chilet (de la Biblioteca i Centre de documentació del Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat, MuVIM), d'Antoni Lluesma (col·laborador del Museu Valencià d'Etnologia), i de Joan Seguí (director de la Revista Valenciana d'Etnologia), per la seua constant i generosíssima ajuda durant l'elaboració d'este treball. Un estudi que no s'haguera pogut realitzar sense comptar també amb la cortesia, paciència, amabilitat o complicitat de Rosa Albiach, Jaume Alandes, Javier Bendicho, Josep Miquel Bisbal, Antoni Blázquez, Josep Vicent Boira, Glòria Bonet, José Manuel Botella, Marc Brell, Joan Vicent Candel, José María Candela, Emar Carbonell, Rosa Castell, Josep Cerdà, Ana Crespo, Jorge Cruz, Victòria Cucó, Robert Cuenca, Joaquim Cuevas, Dèbora Escrivà, Inés Fernández, Eva Ferraz, Vicent Flor, Elena Fontana, Camino García, Mercedes Gimeno, Elisa Giner, Manuel Gómez, Jesús Jiménez, Sara Juchnowicz, Dolores Lamarca, Sergi Linares, Vicent Llorens, Baltasar Lozano, Ignasi Lull, Joan Mansanet, Xavier Martí, Antoni Martínez, Robert Martínez, Josep Martorell, Joan Carles Membrado, Josep Monter, Teresa Navas, María José Peralta, Nuria Pérez, David Prytherch, Àngels Quintana, Rafael Ramos, Manuel Real, Ana Reig, Faust Ripoll, Pelegrí Sancho, Juan Sanz, Carles Simó, Àlvar Tomàs, Ramon Tormo, Enric Trilles, Julio Valera, Manuel Ventimilla i Joaquim Viaplana.

1.1. Els estereotips

The essence of ideology as being simultaneously that which is openly available for all to see and that which is invisible because of its obviousness.

TORBEN VESTERGAARD & KIM SCHRØDER (1985: 146)

Shlomo Ben Ami, un dels intel·lectuals i polítics israelians —i sionistes— que més esforços intel·lectuals esmerça en l'enteniment i possible resolució del sagnant conflicte de Terra Santa, ha escrit recentment al respecte línies amerades d'una honestedat indubtable:

Como grupo con una personalidad colectiva o nacional, los árabes apenas existían a ojos de los primeros sionistas, y eran retratados, por ejemplo por Yitsjak Ben-Zvi, que después sería presidente del Estado de Israel, en su *The Jews in Heir Land* como «ladrones», «estafadores», y «rapiñadores». Este estereotipo de los árabes como primitivos y tribales no era, desde luego, del todo original. Los libros escritos por viajeros europeos del XIX rebosan de descripciones de este estilo [...] (Ben Ami 2006: 19).

Els casos esmentats més amunt no són excepcionals en absolut: els estereotips sobre els altres han omplert pàgines i ments al llarg de la història fins als nostres dies, i han pogut contribuir a la infelicitat humana en moltes ocasions i en molt alt grau. Parle fonamentalment de la utilització de l'es-

tereotip denigratori o despectiu com una arma més en els processos d'assentament de les societats suplantadores (per seguir la terminologia utilitzada en Day 2006)⁴.

En una definició a l'ús d'estereotip podem llegir que es trata de «a standardized mental picture held in common by members of a group and representing an oversimplified opinion, affective attitude, or uncritical judgment (as of a person, a race, an issue, or an event)» (Babcock Gove 1998: 2238). Segons hem llegit i podem intuir l'estereotip és company de viatge de la simplificació, però també pot derivar fàcilment cap al prejudici virulent. És per això que pot constituir un ingredient poderós en el camí cap al desbocament dels conflictes formalment identitaris⁵. I el desbocament es produïx quan algú que es troba al front d'un col·lectiu autoconsiderat millor, i decidit a provocar les actuacions més forasenyades, troba l'entorn favorable —incloent-hi l'assoliment del grau de poder necessari i els mitjans escaients— perquè es produïska l'esclat de violència i si és el cas el genocidi.

Les teoritzacions i actuacions genocides i racistes, i les altres seues germanes violentes emparades en la utilització sectària i cruel dels estereotips i els prejudicis, estarien en el cim de les ideologies perniciososes en el sentit d'allò que Torben Vestergaard i Kim Schrøder retrataren com a «insidious ideological processes» en el context d'un llibre clàssic sobre el llenguatge publicitari (Vestergaard & Schrøder 1985: 145).

⁴ Vegeu en particular el capítol 4: «Suplantar a los salvajes» (Day 2006: 93-117). ⁵ Com remarca Piqueras (1996: 109) «El problema surge, obviamente, cuando tendemos a hacer de ellos [dels estereotips] dogmas incontestables, no sujetos a modificación a través de la experiencia. Cuando las concepciones y valoraciones se hacen irreversibles, estamos en presencia de *prejuicios*».

I parlariem de processos ideològics veritablement perniciosos o insidiosos perquè els seus components es tractarien com si foren tan evidents en si mateixos, i com si foren tan naturals, que no hi hauria lloc per a cap inspecció crítica. Estos fenòmens s'haurien convertit en inevitables i en creences inqüestionables perquè són representats com a inqüestionables, envoltats de l'aura del sentit comú (cf. Vestergaard & Schrøder 1985: 145). Per això serien capaces de ralentir o invertir el canvi social i, en el punt màxim de les seues possibilitats d'incidència, de caracteritzar el propi canvi social com a impossible: com bé diu Ruth Amossy (1991: 42), les personalitats autoritàries són les que s'ancoren en les solucions fàcils que proporcionen els estereotips.

Però este article no pretén endinsar-nos en terrenys tan dramàtics ni lamentablement torbadors: en primer lloc perquè hi ha estereotips i prejudicis que afortunadament no maten. En segon lloc, perquè no tots els processos ideològics són d'una naturalesa tan dissortada: Vestergaard & Schrøder també ens recorden (1985: 146) que la ideologia és un component necessari de la vida humana atés el fet que si no es tingueren certes actituds i maneres bàsiques de pensar ben fixades en el cervell de les persones, la consciència humana romandria en un continu flux que arribaria a parilitzar-nos⁶.

En tercer lloc, este article no s'endinsarà en el drama perquè de manera coherent amb el que

s'acaba de dir i com escriu Andrés Piqueras, els estereotips no tenen per què «“ser falsos”, más bien son elementos propios del pensamiento, y por ende, inevitables dentro del funcionamiento de la mente humana, y también necesarios ante la imposibilidad de conocer toda la realidad de forma directa y completa» (Piqueras 1996: 109)⁷.

I en últim lloc, l'article serà de caràcter distés perquè vull referir-me a un estereotip que, fins i tot convertit en prejudici, tampoc no podria utilitzar-se per a moure contra els seus destinataris una maquinària de guerra o anihilació: la nova imatge que a poc a poc s'ha anat forjant sobre nosaltres els valencians. Per avançar coses: quasi es podria dir que ens han —i ens hem— matisat un dels nostres estereotips més famosos, i del *Levante feliz* podríem estar passant a ser percebuts com el *Levante que hace feliz*. Un *Levante festero* susceptible d'oferir tot un seguit de delícies lúdiques, pròpies d'un paradís exòtic però pròxim. Pròxim a *Madrid y alrededores* però també a d'altres capitals d'Europa.

I és que els estereotips sobre les societats — i per més que, en ocasions, romanguen invariables per segles— poden canviar amb els temps i les circumstàncies. Recordem la definició del diccionari que acabem de citar i fixem-nos que estem parlant d'una imatge mental estandarditzada, convencional, que es conformaria amb una selecció de tòpics «a partir de nuestras vivencias e interrelaciones con ese

⁶ Tanmateix insistixen en el fet que «we have to realize that even our than even our fundamental values are products of human cognition and cultural processes, and as such are subject to change» (Vestergaard & Schrøder 1985: 146). ⁷ En termes semblants es manifesta l'antropòleg González Alcantud (2006: 15), que es fa ressò de les idees d'Amossy (1991): «Los estereotipos no son, por consiguiente, sólo figuras negativas o falsas que se oponen a una segunda realidad “verdadera”. En sí mismos son portadores de una verdad, que aunque parcial, no deja de ser una verdad». No obstant açò, es posa també sobre la taula el fet que qualsevol sistema democràtic exigix la deconstrucció de les imatges estereotípiques, «incluso a sabiendas que no podrán vencerlas completamente», i que tot i reconeixent la impossibilitat d'un món sense estereotips, «nos vemos obligados a combatirlos» (González Alcantud 2006: 15-16).

colectivo», o «a partir de los medios de comunicación. En definitiva, es una forma sencilla de clasificar a la gente» (Ramiro 2005: 3).

Ens estem referint a qüestions que afecten la que en termes de màrqueting es coneix com a imatge de marca d'una geografia i de la col·lectivitat que s'hi associa. I esta és susceptible de ser transformada per múltiples fets com ara l'actuació dels *media*, grans contribuents al procés que Peter L. Berger i Thomas Luckmann conceptualitzaren com a construcció social de la realitat el 1966⁸.

Per tot això, la imatge de marca de ciutats, països i col·lectivitats humanes es troba sotmesa a mecanismes de mercat pròxims als vigents en l'univers comercial a l'ús⁹. Cal pensar que l'índex de record de les societats i els països o ciutats, i la *fama*, la notorietat i la valoració afegida en cada cas, poden ser factors decisius a l'hora de persuadir els decisors per tal d'escollir la seu d'un congrés internacional de metges, una cimera institucional, o altres esdeveniments que aporten beneficis al sector servicis autòcton (i que comporten una *quota de mercat* respecte a les altres demarcacions geogràfiques i humanes en competència). I convé remarcar també que la repercussió mediàtica de l'esdeveni-

ment en qüestió influirà sobre l'índex de record i sobre la fama i la notorietat segons si les coses han eixit bé o *malament*¹⁰.

Per tal d'incidir en la transcendència de les imatges de marca geogràfiques podríem parlar del *Barcelona effect* sorgit arran la celebració a la metròpoli catalana dels Jocs Olímpics de 1992. La notorietat adquirida per Barcelona en els últims anys és de tal magnitud, i la turistització de la ciutat comtal és tan evident, que ha estat possible un titular de premsa impensable als inicis dels anys noranta del segle passat: «La benidormització de Barcelona» (Gaviria 2006: 9).

Igualment ens hauríem de referir a la transformació de la percepció de Bilbao des de la inauguració del museu Guggenheim el 1997 (Zulaika 1997). En este cas es tracta també d'una de les apostes arquitectòniques, urbanístiques i culturals més reeixides a la nostra península, que fou acompanyada —a més de per les polèmiques— per diverses actuacions benemèrites en el centre històric de la ciutat i en la seua rodalia. Tot això va contribuir a esborrar l'estereotip negatiu de la capital econòmica basca, d'aquella ciutat que els tòpics retrataven com a grisa, bruta o lletja (o les tres

8 Cf. Wolf 1994: 113-120; per a una visió crítica de les pràctiques mediàtiques que propicien estereotips i prejudicis sobre les minories, vegeu Van Dijk 1997: 12 i, en general, tots els treballs d'este autor, fornidor del model sociocognitiu en el marc de la teoria de l'anàlisi crítica del discurs. Podeu trobar una síntesi de les tendències d'esta teoria en Bernardo, López & Sancho en premsa.

9 «P: ¿Cuánto tiempo lleva crear una imagen de marca mundial? R: [...] Si se trata de la reputación de un país, depende en gran medida del punto de partida [...] En ninguno de estos casos, la imagen de marca se modifica gastando ingentes sumas de dinero en logotipos, lemas o campañas de publicidad, sino diseñando una buena estrategia e invirtiendo en los cambios. En definitiva, todo se resume a crear una cultura de la innovación en los sectores público y privado» (Anholt 2005). **10** Preguntar a algú per la primera urbs americana que li vinga al cap és en la pràctica com preguntar-li per la primera marca de iogurt o d'automòbil que recorde. Pel que fa a la imatge de marca d'Espanya podeu consultar una pàgina web de l'Institut Español de Comercio Exterior, ICEX, titulada *La imagen de España, el estereotipo de los españoles* (ICEX, 2006): es tracta del resum d'un article de Javier Noya, autor de diversos treballs al respecte que són accessibles en una adreça del web del Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos: <http://www.realinstitutoelcano.org/zonas analisis.asp?zona=10&version=1&publicado=0&subnivel=0>

coses alhora)¹¹. El cim mediàtic de la metamorfosi bilbaïna pot trobar-se en la utilització del Guggenheim com a escenari inicial d'una de les pel·lícules de la sèrie de James Bond, *The World Is Not Enough* (1999)¹².

1.2. Els estereotips sobre nosaltres

El pontífice Alejandro VI y sus hijos, Lucrecia y César Borja, eran valencianos. Al amparo de grandes apellidos, que son aquí moneda corriente, estos delincuentes honrados fueron una ignominia a la naturaleza masculina y femenina por igual.

RICHARD FORD, 1845 (1982: 16)

Després del que s'ha dit ja podem posar els ulls a casa nostra: un capítol dedicat als estereotips sobre els valencians podria començar amb l'anàlisi dels autoestereotips que afirmem compartir: bons llauradors, treballadors, honrats —sincers, bones persones—, individualistes, meninfots, festers, *juerguistas*, delerosos de fer i menjar la paella, oberts, alegres —simpàtics, extrovertits—, hospitalaris, tolerants, generosos, amants de les nostres coses (cf. Piquerías 1996: 113-122)¹³. Però si és certa l'afirma-

ció que els autoestereotips són determinants per a la imatge «que tenemos y exportamos» (Ramiro 2000: 112), o que «los hombres —se sabe— son lo que creen ser y no lo que puedan ser en realidad» (Maíllo 2004: 35), no són menys certes dues coses:

a) no tots els autoestereotips dels valencians són ahora heteroestereotips, és a dir, no tots estan en les ments dels qui ens perceben o no ho estan amb la mateixa intensitat, i¹⁴

b) es troben circulant per algunes terres espanyoles heteroestereotips sobre nosaltres que molt difícilment serien assumibles per la ciutadania valenciana.

Per això, i atesos els propòsits del treball, en este apartat i en els següents donaré prioritat a les mirades exteriors per bé que siga imprescindible aportar també diversos testimonis valencians. I diré en primer lloc que poden conuiudiversos estereotips sobre el mateix subjecte, i que no hi ha cap llei física que obligue a arraconar els més antics. Com a exemple d'açò últim caldrà recordar la vigència entre la classe política madrilenya, *no lens volens*, d'una plurisecular percepció sobre la minsa rellevància política dels valencians. Apareix documenta-

11 En una crònica periodística recent sobre el Bilbao actual, i sota el títol «Bilbao, un logro ciudadano», hi apareix un destacat que evoca molt del que s'acaba de dir: «Un centro que gravita alrededor de siete calles llenas de bares. Un metro de Foster que llega a la playa. Una ría que se reinventa y grandes exposiciones en el museo que lo cambió todo» (Elorriaga 2006: 1). Evidentment, la imatge de marca específicament bilbaïna no és independent de la del País Basc (és a dir, de la dels bascos), i esta última ha aparegut sotmesa a l'impacte de l'actuació violenta d'ETA o, quan ha estat el cas, de la seua inactivitat (Larrauri 2006: 23, Aldaz 2006, Gay 2006). **12** En les antípodes del cas bilbaí agafarem l'exemple de Marbella, de molta actualitat quan s'escriuen estes línies: amb ocasió dels escàndols immobiliaris i mafiosos trets a la llum el 2006, la capital de la Costa del Sol hauria passat a ser considerada per moltes persones com una mena de territori sota sospita, necessitat de llavades d'imatge —justament de la imatge de marca— per part d'alts càrrecs institucionals andalusos i espanyols. **13** «Si unos determinados elementos, rasgos o estereotipos adquieren importancia decisiva en una cierta definición colectiva, es porque son aceptados por la mayor parte de las personas a las que atañe tal definición, como claves para su propia definición individual. Es decir, resultan *consensuados* (objetivados) al avalar las múltiples definiciones subjetivas» (Piquerías 1996: 112; sobre els estereotips en general, vegeu especialment Piquerías 1996: 108-112). **14** Respecte els estereotips, autoestereotips, heteroestereotips i «diferencias regionales» de diversos pobles d'Espanya segons les dades del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), vegeu en internet els estudis 2123, 2211, i 2455, que daten de novembre de 1994, març de 1996 i setembre de 2002, respectivament: http://www.cis.es/cis/opencms/ES/1_encuestas/Boletines_opinion/PI/Indice_tematico_PL/comunidades.html

da ja en el segle XVII i es tracta d'un frase molt citada a casa nostra: «tenémosles [als valencians] por más muelles» (De Lario 1986: 63-64)¹⁵. I juntament amb esta consideració, caldrà també esmentar uns versets (en algun moment dits a Madrid) que Sanchis Guarner ens recordava: «En Valencia / todo es apariencia: / la carne, pescado; / el pescado, agua; / los hombres, mujeres; / las mujeres, nada» (Sanchis Guarner 1982: 73-74)¹⁶.

En altres fonts, però, podem accedir a afirmacions ben diferents, com ara aquelles que adjudicaven diversos atributs als valencians i als altres dos pobles marítics dels territoris hispànics de la Corona d'Aragó: «El valencià per guerrear / el mallorquí per navegar / i el català per comerciar» (Sanchis Guarner 1982: 95)¹⁷.

I fins i tot ens trobarem amb caracteritzacions que, bé vincularien actualment els esmentats tres pobles —«Por eso la inmensa mayoría de los españoles quieren ser funcionarios, mientras la mayoría de los catalanes, valencianos o mallorquines quieren ser empresarios» (Carrascal 1996: 184)—, bé distingirien la manera de ser valenciana de la catalana com feia el 1959 Adolfo Cámara en la seua col·laboració «Hacer virtud de la desgracia», apareguda en el *Boletín Informativo y Cultural* de l'Ateneo Mercantil de València dedicat als cinquanta anys de l'Exposició Regional Valenciana de 1909:

Hace años que circula entre nosotros y para nuestra confusión, la sospecha evidente de que siempre que se trata de pedir solución a los poderes públicos para cualquier problema valenciano, hay tantas opiniones como personas informantes [...]. El valenciano, genio del individualismo, ama el vuelo solo, y a todas direcciones, de «lo rat penat»; por el contrario, el catalán, genio de la territorialidad y de la unanimidad, ama su capacidad de unión y de fuerza; la fuerza que le da su unión (Boira 2006: 63).

Ara bé: el nostre propòsit tampoc no és fer una relació de tots els estereotips que s'han construït sobre els valencians al llarg de la història i que tenen —entre altres— en els viatgers i els altres escriptors unes fonts ben acreditades. N'hi haurà prou de fer-ne algunes pinzellades i començar per recordar que mentre Teodor Llorente, un dels literats valencians més consagrats, reforçava l'estereotip del nostre món rural com a espai amable (sense lloc per al conflicte de classes o d'altre tipus), un altre dels monstres sagrats de la literatura valenciana, Vicent Blasco Ibáñez (políticament, i estèticament, distant de Llorente) va arribar a reflectir cruament en les seues obres una València llauradora i marinera on no eren absents les baixes passions i la violència. Així és: enfront del *Levante feliz* (i catòlic, i *d'orde*) que Teodor Llorente prefigura en la seua poesia *La barraca* (1883)¹⁸, Blasco va mostrar en les

15 Fou pronunciada pel comteduc d'Olivares al cap de l'ambaixada valenciana, Crespí de Valldaura, el gener de 1626. Eren els temps de la creació de la Unió d'Armes, un exèrcit de reservistes mantingut pels diferents regnes hispànics, que va trobar la inicial oposició de l'elit del regne de València. En l'imaginari del valencianisme polític l'acceptació final per part dels dirigents valencians del projecte unificador d'Olivares s'ha contrastat, sovint, amb la revolta catalana de 1640 i l'efímera secessió de Catalunya respecte de la monarquia d'Espanya. **16** En la llengua castellana no han mancat altres fórmules semblants a la citada. **17** Sanchis Guarner cita ací Amades 1951: 1232. **18** Publicada en el *Llibret de versos* de 1885.

Etiqueta d'un basquet de taronges d'una firma comercial de Tavernes de la Valligna: el disseny, per bé que elaborat durant la segona meitat del segle xx, remet als tòpics sobre el camp valencià tan ben reflectits en *La barraca* de Teodor Llorente (en el segle xx), i retrata un espai idil·lic i alié a les transformacions de la modernitat²¹.



novel·les *La barraca* (1898), *Flor de mayo* (1894) o *Cañas y barro* (1902), una realitat més ferotge: presenta davant el món valencians immersos en conflictes —com els que afectaren els llauradors nostrats entre 1875 i 1879 (cf. León 1998: 24)—, envejosos, virulents, dominats pels instints, venjatius, etc., que recordaven algun estereotip no absent en les descripcions de viatgers. Com ara en la deixada pel dinovesc Richard Ford quan deia que en «los aspectos más oscuros de su carácter» els valencians eren “pérfidos, vengativos y recelosos, variables y traicioneros. [...] en ningún otro lugar es tan frecuente el asesinato. [...] Sonríen, y muerden al tiempo que sonríen» (Ford 1982: 16)¹⁹.

Però més enllà de les visions que ens hagen transmés els hòmens de lletres, qui ens haja visitat en segles pretèrits²⁰, qui ens contempla per la televisió o qui ens ha vist en viu i en directe recentment, també ens han volgut retratar des de l'àmbit acadèmic. En este cas no es tracta d'estereotips sinó de les

aproximacions que proporcionen els estudis dels sociòlegs i els antropòlegs. Estes permeten, per un costat, la utilització de la càrrega irònica que mou al somriure: «El cohete y la falla son las mejores metáforas de su propia [dels valencians] constitución psicológica como pueblo: arranca con fuerza, pero su potencia se consume en un instante» (Cucó 1990: 247). I, per l'altra banda, també ens permeten constatar que les respostes dels valencians a les preguntes «qué són ustedes, y por qué, y qué significa eso», és a dir, al respecte de la identitat col·lectiva valenciana, mostren les ja conegudes «in-definición,

19 A tall d'exemple, heus ací dos fragments prou reveladors del contingut de *La barraca* de Llorente i de *La barraca* de Blasco Ibáñez: Blanca, polida, somrisent, bledana, / casal d'humils virtuts i honrats amors, / l'alegre barraqueta valenciana / s'amaga entre le flors. [...] a son ombra, lo pa de cada dia / repartix a sos fills lo Treball sant, / i en la taula la Pau i l'Alegria / les flors van desfollant (Llorente 1983: 156). ¡Adiós, Pimentó! Te alejabas del mundo bien servido. La barraca y la fortuna del odiado intruso alumbraban con alegre resplandor tu cadáver [...] Huirían de allí para comenzar otra vida, sintiendo el hambre tras ellos, pisándoles los talones; dejarían a sus espaldas la ruina de su trabajo y el cuerpecillo de uno de los suyos, del pobre *albaet*, que se podría en las entrañas de aquella tierra como víctima inocente de la loca batalla (Blasco Ibáñez 1998: 226-227). Com m'ha fet notar Vicent Flor, Teodor Llorente va incidir espectacularment en les lloes al territori en el seu posterior llibre assagístic dedicat a València (Llorente 1887: 11): «¡Valencia! ¡Hermosa Valencia! ¡Yo te saludo! En la brisa de tus playas respiro el aire natal. Tus campos frondosos guardan para mí los encantos del soñado paraíso. Tus claros horizontes transparentan á mis ojos los anhelados cielos. Recibe, patria del corazón, el homenaje de mi tosco ingenio. Y vosotros, lectores benévolos, que en las páginas de estos libros vais recorriendo las tierras españolas, perdonad este desahogo de cariño filial. Voy á guiaros por el JARDIN DE ESPAÑA que tanto os habrán encomiado». Tanmateix, i un poc més avant (pàgs. 13 i 14), Llorente matisarà els seus entusiasmes: «La fama que ha tenido siempre este país de fértil, templado y bonancible, y la amenidad de las llanuras que recorre el viajero, siguiendo las antiguas carreteras reales ó los modestos ferrocarriles, hacen formar á muchos el erróneo concepto de que toda esta faja de tierras costaneras es un florido vergel. Al pensar en Valencia, nadie imagina agrías montañas y pelados riscos: sólo fantasea fructíferas campiñas. Y sin embargo, la mayor parte del territorio valenciano lo ocupan cerros ingratos para el cultivo, y de los que, sólo á fuerza de tenaz trabajo, saca algún provecho el afanoso labrador». **20** Pel que fa a la relació de la literatura de viatges en què les terres valencianes són esmentades, vegeu Espinós 1995. **21** La imatge prové d'un lloc comercial d'internet: <http://imagespain.com/spain/Advertising/Food/Oranges/2046.html>

perplejidad [...] incerteza, ambigüedad y escasa coherencia» (Mira 1996: 12).

2.1 *El Levante feliz*

A los Amigos del País de las Sociedades Económicas de Valencia y Alicante, Murcia, Cartagena y Lorca y Teruel, Agradecido.

ELÍAS TORMO (1923: IX)

Però centrem-nos ara en l'herència desenrotllada de la idealitzada imatge llorentina, és a dir, en l'estereotip que moltes generacions de valencians hem hagut de vore com a més definidor de la nostra forma d'estar en el món (a més del de ser considerats com a irremeiablement barrocs): parle del que ha estat condensat en l'expressió *Levante feliz*. Nascut en àmbits periodístics del Madrid republicà durant la Guerra Civil espanyola (els *gasetillers* que referir Pérez i Moragón 1996: 4), hauria estat particularment popularitzada per José Luis Salado, el director del diari madrileny *La Voz* (Gozálvez 1993: 294). Respecte a la conformació de tan popular dita, Agustín Safón i José Daniel Simeón ens expliquen que

Basándose en este mito provinciano [el de la València paradisiaca, hortolana i gojosa que es pot trobar en Llorente o en altres textos d'aquells moments], los periódicos de Madrid (*La Voz* el primero) crearía otro, utilizando para ello el mismo lenguaje que el de los dueños de los naranjales **fin de siècle** usaron para el original: «El Levante Feliz». «Levante» como expresión evocadora de una lejanía difusa, voluptuosamente oriental, lejanía de los bombardeos y de la

guerra, del hambre y de la muerte, y por eso mismo «Feliz» (Safón & Simeón 1986: 84).

Però com a mínim en el cas de Salado i del seu periòdic, l'expressió hauria pretés tindre un significat diferent al que després s'ha assumit com a habitual: *Levante feliz* —*felicísimo* fins i tot— o *feliz Levante* eren paraules usades per a criticar durament els nombrosos membres de l'elit *de medio pelo* madrilenya que, arran del setge de la capital d'Espanya per les tropes del bàndol franquista i el trasllat de les institucions i dels funcionaris de la II República a València (des del 6 i 7 de novembre de 1936), havien constituït una mena d'extensa Cort dels miracles a la ciutat del Túria: «No cabe duda de que con los refugiados llegaron toda una serie de *vividores* ajenos a la guerra que dieron la base al mito del *Levante Feliz*» (Safón & Simeón 1986: 76).

S'estava al davant d'una mescla d'«enchufismo, cobardía y mangancia» (Salado 1937a: 1), d'uns valencians de nou encuny que glossadors retòrics del Madrid heroic que resistia les bombes i la fam, s'estimarien més omplir els hotels i cafés del centre de València i els restaurants de les seues platges. Així romandrien juntament amb «los altos empleados que recuerdan nostálgicos las caderas de la Gámez» (Salado 1937b: 1), en una reraguarda que llavors els facilitava un millor abastiment alimentari i els mantenia més a cobert dels atacs aeris i de l'amenaça de la irrupció del bàndol dit nacional. Però no es tractava només de la capital valenciana: la vida relaxada dels madrilenys autotraslladats s'estenia segons els inclements judicis de *La Voz* per tota la Mediterrània espanyola entre Roses

i Cartagena, és a dir, pel «todo Levante» (Salado 1937b: 1)²².

La baralla dialèctica sostinguda per *La Voz* arribà a esguitar les aigües de l'opinió publicada del Cap i Casal perquè les crítiques del diari madrileny pogueren de vegades interpretar-se —així s'esdevingué als inicis d'abril de 1937— com si estigueren referides a la població de la València republicana en el seu conjunt, el bon nom de la qual defengueren els diaris *El Pueblo* i *El Mercantil Valenciano*²³. Es tractava en tot cas d'un desplaçament semàntic tan esperable (amb independència de la major o menor voluntat dels emissors) que les polèmiques mediàtiques i cíviques anaren més enllà del que acabem de ressenyar, i unes altres batusses han pogut ser descrites (cf. Safón & Simeón 1986: 83-85) durant el període en què València va ser el centre administratiu de la República. Fins al 31 d'octubre de 1937.

Vençut el règim republicà, l'aplicació del topònim *Levante* a la globalitat de l'est de la península ibèrica no pogué competir amb el fet que el franquisme ens atribuïra als valencians —i des de molt

prompte (Molero Massa 1939)— el protagonisme de la llevantinitat cofoia. Als valencians i, si era el cas, als nostres veïns meridionals.

Vés per on, l'etiqueta destinada a fer-nos companyia per moltes dècades, *Levante feliz*, hauria tingut antecedents insignes en la història de la humanitat com ara l'*Arcadia felix*. Però amb independència de referències com l'anterior, la cosa ben certa és que això del nostre casolà *Felix Oriens* és una manera de ser coneguts i jutjats contestada perceptiblement des de sectors ben reivindicatius de la societat valenciana durant el franquisme, en la Transició, i fins als nostres dies. En les contundents paraules de Josep-Vicent Marqués, «ni "Levante", ni felix»:

El rebutjament de l'estereotip en qüestió nasqué, inevitablement, doble: es rebutjava el *Levante* i el *felix*. D'alguna manera s'impugnaven sempre ambdues coses: una imatge comunitària errònia (el *Levante*) i una imatge econòmica falsa (la felicitat). La juxtaposició dels dos elements apuntava a assenyalar com la visió comunitària incorrec-

22 El *Levante feliz* de procedència madrilenya retratat per Salado estaria conformat per «politiquillos que saben bailar en la cuerda floja de la intriga; periodistas que tejen bellos romances en honor del Madrid heroico sobre las mesas bien provistas del Ideal Room [distingit café localitzat antigament en el cantó nordoest de la cruïlla dels carrers de la Pau i Comèdies]; actores mediocres que nadie sabe exactamente de qué viven, aunque todo el mundo se lo suponga; gerentes de periódicos que antes pagaban a diez duros la semana de trabajo [...]; vagas cocotitas que alternan sensatamente el antifascismo con el amor; propagandistas feroces que exhiben sus ternos recién estrenados en el comedor de La Marcelina» (Salado 1937a: 1). Es tracta de personatges que protagonitzarien escenes com esta: «En el Ideal Room os preguntan: "¿Qué? ¿Cómo va el abastecimiento de Madrid? ¿Se arregla?" Uno [...] tuerce el gesto: "No; no se arregla". Vuestro interlocutor adopta entonces, repentinamente, una resolución que tiene muy bien meditada desde el 7 de noviembre: ¡Ah! Pues hasta que no se arregle el abastecimiento de Madrid yo no regreso"» (Salado 1937b: 2). **23** El 8 d'abril de 1937 i davant la perspectiva de la celebració a València d'una recolecta de diners per a la capital d'Espanya, la redacció del diari madrileny *La Voz* —probablement de la mà del mateix director José Luis Salado— publicava en el seu número 5083 un editorial duríssim titulat «Madrid no quiere vivir de limosna. Mucha literatura, mucha ayuda sentimental pero de aquí no pasamos», on es deia que «No agradecemos la iniciativa de la cuestión. Como no agradeceremos su importe. [...] En Madrid se padece la guerra, y además, no se come. En Valencia no se sufre la guerra y se come». La resposta la donaren els diaris de la ciutat de València *El Pueblo* i *El Mercantil Valenciano* el dia següent, 9 d'abril: «Un insulto más a Valencia» i «¿Qué le pasa a La Voz?», respectivament. El rotatiu de Salado donava per finalitzada la polèmica el mateix 9 d'abril (es tractava d'un «diario independiente de la noche») en una nota titulada «A pesar de todo, seguimos diciendo que no queremos limosnas», on s'afirmava que «Cuando se habla aquí del Levante feliz —y conste que en esto del Levante afortunado *La Voz* no tiene, ni mucho menos la exclusiva—, no se habla, ni siquiera de lejos, de las personas que vivían allí antes del 18 de julio».



Mapa d'un lloc comercial d'Internet, operatiu en l'estiu de 2006. En concret, es localitza en la pàgina *Paradores in the Levante Region of Spain*, i mostra la vigència —parcial, però certa— de concepcions territorials i socials contradictòries amb l'especificitat valenciana²⁴.

ta podia ser la causa de la visió econòmica deformada; és a dir, se'ns interpretava mal com a poble, i per això no era d'extranyar que també se'ns percebés com un paradís inexistent (Marqués 1979: 125).

És veritat que la denominació *Levante* aplicada a les nostres terres —o a les nostres, les murcianes i algunes altres que es posen a tir— ha estat tradicionalment rebutjada a València per intel·lectuals i activistes atés el fet que no forma part de la tradició històrica foral (només pot acreditar-se fefaentment ben avançada l'edat contemporània)²⁵. I també és indubtable que a Occident l'única part del món coneguda com a Llevant ha estat la conformada per les terres de les actuals realitats polítiques de Síria, el Líban, Israel, Palestina i Jordània. Però les coses s'han de matisar molt quan el que es considera és la caracterització del territori valencià com a feliç, és a dir, econòmicament ric, habitat per gent satisfeta i hedonista, molt *lluïdor*, paradisiac o ubèrrim des de la perspectiva agrícola (fem memòria: l'agricultura era la font tradicional de la riquesa a la major part d'Espanya fins a molt avançada la segona meitat del segle xx). En primer lloc s'ha de reconèixer que en la part de la geografia valenciana corresponent al rega-

diu de les planes costaneres, l'estereotip ha respost a la realitat d'un determinat paisatge, i això fins al punt que un autor particularment àcid amb els tòpics com Joan Fuster va escriure que «La València consabida, la València de los vergeles feraces, cantada por moros lejanos, baedekcers ilustres y poetas de flor natural está ahí, desde luego: no es una València falsa; pero es, evidentemente, una València incompleta» (Fuster 1962: 10).

I també hem de convindre en que l'esmentada imatge paradisiaca ve de molt més lluny que el reiterat ús i abús pel franquisme de l'expressió *Levante feliz*, com ens recorden els geògrafs Vicenç Maria Rosselló i Josep-Vicent Boira (1995: 13): «La cansada reiteració dels tòpics pseudopatriòtics no és exclusiva dels escriptors "regnícoles", sinó que també en són afectats polítics, literats i periodistes valencians, sobretot conservadors. [...] Una dotzena de fonts, no sempre geogràfiques, serveixen per a trobar l'origen i el nexa de les idees encomiàstiques unilaterals, repetides de manera estereotípica».

S'ha viscut de rendes, doncs, i begut de les mateixes fonts que —posem per cas— Francesc Eiximenis, natural de Girona i autor a les darreries del segle xiv de la lletra als jurats de la ciutat de València que precedeix el *Regiment de la cosa pública*:

E après si pensats nostre Senyor Déu quina ciutat e quina terra vos ha comanada: car dien los qui gran temps la han posseïda, que si paradís és en la terra, que en regne de València és; e, verdade-

²⁴ <http://www.paradores-spain.com/regions/Levante.html> ²⁵ Sobre la història i el rebuig del terme *Levante* aplicat a les terres valencianes, vegeu Pérez i Moragón 1996. Pel que fa als orígens del llevantinisme en tant que agregació de les terres valencianes amb les murcianes, s'hauria de retrocedir fins a mitjans del segle xix: «El "Levantinismo" arranca posiblemente de una propuesta de "gobiernos regionales" (1847), la cual proyectaba la reunión de las provincias valencianas y murcianas» (Rosselló 1964: 158).

rament, clara experiència nos ensenya que aquesta és una de les pus assenyalades terres del món, si pensats en totes les seues nobleses, de les quals vos diré algunes poques qui em venen a memòria de present» (Eiximenis 1980: 22-23).

Les «algunes poques» nobleses o «belleses» d'Eiximenis (trenta-dos en realitat), o d'altres manifestacions contingudes en obres cimeres de la nostra literatura clàssica com el *Tirant lo Blanch* de 1490²⁶, constituïxen un espill cristià de l'estima puntejada de ditirambs que diversos poetes arabi-valencians havien dedicat a l'est o *llevant* de la península ibèrica en mans musulmanes en les seues composicions elegíaqes, confeccionades amb imatges reiterades fins a permetre l'afirmació de l'estereotip²⁷.

Però si viatgem de nou en el temps, ara fins al segle XVIII, trobarem descripcions de les nostres terres d'encuny il·lustrat com les degudes al *sant patró* de la geografia valenciana (i d'algunes altres disciplines més a casa nostra), Antoni Josep Cavanilles. Cavanilles, «acorde con los esquemas del viaje ilustrado [...] perseguía adquirir conocimientos para mejorar la realidad. En otras palabras, su experiencia



Esta pintura de Josep Benlliure, que es conserva en el Museu de Belles Arts de València, i mostra el jardí de la casa del pintor²⁸, ens recorda un dels tòpics repetits sobre la capital valenciana (i de vegades, per extensió, del seu territori d'influència): *València, jardí de flors*²⁹.

viajera se inscribe en unas claras coordenadas volterianas: instruirse para instruir» (Mateu 1995: 21). Respecte el tema que ens ocupa, és cert que a *Observaciones sobre la historia natural, geografia, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia* podem trobar —*avant la lettre*— un *Levante feliz*, però no és menys veritat que este apareix amerat de la suor del front i les esqueses dels valencians:

26 «Que la causa per què és tan fructifera aquella regió e tan temprada si és que com l'espera del sol dóna en parays terrenal, que reverbera en la ciutat e regne de València perquè li stà de dret endret, e d'ací li ve tot lo bé que té» (Martorell 1992: 693).

27 És el cas d'estos versos que —en la seua versió àrab original— foren escrits per Ibn Khafaja d'Alzira: «Valencians, quin goig el vostre! / Aigua i ombra teniu, amb rius i arbres. / L'evitern paradís és a ca vostra. / De donar-me a triar, meu el faria / Viviu-lo. No penseu en l'infern. / Del paradís al foc no s'hi va mai» (Piera 1983: 48). **28** <http://www.cult.gva.es/mbav/data/es06012.htm> **29** Al respecte d'este tòpic resulta de tot punt aconsellable llegir un fragment de l'editorial del núm. 22 de *Mètode*, la revista de divulgació científica de la Universitat de València: «Els valencians som un poble especialment predisposat a deixar-nos seduir pels tòpics, i aquella sentència barroca de "València, jardí de flors" continua figurant en el repertori mític de la major part dels valencians. No obstant això, el millor "jardí", que és el de l'horta, desapareix a poc a poc, fins a l'extrem que alguns investigadors tan sols li donen uns quants anys de vida. Alhora, una gran part dels valencians que fan un ús, tan irreflexiu com freqüent, del tòpic, l'única horta que coneixen és la que entreveuen des de l'autopista o, en alguns casos més grotescs, des de les finestres de les seues cases. La distància entre el ciutadà de València i la seua horta no és física (perquè la ciutat és a frec de l'horta), sinó, el que és més greu, exclusivament mental»: http://www.uv.es/metode/numero22/edit_22.html

Nada desprecia el Valenciano. Si halla obstáculos los vence con tesón: si el suelo es ingrato lo mejora, si es feraz le hace dar hasta tres y cuatro cosechas al año. De este modo dominando el suelo que le cupo, varía las producciones, enriquece el Estado, y vive alegre en la abundancia que criaron sus manos, su industria, su constancia, su talento. Para apreciar el mérito de los Valencianos es menester ver de cerca y examinar con cuidado sus trabajos en el siglo actual, y recorrer los pueblos, los montes y los campos con un índice de lo que eran 80 años hace. Mucho contribuye la feliz situación del país, capaz de producir todos los frutos de Europa, y parte de los de América; pero sobre todo la industria y el ímprobo trabajo son la verdadera causa de la admirable mudanza que hoy vemos (Cavanilles 1795: X).

Igualment, en *Observaciones...* no estarà absent la realitat del malviure de la nombrosa població valenciana i la duresa i abusos del règim senyorial suportat pels llauradors³⁰: a l'efecte de pal·liar en alguna mesura esta situació, Cavanilles —que «era un privilegiado servidor de la casa del Infantado» (Mateu 1995: 53)— proposarà reformes tímides, expressives de les limitacions d'un absolutisme il·lustrat incapaç d'enfrontar-se decididament als privilegiats del vell orde, és a dir, als principals beneficiaris

d'un sistema la cimera del qual era la mateixa monarquia³¹.

2.2 *El Levante que hace feliz: de la taronja als concerts de falles*

Val més un dia ací, que tota una vida allí!

(TONICA, cordovesa de naixement, arribada a la Ribera de xiqueta durant la Guerra Civil i molt integrada a totes llums.)

Tornem als tòpics, però: hem dit adés que l'estereotip de *Levante feliz* pot haver patit una mutació i que ara —sembla— el més important que la Comunitat Valenciana pot ofrenar als altres és una mena de paradís de l'oci, on la festa i la diversió semblen inacabables. No estic referint-me només a Benidorm, al seu *skyline* i a les seues seqüeles al llarg de la costa o més endins. Ni parle solament de les grans infraestructures que han volgut dibuixar un determinat mapa lúdic a casa nostra amb diversa sort: a més de l'impacte que hagen pogut tindre els *hoteles tematizados*, els *resorts*, els camps de golf, Terra Mítica i la Ciutat de les Arts i les Ciències en l'imaginari exterior sobre els valencians, el que també s'ha acabat produint és una hipertròfia de la dimensió festiva de la societat valenciana, publicitada de manera molt efectiva i banalitzada per qui ens observa i pels *media*. Parle de la creació d'imatges tan punyents que han estat capaces de traspas-

30 «A pesar de la abundancia, variedad y riqueza de las cosechas del reino, la mayor parte de sus vecinos viven en necesidad ó pobreza. Este hecho constante parecerá increíble á quien no considere que son innumerables los que disfrutan el reino. Además del prodigioso número de sus habitantes, hay otro muy grande de Señores que extraen quantiosas sumas correspondientes á sus rentas» (Cavanilles 1795: X-XI). **31** «Sería feliz el reino si en él viviesen los que lo disfrutaban, ó si á lo ménos alguna buena parte de sus rentas se emplease en fomentar las fábricas y la agricultura, y en socorrer las necesidades de aquellos labradores. A pesar de haber vivido estos sin mas recursos que sus brazos, y los artesanos sin mas socorros que su industria y aplicacion, se ha visto renacer en medio siglo la poblacion antigua, y doblarse despues en ménos de 40 años, prueba cierta de ser fértil el suelo, y de habitarle una gente activa é industriosa» (Cavanilles 1795: XI).

sar de vegades les fronteres espanyoles, i que són del major interès per a la indústria turística a casa nostra³².

Però el fet que l'estereotip haja estat matisat no implica necessàriament que ara siga menys superficial (de fet que l'opinió sobre alguna cosa siga superficial és quasi una *conditio sine qua non* perquè arribe a la consideració d'estereotip). En conseqüència estarem davant d'una imatge de la valencianitat allunyada de l'existència real i quotidiana de la majoria de la ciutadania durant la major part del temps. Però *ça va de soi* i si preguntàrem als valencians sobre —per exemple— els tirolesos, les respostes més nombroses no estarien massa distants de l'estereotip a l'ús, aquell que els retrata com a simpàtics cantants de melodies característiques vestits amb pantalons curts i barrets amb ploma³³.

Però tornem a això de «traspasar les fronteres espanyoles»: Pirineus enllà comença a construir-se un estereotip contemporani específicament valencià (de la capital i, en ocasions, del conjunt territorial valencià) que per bé que dins d'una adscripció general espanyola té trets característics que l'allunyen del de l'Espanya andalusada.

2.2.1. Els erasmus

¿I qui ens està construint l'estereotip ara, a més de nosaltres mateixos, que semblen alimentar-lo —no se sap si per majoria— de manera entusiasta? Podem començar pel bon nombre d'*erasmus* (és a dir, dels estudiants que creuen Europa per tal de cursar estudis a universitats estrangeres) que han seleccionat, seleccionen i presumiblement seguiran seleccionant en especial la ciutat de València. En efecte, les dades del curs 2004/2005 confirmen que amb 2.725 erasmus la capital valenciana és actualment un dels destins preferits a Espanya, només per darrere de Madrid (4.084) i Barcelona (3.628). A més, dues de les universitats valentines, la de València-Estudi General i la Politècnica de València, ocupen els llocs tercer i quart de les preferències d'italians, francesos, alemanys, britànics etc. (amb 1.380 i 1.222 erasmus acollits, respectivament), solament superades per les xifres de la Universitat de Granada (1.578) i de la Complutense de Madrid (1.416), i per davant de les universitats de Barcelona (1.177), Sevilla (1.131), l'Autònoma de Barcelona (1.177) i Salamanca (1.063)³⁴.

32 A més del que s'acaba de dir, cal recordar ni que siga de passada la influència d'estos factors en l'autopercepció dels valencians: pel que fa a la Ciutat de les Arts i les Ciències (nodal en esta qüestió), el geògraf David Prytherch, actualment professor a la Miami University d'Ohio, ha estat tan amable de permetre'm la consulta del seu treball inèdit —(Prytherch en revisió)— sobre el paper d'esta veritable *exociutat* en la mutació del paisatge valencià, simbòlic i físic. I l'enquesta dirigida per Josep-Vicent Boira en l'any 2005, sobre la imatge que els habitants de València capital tenen sobre la seua ciutat, ens fornix dades tan interessants com el fet que el lloc espontàniament més citat pels enquestats siga la Ciutat de les Arts i les Ciències (15%), i que per bé que els dos monuments principals valentins serien el Micalet (20,5%) i la Ciutat de les Arts i les Ciències (18%), «si sumamos todos los valores, la Ciudad de las Artes y las Ciencias (250) supera al Miguelete (226) [...] Entre los monumentos que se enseñaría a un extranjero, la diferencia principal entre 1990 y 2005 es la Ciudad de las Artes y las Ciencias. La Lonja descendiende posiciones, pese a su declaración como Patrimonio de la Humanidad» (CEyD 2005). **33** En la cerimònia d'inauguració de la Copa del Món de Futbol de 2006 en l'estadi Allianz Arena de Munic, va dedicar-se bona part del temps a mostrar la Baviera més tradicional i alpina l'estereotip de la qual és pràcticament indistingible als nostres ulls del del Tirol: cent cinquanta robustos tamborers, vestits amb pantaló curt i plomall en el barret, i jòvens i hòmens que feien sonar —mitjançant moviments de cadera avant-arre— uns esquellots gegants que duïen nугats a la cintura. **34** Les xifres s'han tret de les estadístiques oficials del Programa Erasmus a Espanya (Consejo de Coordinación Universitaria, s/d: 105-122).



Fotografia allotjada en el web *Erasmus en España* i captada durant la celebració de les Falles a la ciutat de València. La senyera de plàstic del fons i el que sembla una bossa de bunyols completen l'escena. En un web confeccionat per un erasmus italià que ha residit a València es pot llegir: «le giornate festive sono davvero tante, tra patroni, feste religiose, feste tradizionali e folkloristiche, nonché feste della Comunitat e della città, a cui vanno poi aggiunte le feste nazionali»³⁷.

maneres festes del territori com ara la revetla de la Nit de Sant Joan de les platges dels Poblatos Marítims de València, tan massificada en els últims anys.

No seria massa agosarat dir que en les motivacions per a la tria de València deu pesar-hi molt (més que no altres coses, en prou de casos) la imatge de terra de fàbula, de lloc de festes, *marxa* i disbauxa, de «ciutat que mai no dorm» en definitiva, que altres erasmus han pogut retratar en atenció a la immensa quantitat de llocs i activitats hi existents per a passar la nit i la matinada³⁵. Un retrat que es pot fer bé en retornar als seus centres universitaris, o bé des d'ací mateix mitjançant les antigues i les noves tecnologies al seu abast³⁶.

L'erasmus esdevé així una mena de Marco Polo o Ibn Battuta, per més que en compte d'elaborar gruixuts llibres de meravelles o cròniques de viatges atzarosos, envie correus electrònics amb més o menys espectaculars imatges digitals. En els correus electrònics i els blogs l'estereotip es multiplica: es reitera que és possible eixir de nit tots els dies de la setmana i es convida a no perdre's de cap de les

2.2.2. Els turistes

De la mateixa manera els turistes europeus, japonesos i nord-americans que visiten la ciutat de València i altres indrets valencians —i que són perceptibles de manera molt notòria en els últims anys, guia sota el braç *i/o* seguint el guia— actuen també com a constructors *urbi et orbi* de la nova imatge mental valentina i de la valenciana general quan és el cas. I això és aplicable igualment al cens de turistes procedents de les comunitats autònomes espanyoles diferents de la nostra, també guarnits amb els llibres-guies de viatge *i/o* conduïts pels guies a sou de l'agència corresponent.

La insistència a referir-me a la guia de viatge (llibre) i als guies dels viatges (persones) obeeix a la importància que tenen tots dos mecanismes de comunicació per a propiciar la visita turística i, una vegada produïda esta, incidir en el seu desenrotllament: per exemple s'ha de pensar que molts nord-americans vénen a Europa amb una sola guia en la motxilla dedicada a tot el continent, i que en el for-

35 Els resultats de l'enquesta de 2005 de l'Erasmus Student Network, que ha implicat l'anàlisi de les respostes a través d'internet de 8.000 estudiants d'intercanvi de tot Europa, han estat resumits així en un titular de premsa: «Elles quieren mejorar sus conocimientos, y ellos pasarlo bien» (A. 2006: 54). **36** «Por ahora, el último ámbito de desarrollo de la red es el del "gran público" y el de los asuntos personales. El de la privacidad. Internet se ha convertido en un gran medio de comunicación de masas (actualmente es con mucho por donde más información pública circula, superando a la prensa, la radio, la TV, y el fax juntos), pero no solo eso: Internet sirve de soporte a multitud de actividades de relación interpersonal (si consideramos no solo los mensajes, sino los documentos, imágenes, fotos, documentos de vídeo y de audio, es por donde más información interpersonal circula y más rica)» (Zapata 2002: 3). **37** La fotografia procedix de http://www.lacommare.it/lelerasmus/Valencia/page_03.htm El text es troba allotjat a <http://www.valencia.altervista.org/FIESTAS.htm>

mat *If It's Tuesday, This Must Be Belgium* (el títol d'una pel·lícula de 1969, paròdica dels viatges llampec per Europa) importa i molt què dirà la guia en qüestió sobre les terres valencianes en general i sobre València capital en particular. Importa com d'atractiva dibuixarà la visita al Cap i Casal i al nostre àmbit autonòmic, i això fins al punt de poder convertir-se en un factor clau del procés de decisió de la ruta de viatge per part dels turistes. De la mateixa manera ocorre amb casos menys extrems, quan la guia parla d'Espanya en el seu conjunt, i el viatger hi ha de valorar també les coses escrites sobre la comunitat autònoma valenciana (les informacions pràctiques sobre museus i monuments, els judicis subjectius al respecte dels diferents servicis, els estereotips del nostre poble, el material gràfic adjunt, etc.)³⁸.

Pel que fa a les persones que realitzen el guiatge *in situ*, és indubtable que poden arribar a convertir-se en els veritables ulls dels visitants, en un filtre a través del qual estos poden extraure les conclusions més fermes sobre les societats a examen: en el nostre cas sobre si tornar o no per les contrades valencianes, sobre si recomanar o no el viatge i, en cas afirmatiu, a quines persones i amb quin entusiasme.

2.2.3. Els nous residents

Però no són només els erasmus i els turistes els qui ens projecten a l'exterior en visitar-nos i contar coses sobre nosaltres i la nostra terra. Hem de considerar també tota la gent que s'ha decidit a vindre a buscar treball i residència des de l'Amèrica llatina, l'Àfrica subsahariana, el Magrib, l'Europa central i oriental, l'Indostan, el sud-est asiàtic, o l'Àsia oriental. I

juntament amb ells, els europeus occidentals i els espanyols que han decidit comprar-se habitatges ací (primeres i segones residències, o cases on passar tota o part de la jubilació): mentre totes estes persones —en trànsit o decidides a romandre ací permanentment, provinents de la misèria o l'opulència, fugits de dictadures o viatgers entre democràcies— mantenen els contactes amb el seu entorn humà anterior, es convertixen en focus actius de difusió d'esta geografia i de tot allò que l'habita, i en molts llocs del món, d'Europa i d'Espanya s'assabenten de les nostres mil i una històries.

S'ha de recordar a més que els processos de difusió individual protagonitzats pels nous residents, pels turistes i pels erasmus, són molt efectius perquè es basen en la confiança interpersonal i constitueixen una mena de força de vendes (*personal selling*) no retribuïda per la col·lectivitat valenciana. No retribuïda i també no controlable pel que fa al missatge transmés.

Esta última consideració és molt interessant perquè qui ens difon a través del boca en boca, d'internet, etc., pot contribuir a la consolidació de la imatge de marca (amb els estereotips corresponents) que molt o poc consensuadament s'intenta posar en òrbita des dels decisors valencians. Però aquelles persones tenen també la potestat de contradir la versió més o menys oficial de les coses fins a exercir *worldwide* la crítica més vitriòlica.

2.2.4. Les notícies, la publicitat institucional, i la publicitat blanca

És el moment de traure a col·lació les fonts d'imatge de marca que tenen la responsabilitat central en el

³⁸ Continguts igualment presents, lògicament, en les guies de viatge específiques de la comunitat autònoma valenciana, de la seua capital, o d'altres ciutats valencianes.

procés de difusió massiva del nou estereotip valencià. Tres d'estes fonts estan relacionades amb l'ús dels *mass media*, cosa lògica atés el fet que vivim immersos en societats vertebrades per la comunicació de masses³⁹. En primer lloc, he de referir-me a les notícies aparegudes en els mitjans de comunicació valencians i no valencians, amb el ben entés que professionals de diverses disciplines acadèmiques i escoles analítiques tenen com a objecte d'estudi aspectes com ara: la consideració del que és i no és notícia per part dels *gatekeepers* o seleccionadors i valoradors de notícies dels mitjans, la ubicació en el diari o noticiari de les informacions, la dimensió i el tractament de la notícia, la ideologia que esta sustenta, el seu paper en un context social o polític determinat (és a dir, les raons últimes de la seua *fabricació*), etc.⁴⁰

En segon terme, cal parlar de les campanyes de publicitat institucional que s'han dut a terme des del Cap i Casal, els altres ajuntaments valencians, les Corporacions provincials i la Generalitat, tot això amb diferent encert, intensitat i efecte. A més dels *media* a l'ús que hi ha a les ciutats valencianes i fora d'estes, han estat utilitzats els mecanismes de comunicació disponibles en els mitjans de transport públic (incloent-hi avions, trens de gamma alta, etc.).

En tercer lloc, s'ha de considerar l'ingent volum d'edicions promocionals en diversos idiomes que, publicades des de les institucions i les instàncies privades, han inundat les fires turístiques d'Espanya i de més enllà, i els hotels, restaurants, bars i cafés, discoteques i locals nocturns, oficines turístiques, internet, etc.: parle de guies i fullets amb caràcter genèric o temàtic, de plànols i mapes, i de revistes i revistetes d'activitats setmanals, mensuals, trimestrals, etc.⁴¹

El quart element en joc en este camp és la presència de referències a la gent i les coses valencianes en diaris, revistes, pel·lícules, reportatges televisius, llocs web, etc., manufacturats en diferents països d'Amèrica i Europa o ciutats d'Espanya, i que constitueixen exemples d'espontània (o de vegades induïda) publicitat blanca o *publicity*⁴². La publicitat blanca té més credibilitat per al receptor que la publicitat pagada (*advertising*) perquè aparentment no té interessos econòmics al darrere, sembla fonamentarse en el convenciment de qui signa l'article o la crònica, i ve avalada quan és el cas pel prestigi professional de qui ostenta l'autoria de la informació i/o del mitjà de comunicació⁴³.

Com es dedueix del que s'acaba de dir, la publicitat blanca vertaderament espontània té per a la

39 Sobre les teories de la comunicació de masses vegeu De Fleur & Ball-Rockeach, 1993. **40** «News: More Than Reporting» és la denominació del capítol corresponent a la notícia periodística en un llibre clàssic sobre comunicació de masses: Harris 1994: 138-164. **41** Les publicacions turístiques del govern autonòmic valencià són descarregables des de l'adreça <http://www.comunitatvalenciana.com/publicaciones/descargas.htm> **42** «La publicidad blanca es aquella que consigues sin pagar dinero, después de una rueda de prensa o de una entrevista. Es la publicación que hace la prensa, como por ejemplo, una crítica. Una buena crítica bien colocada, con un buen titular y una foto, vale millones. No te ha costado nada, pero en el cine independiente va a llevar muchas personas al cine. La publicidad blanca se consigue con la prensa, pero además hay un trabajo del promotor, que no es solamente que la prensa hable y publique, sino lo que publica» (Luna, s/d). **43** Justament durant les dates de la redacció d'esta part del treball, la revista nord-americana *Newsweek* dedica un article de títol «Sailing to Success» a la puixança de València ciutat i la 32nd America's Cup, per bé que amb una il·lustració del castell de Peníscola! (Pape 2006: 79). Així mateix, i amb pocs dies de diferència, el diari *El País* publica un suplement extra de 16 pàgines dedicat a la Comunitat Valenciana, amb col·laboracions de diversos escriptors i periodistes, i amb tres insercions publicitàries —a pàgina sencera— de la Generalitat Valenciana (Diversos autors, 2006).

instància objecte de la informació un desavantatge respecte de la pagada: que el contingut del missatge difós no pot estar completament sota control⁴⁴.

3.1. *The exotic Valencia*

Tantas piezas se disparan, / que juzga el que está en escolta
los principios de las unas / por finales de las otras.
Crece el ruido, la bulla, / y al fin las gentes absortas,
a tal grandeza vinculan / sus admiraciones todas.
En tantos fuegos ardiendo / pudiera con mil congojas,
quien de lexos vio a Valencia, / dezir de ella, Aquí fue Troya.
Mas son de paz los incendios, / no espantan, aunque alborotan;
señalan, pero no ofenden; / amagan, pero no agotan.

VICENTE PEREZ DE CULLA, 1640 (2005)

És el moment de detindre'ns en els components exòtics del nou estereotip que retrataria els valencians. Hem de començar dient que l'adjectiu *exòtic* remet a tot un conjunt de significacions que paga la pena recordar: estrany, desacostumat, llunyà des de la perspectiva física o psicològica, distint, estranger, original... En les circumstàncies actuals, podríem caracteritzar com a exòtic tot allò que pugua ser percebut com a no incorporat en la cultura de masses occidental, és a dir, en la cultura que

constitueix un dels elements conformadors de la civilització global.

És cert en qualsevol cas que coses que a Occident són exòtiques en un moment donat — posem ara mateix — podrien ser assumides com la cosa més *normal* del món mitjançant gegantesques operacions de promoció o per mitjà d'altres mecanismes mediàtics o comercials⁴⁵.

3.1.1. Beure i menjar

Entrem en farina, però: d'entre els elements que encara ens catapulten com a exòtics el primer que voldria esmentar és la gastronomia. No tota, és clar, atés que la major part de la nostra riquesa gastronòmica roman en la seua immensa majoria com a *terra ignota* per a bona part dels visitants.

Potser hauria de començar pel torró, a causa de la gran quota de mercat d'este dolç a les terres hispàniques i la seua fama i acceptació en algunes contrades del món. I potser també caldria continuar amb l'orxata, atés el fet que esta beguda té un cert predicament a moltes ciutats espanyoles (a més d'una alta significació simbòlica a casa nostra, com els bunyols o el café licor). Però no és difícil endevinar quins són el producte i el plat valencians amb més projecció internacional enca-

⁴⁴ Una mostra d'esta publicitat blanca no induïda pot trobar-se a l'article titulat «Valencia, la gravedad y la gracia», aparegut en la secció d'arquitectura del suplement «Babelia» d'*El País*, i publicat el mateix dia que el suplement extra esmentat en la nota anterior (Fernández-Galiano 2006: 20). Igualment, podeu consultar la crònica «Valencia, Spain: A Barrio Where Reality Is Enough» (Chaplin 2006), represa per un diari de la ciutat de València amb el següent títol: «*The New York Times* presenta una Valencia con "gitanos tocando flamenco" por las calles» (Rambla 2006: 13). Per a un esquema del conjunt d'instruments de marketing conegut com a *promotion mix* (en què s'inclouen entre d'altres la publicitat blanca i la pagada), vegeu http://tutor2u.net/business/marketing/promotion_mix.asp ⁴⁵ ¿Qui no recorda, si té l'edat suficient, que menjar pizza era un dels al·licients dels viatges a Itàlia de les darreries dels 70? A València no hi havia encara tanta pizzeria o trattoria, però sobretot no hi havia ni rastre de les franquícies de distribució de pizzes a domicili, i esta forma de cultura gastronòmica conservava una flaire exòtica entre els adolescents de llavors: nosaltres vivíem en la perifèria del sistema, i no sabíem que menjar pizza era o es convertiria en una cosa molt socorreguda en bona part del món.

ra que —si hem de fer honor a la veritat— el nostre gentilici no necessàriament els acompanya: la taronja i la paella han esdevingut el reclam per excel·lència de l'agro i la cuina d'Espanya, respectivament. I això entre altres coses perquè l'expressió *oranges from Spain* no podia ser estranya durant el procés de comercialització internacional d'estes fruites, i perquè hem arribat a vore la mateixa València anuncis de *paella española* que desfermaren l'enuig i la indignació de part del respectable⁴⁶.

Si el que acabe de dir sobre la *desvalencianització* del nostre plat més reconegut va passar a casa nostra, ¿què no passarà més enllà? Per no parlar dels continguts oferits baix les etiquetes

orange juice i *paella*, que —en el segon cas— ens farien entrar en debats identitari-gastronòmics que deixaré als experts de la *Càtedra de la Paella* acollida a l'Institut Valencià de la Paella de la Fundación Astroc⁴⁷. Preferisc posar a l'abast de tots vostés una petita joia del màrqueting, la *Paella Winter Kit Gift*, promocionada des del Regne Unit, i que pot mostrar-nos que la imaginació comercial no té límits. Que ningú no ho dubte: els ciutadans de la Gran Bretanya tenen tot el dret a recordar els plaers de les vacances d'estiu durant els durs temps de l'hivern britànic, i a fruitar per 45 lliures esterlines d'un menú ben *typical spanish*, ple de tapes marineres, paella i torró de crema catalana.

46 Ben diferentment, i en ocasió de la primera visita pastoral al Cap i Casal de Benet XVI, s'ha pogut observar la rellevància simbòlica que la gastronomia autòctona pot arribar a assolir ací. Periodistes del diari *ABC*, en cròniques titulades «Paella, horchata y pólvora para Benedicto XVI» (9 de juliol de 2006) i «Valencia sedujo a Benedicto XVI» (10 de juliol de 2006), naraven d'esta manera l'encontre de l'actual pontífex amb les nostres tradicions gastronòmiques: «Como el espíritu también se alimenta de buenos manjares, los preparativos de la agenda de Su Santidad no podían obviar un menú elaborado con los mejores frutos de la gastronomía valenciana, famosa en todo el mundo sobre todo por la paella. [...] Benedicto XVI pudo disfrutar ayer a mediodía del plato valenciano por excelencia, cocinado por la misma comunidad de cuatro mujeres del instituto secular de vida consagrada Obreras de la Cruz que presta servicio habitualmente en las dependencias del Palacio Arzobispal. La bebida estrella de los valencianos, única en el mundo, fue servida como merienda a Su Santidad. El Consejo Regulador de Chufa de Valencia preparó una horchata para Su Santidad “de forma totalmente artesanal, con los mejores cuidados y controles y bajo la observación y el control propios”. Además, el Papa fue sorprendido al término del encuentro festivo-testimonial que tuvo lugar ayer en el Puente de Monteolivete con otra de las grandes tradiciones culturales de los valencianos, la de los fuegos artificiales» (Moreira 2006). «Si el sábado degustó una paella en compañía del arzobispo y merendó horchata valenciana, ayer quiso repetir con respecto al tradicional refresco. Así, Benedicto XVI pidió un vaso de horchata tras la misa conclusiva. Al Papa le gustó la horchata, y por ello, el conseller de Agricultura, Juan Cotino, le hizo llegar un buen cargamento antes de que su avión despegara para que no la eche de menos en El Vaticano. La decisión de Cotino fue acogida en el Consell como un detalle original que, además, servirá para promocionar las excelencias del producto» (Derqui 2006). **47** «Adquirix especial rellevància la nostra gastronomia més coneguda, la paella, i entre les nostres iniciatives es troba la creació de l'Institut Valencià de la Paella, i dins del seu àmbit, una Càtedra de la Paella, des de la qual es promou la intervenció de professionals de reconegut prestigi en la reivindicació de la recepta internacionalment coneguda»: http://www.fundacionastroc.org/cms/template/astroc_tmpl.asp?obj=316&publish=true; Vegeu també la crònica «Nueva York se rinde ante la paella», escrita per la Redacció del *Levante-EMV* (2006: 33), on es recull que «La Fundación Astroc desembarca en EE UU con 20.000 raciones de este típico plato», i on, sota el subtítol «Cultura y folclore» es narra que «El conocido parque neoyorkino [Central Park] se llenó de cultura y tradiciones valencianas. Cerca de cincuenta personas vistieron los típicos trajes valencianos de huertana y sargüell. Todos ellos diseñados por el prestigioso indumentarista Enrique Marzal, que viajó con su equipo a Nueva York. La peluquera Lola Torrente colaboró también en el evento. El famoso cantante valenciano Francisco también participó en el evento interpretando, entre otras canciones, el himno valenciano».

Paella Winter Kit Gift. Imatge procedent d'una pàgina web comercial britànica: «We have prepared a paella kit (mini-hamper) for this winter — and it makes an ideal gift! [...] Kit includes a high-quality 38cm enamelled pan with ingredients to make the perfect paella — and also includes hand-selected Spanish “before-and-after” treats — traditionally eaten in Spain at this time of year. Items such as wine and olive oil have been omitted, as customers normally can obtain these items locally»⁴⁸.



3.1.2. Vetlant les armes

Juntament amb la gastronomia podria parlar-se d'altres originalitats valencianes que ens arribaren a separar molt de la norma, com ara la *Ruta del baka-lao* tan atacada —i de retruc promoguda— per les televisions fa uns anys, o la nostra proverbial volença cap a les festes de carrer, que ens continua singularitzant i que com el fet que ens agrada fer i mejar la paella respon a un dels nostres autoestereotips⁴⁹. Certament, no totes les festes específicament valencianes han acabat fornint concentracions de masses ingents, ni tampoc totes semblen

susceptibles de redefinir-se en termes de *megafesta* exòtica, capaç d'obtindre una gran cobertura mediàtica i de marcar de manera contundent l'estereotip⁵⁰. En puritat hi hauriem d'incloure ara com ara les falles, els moros i cristians, i la tomatina, però em permetreu que parle abans d'una festa de la capital valenciana que, per fer servir una metàfora d'encuny medieval, estaria vetlant les armes a l'espera potser de major projecció (ço és, es trobaria a l'aguait que alguna televisió japonesa, alemanya o dels Estats Units decidisca reconèixer els seus valors, magnificar-los i publicitar-los com exòtics).

⁴⁸ La imatge i més informació sobre les característiques dels productes alimentaris inclosos en el *kit* es poden consultar a l'adreça d'internet <http://www.eatpaella.co.uk/winterkit.asp> ⁴⁹ «Que guste de la fiesta [...] parece ser atributo indiscutible [dels valencians]. El folklore y costumbrismo valencianos son asimilados en gran medida a la fiesta y, paradójicamente teniendo en cuenta todo lo analizado, a la dispaci3n y a la vida sin durezas» (Piqueras 1996: 117). En una recent publicaci3n turística auton3mica (Generalitat Valenciana, s/d: 34) s'hi establix la següent presentaci3n pel que fa a les festes valencianes (n'esmenta una bona quantitat per bé que desenrotlle només apartats referits als Moros i Cristians, les Falles, les Fogueres de Sant Joan, la Magdalena, el Misteri d'Elx i la Tomatina): «Luz, fuego, pólvora, escenificaci3n... son elementos claves en las fiestas valencianas. En la Comunidad Valenciana se celebran más de 600 fiestas populares al año. Son fiestas extrovertidas (sic), hechas para celebrarse en la calle. Las oficinas de informaci3n turística le ayudarán a elegir. Diviértase». ⁵⁰ En parlar de festes específicament valencianes no consideraré les corregudes de bous: per més que ningú no dubte de la vigència que tenen al territori valencià, el toreig de bous en places més o menys monumentals respon com és sabut a l'estereotip espanyol general en la seua versió més castissa.

Parle de l'abans esmentada i estimada pels erasmus Nit de Sant Joan al Districte Marítim de València. En el seu format actual es tracta d'una espècie d'autoconvocatòria que, en paral·lel a la festa homònima i més gegantina que transcorre a les platges de Barcelona la mateixa nit, concentra centenars de milers de persones en cada ocasió (350.000 valencians i visitants, diuen, el 2006).

La Nit de Sant Joan valentina s'ha convertit en la vertadera estrella de les celebracions estiuenques al Cap i Casal, guanyant per golejada la Batalla de Flors de la Fira de Juliol, un acte celebrat per primera vegada el 1891 (Hernández 1998: 48). La Batalla de Flors, mantinguda per les autoritats municipals com a tradició venerable — es tracta d'una versió antiga, ordenada, delicada, subtil, perfumada, gens àcida i inevitablement *kitsch* de la tomatina de Bunyol—, no pot competir de cap de les maneres amb els fets que acostumen a anar associats a la nit del 23 de juny en les platges de la capital valenciana i les seues proximitats: els impressionants embussos de trànsit, l'augment de la freqüència de pas i de la forqueta horària dels servicis de metro i bus, els milers de litres de beguda i de quilos de coses per a picar, el confort de l'arena i el gaudi de *la carn*, els sons de guitarres i CD portàtils, els banys a la llum de la lluna, els salts de tantes i tantes fogueres i brases entre les Arenes i la Malva-rosa i la platja d'Alboraia, les detencions per agressió, els resca-

tats de la mar... A més, és clar, de les dotzenes de tones de fem i brutícia que la gent deixa al costat de la Mediterrània com a *souvenir* per a les brigades municipals de neteja: «miles de botellas, latas, vasos y cubos de plástico, [...] unos cuarenta carros de supermercado, “decenas” de botellas de alcohol o refrescos sin destapar, DNI y otros documentos, y hasta un sofá» (Sena, 2006a: 24-25; vegeu també Sena 2006b: 25).

Nihil novum sub sole perquè el dissabte 4 d'agost de 1877, en un setmanari satíric dirigit i impulsat per Constantí Llombart, i en una sèrie d'entregues sobre les festivitats de la capital valenciana titulades «Les festetes y els festeros. Cuento de may acabar» (Llombart 1877b: 171), apareixia escrit el següent sobre la nit de Sant Joan:

«Encontren el *desquite* de esta temporá de for-sosa abstinènsia, pues aplega la época de la sega del forment, y en *la nit de Sen Chuan*, lo mateix qu'el dia sigüent, se la venguen divertirse á mes y millor, emportanse les chiques á pendrer el bañ á micha nit, qu'es cuant l'aigua de la mar produix maravillosos efèctes, y á l'altre dia, á *engaldirse* sustansioses paelles en la placha. [...] ¡Cuántes y cuantes cosòtes, si estiguera bé, habiem de dirlos así que tots los años susuixen en esta alegre y divertida berbena!!!.. Alló es un escandalo!, pero d'aquells qu'es dihuen d'Ordago!..»⁵¹

51 Sobre l'excessiva filia cap a la festa dels habitants de la ciutat de València, en el mateix setmanari s'afirmava el dissabte 19 de maig: «Ni la gran siutat de Chaucha, *donde*, segons canta el romans, *se come, se bebe y no se trabaja*, pot tindre, caballers, punt de comparació en esta venturosa capital, ahon continuament els seus fills reunixen á tan incomparable dicha, la de poder anar sempre, com el susuix als donsainers, de festa en festa» (Llombart 1877a: 81). Traure a col·lació estos textos ha estat possible gràcies a l'amabilitat de Xavier Martí, actualment director del Museu d'Història de València (MHV).

DENOMINACIÓ	Nº DE PÀGINES D'IMATGES DE
INTRODUÏDA (6-VI-2006) ⁵²	TOTES LES MESURES
EN GOOGLE™	AMB ELS RESULTATS
IMATGES	CMESOS
falles	50
fallas	50
falles valencia	9
fallas valencia	50
moros i cristians	30
moros y cristianos	50
moros i cristians alcoi	14
moros y cristianos alcoy	27
moros y cristianos alcoi	4
moros alcoi	21
moros alcoy	29
cristians alcoi	15
cristianos alcoy	27
cristianos alcoi	6
fogueres	48
hogueras	50
fogueres alacant	4
hogueras alicante	38
fogueres alicante	17
tomatina	50
tomatina ouñol	20
tomatina ounyol	5
misteri elx	24
misterio elche	5
misteri elche	6
misterio elx	2
magdalena castello	3
magdalena castellon	15

3.1.3. Vent de banda

Però abans d'endinsar-nos finalment en les festes valencianes més internacionalment consagrades, caldria fer una referència als centenars de bandes de

música: un element imprescindible per al desenrotllament d'aquelles i de moltes de les altres festivitats que se celebren a casa nostra.

Les bandes constitueixen una forma de socialització molt important (per l'existència de les societats musicals), i són heralds inqüestionables de la identitat local mateixa. Doncs bé, malgrat tot això les bandes de música no han arribat a consolidar-se com un tòpic de la personalitat col·lectiva valenciana des de la perspectiva exterior, tret de l'excepció potser d'Holanda per les victòries valencianes en el certamen de bandes World Music Contest (WMC) de Kerkrade. I si és veritat que a Europa saben dels nostres bons intèrprets de música clàssica, i que a Espanya sol parlar-se de València com a terra de músics, els cervells espanyols actuals probablement no coneixen la formidable estructura de bandes, i solament paren l'esment en els cantants de *tota la vida*, en els grups musicals d'actualitat (si la seua valencianitat aflora mediàticament), o en els mestres Serrano o Rodrigo⁵³.

3.1.4. Les megafestes del foc

En qualsevol cas comencem per les falles i les fogueres, el duet festiu de difícil distinció per als observadors foranis: «Fallas y Hogueras tienen una estructura ritual prácticamente similar [...], sin embargo, la exégesis de la fiesta y la estética alicantina persigue sistemáticamente la diferenciación» (Ariño 1992: 351)⁵⁴. Independentment de *secessionismes* o *unitarismes* festers, estes celebracions continuen motivant

⁵² Les festes citades són les que destaca especialment la publicació de la Generalitat Valenciana *Comunidad Valenciana. Comunidad Sede de la 32ª America's Cup*. ⁵³ Al respecte de la nodalitat de les bandes de música en l'àmbit local i de la seua significació en la conformació de la/les identitat/s valenciana/es, vegeu Piqueras 1996: 98-104. ⁵⁴ Algunes veus alacantines, no obstant la posició dominant, s'atreixen a preguntar coses com, «¿se es consciente del flaco favor que se hace a la promoción de la fiesta [d'Alacant] con ese empeño segregacionista de diferenciar lo que es igual ante los ojos de todo el mundo menos ante los nuestros?» (Amat 2005: 55-56), o «¿Por qué no asumir de una vez que son la misma cosa?» (López 2005: 101).

la cèlebre pregunta al respecte de per què, després de tant d'esforç, s'acaba cremant tot allò que ompli pel març els carrers i les places de València (i de tantes ciutats valencianes de Benicarló a Gandia i de Xàtiva a Benidorm) i pel juny —des del 1928— els d'Alacant: de fet, la frase «¿y por qué queman las hogueras, con lo bonitas que son?» —recreada per Adrián López (2005: 15)— és ben tòpica, i acostuma a ser pronunciada igualment quan es tracta de les falles.

Per això unes quantes preguntes més: ¿no es considerarà exòtic en extrem cremar el treball ja realitzat? ¿No es pensarà que tot plegat és incompreensible? ¿No serà vist des de la perspectiva d'un clàssic anglès format a l'Eton College —posem per cas, i per usar justament d'un estereotip— com a poc *ci-vi-lit-zat*? S'haurà de recordar que en la llarga història dels colonialismes i dels imperialismes d'encuny eurocèntric o no, l'exòtic ha estat considerat en les antípodes d'allò civilitzat⁵⁵. I no és menys cert que els estereotips sobre una Espanya eternament subdesenrotllada, és a dir *africana*, poden estar operatius encara en moltes ments europees.

Es tractaria potser també en este cas de la supervivència de *la ensoñación* de la nostra península

(València inclosa, òbviament) com una geografia pràcticament oriental que sota el mant del catolicisme i d'una certa europeïtzació conservaria una ànima —i alguna cosa més— musulmana. En les decimonòniques paraules de Théophile Gautier: «el valenciano, con sus enormes patillas negras, su rostro quemado por el sol, su mirada hosca, sus brazos y piernas de bronce, tiene, ciertamente, el aire de un beduino, sobre todo si se desata el pañuelo y deja al descubierto su cráneo rapado y azulado como una barba acabada de afeitar» (Palomero 1994: 44)⁵⁶.

Tornem a les festes, però: les falles i les fogueres poden ser difícils d'entendre segons per a qui. Cert. Com la Setmana Santa sevillana. I és això —potser— el que explicaria les delirants escenes que en la pel·lícula *Mission: Impossible-2* (2000) unixen la devoció andalusa de la *madrugà* amb unes falleres acompanyades de torxes i focs als carrers. Però si hem d'aterrar al món real direm que de fogueretes i fogueres se'n fan per Europa la nit del 23 al 24 de juny, o en altres dates. Tot això és veritat. Però les similituds acaben immediatament perquè les nostres festes del foc monumentals:

a) han passat a ser complexes i gegants a les ciutats de València i Alacant⁵⁷,

55 «Después de la decisiva guerra contra los ainu en 1699, las autoridades de Hokkaido “destacaron o incluso fabricaron los rasgos bárbaros de los ainu, poniendo el acento en sus costumbres exóticas y comparándolas con las costumbres civilizadas de los japoneses”» (Day 2006: 113, citant Walker 2001: 204). **56** Esta caracterització orientalista dels valencians, de matriu francesa, s'adiu amb les anàlisis que Gonzalez Alcantud (2006: 85) ens ha fornít sobre la conformació de l'estereotip espanyol: «En el caso del estereotipo español, sobre todo en lo referente a dos de sus anclajes más fuertes, los toros y el flamenco, éste debe ser sometido a la prueba parisina. París, babilónica capital cultural de la edad contemporánea, influyó de manera decisiva en la conformación de un estereotipo que fue finalmente naturalizado por los propios españoles, convirtiéndolo en un signo de su identidad nacional». Vegeu també González Alcantud 2006: 87-147. **57** Al respecte de la transformació de les falles de la capital valenciana en una festa definida per una seqüència ritual complexa, i per la incessant invenció d'actes massius que es convertixen en tradicions reverenciades, resulta aclaridora la lectura d'Hernández 1996a: 43-62 i 1996b. Pel que respecta al gegantisme, podem recordar alguna cosa escrita el 1990: «Es indudable que en las fallas actuales todo ha adquirido dimensiones gigantescas: número de comisiones, de falleros, de visitantes, altura de los monumentos, etc. Todo ello conlleva que surjan constantemente preguntas en torno al futuro de la fiesta y a que algunas voces afirmen que las fallas han tocado techo y deben ahora reorientar su marcha futura. Es difícil pronunciarse al respecto y los pronósticos corren el peligro de ser completamente desmentidos por los hechos. Nos abstenemos por tanto de jugar a futurólogos» (Alcañiz 1990: 243).

b) s'han convertit en un mecanisme d'integració social de trascendent importància cívica —i fins i tot política, pel que fa a les falles de València capital— en el passat (Ariño 1992: 352-365; Costa 2003: 21, 191),

c) poden esdevenir un espai clau per a la socialització dels *nous valencians* —dels conveïns de totes les procedències— que es trobarien en procés d'arrelament a les nostres ciutats i pobles,

d) han mostrat una enorme capacitat *colonitzadora*, superposant-se a, i sovint bandejant, altres festes⁵⁸, i

e) s'han espectacularitzat mediàticament d'una manera tan forta que, per exemple, les falles de València ciutat juntament a les celebracions de la tomatina de Bunyol i els moros i cristians d'Alcoi solen ser destinatàries d'articles a diaris i revistes (exponents de publicitat blanca)⁵⁹, i aparèixer en lloc destacat dels rànquings festius d'abast mundial. Així per exemple, en el documental televisiu *Geat Festivals 2* (enllestit per Pilot Productions en l'any 2003 com un dels reportatges especials de la sèrie *Globe Trekker*, i que valora prop d'una quinzena de les festes més importants del món), la tomatina, els moros i cristians i les falles hi ocupen, respectiva-

ment, els llocs cinqué, quart i segon del *Top Five* (tres sobre cinc, incloent-hi el fet que totes tres superarien la Setmana Santa sevillana, o que les falles assolirien una valoració per davant de la festa de la cervesa de Munic o *Oktoberfest*)⁶⁰. Cal recordar en tot cas que les falles valentines han sigut històricament unes festes molt privilegiades per la televisió de cobertura estatal: des dels anys del franquisme són moltes les hores dedicades a explicar les característiques de la festa fallera, amb retransmissions en directe de la *cremà* per a tot Espanya i obertures del *telediario* fàcilment reconstruïbles⁶¹.

Voldria centrar-me ara en la caracterització de les nostres festes del foc (de les comissions falleres i de les comissions de les fogueres i de les barraques, per a ser precisos), com a espais que poden facilitar la socialització dels nous emigrants. És ben cert que si pensem en els temps dels allaus demogràfics procedents d'altres latituds espanyoles, s'hauria de suposar que parlem d'uns teixits cívics especialment aptes per a contribuir a este procés de socialització (amb independència del continguts identitaris transmesos). Però amb els nouvinguts en els anys més recents les coses poden no ser tan *automàtiques* atés el pluralisme religiós que els caracteritza: al cap i a la

58 En determinats ciutats, barris o pobles, les falles, importades per influència del centre històric de València, van convertir-se en un espai de socialització de les persones emigrades de diverses terres d'Espanya durant el franquisme, mentre les festes tradicionals del lloc es van conservar com un àmbit reservat a la gent fins aleshores *autòctona*. **59** Com ara la crònica apareguda fa uns anys —Hamilos 2003— en el diari anglès *The Guardian* baix el títol «C'mon baby, light my fallas», o les referències a les falles («one of the world's most recognisable festivals») que apareixen en Kessler 2005. **60** La síntesi dels continguts del documental es troba en una de les pàgines del web de l'empresa productora: http://www.pilotguides.com/tv_shows/globe_trekker/shows/specials/great_festivals2.php. Els continguts d'un reportatge previ, *Great Festivals* (en què s'atorga el lloc cinqué del corresponent *Top Five* a les festes de Sant Fermí de Pamplona), també són accessibles a través d'internet: http://www.pilotguides.com/tv_shows/globe_trekker/shows/specials/great_festivals.php **61** «Todo a punto en Valencia para que —en la medianoche de hoy— ardan los más de setecientos monumentos que se han plantado en las fallas de este año. La ciudad del Turia pondrá así el brillante broche final a unas fiestas josefinas marcadas por un tiempo espléndido y una afluencia de visitantes que ha batido récords...» A més del seguiment televisiu estatal, l'aparició d'un centre territorial de Televisión Española a València, i la creació de la televisió autonòmica valenciana i de diversos canals locals, ha multiplicat el temps dedicat a les nostres festes en la petita pantalla. Així l'afirmació i la projecció de l'estereotip que comentem s'ha vist molt afavorida.



Fotografia publicada en el periòdic taiwanès *Taipei Times* l'1 d'abril de l'any 2002. La imatge mostra la plaça de l'Ajuntament de València atapeïda durant una mascletà⁶².

fi, es tracta de les festes que tenen per titulars —teòrics— Sant Josep i Sant Joan, i algun acte no precisament menor té una motivació religiosa evidentíssima (les ofrenes a la Mare de Déu dels Desemparats i a la Mare de Déu del Remei a les ciutats de València i Alacant, respectivament i especialment). ¿Quina actitud prenen/prendran els musulmans, els animistes, els practicants de filosofies i religions de l'Àsia no islàmica, etc., envers un associacionisme faller i foguerer que té alguns vessants religiosos catòlics? ¿Quins matisos observarem atesa l'adscripció religiosa dels nouvinguts? ¿Quins entre ells es consideraran, de totes totes, no cridats a participar-hi? ¿Quins faran com els agnòstics i els ateus que porten anys contemplant les imatges de la Geperudeta en els

casals fallers, i participant en les ofrenes i en altres actes en tant que celebracions cíviques, folclòriques i festives? ¿Quins imitaran tots aquells que, simplement, exercixen de fallers o festers però no van a les misses i a les ofrenes? Una qüestió a meditar en el marc dels processos d'integració —o no— derivats de la globalització econòmica. I un factor més a comptar en la difusió de la imatge de les nostres festes arreu del món atés que els emigrants recents també són *narradors* de la societat valenciana. Com no podia ser d'altra manera.

Per a concloure este apartat només vull posar de relleu que l'Alacant de les fogueres i la València de les falles, i tal i com s'han desbordat les coses els últims anys en estes grans capitals, deixen de ser ciutats durant uns quants dies i esdevenen sorollosos i farcits parcs temàtics on, si bé una part del veïnat se n'ha pogut anar, encara circulen, treballen o pretenen dormir ocasionalment individus d'una rara espècie coneguda com a ciutadania. En els dies posteriors a la *cremà*, els debats a les ràdios locals posen de relleu els problemes constatats, i no són massa sorprenents retrats com el següent: «la ciudad se transforma en un gran bar callejero, caótico, sucio y sin personalidad propia, mientras el aire del mediterráneo nos deja en el recuerdo el aroma inolvidable de los efluvios rancios a fritanga y orines» (Sánchez Soler 2005: 151-152)⁶³. Són dies de riudes de persones de fora, sorpreses i corpreses; de milers i milers d'ullades sobre una societat en un estat inconcebible, quasi irreal, inadmissible en moltes

⁶² <http://www.taipeitimes.com/News/sport/photo/2002/04/01/0000029422> ⁶³ En un article periodístic sobre les fogueres, i coincidint amb les celebracions de 2006, hi figura l'entrada i el destacat següents: «Ayuntamiento y Comisión gestora implantan unas normas que buscan que las "Fogueres" causen menos molestias a los alicantinos y que persiguen captar nuevos adeptos. Sin embargo, los festeros acogen con cierto escepticismo y poco entusiasmo estas propuestas y reclaman que aborde en profundidad el debate sobre el futuro de la fiesta. [...] "No es de recibo que en plenas fiestas el comercio abra y la gente vaya al trabajo"» (Moreno 2006: 2-3).

«Lágrimas y fuego», una de les imatges de la fotogaleria de l'edició digital del 20 *minutos* del 20 de març de 2006: els plors de la fallera major infantil i les xiquetes de la seua Cort d'Honor durant la cremà de la falla infantil de la plaça de l'Ajuntament de València (EFE/Kai Försterling)⁶⁵.



altres terres. Són els temps de la mirada exterior sobre l'excepció valentina i alacantina, i el moment més escaient per a la conformació de l'estereotip exòtic: «very wonderful dress, my god!, very spectacular fireworks, my god!, very nice!, very good!, very e-xo-tic!»⁶⁴.

3.1.5. Jocs d'espases i trabucs

¿I què dir dels moros i cristians? Cap problema amb els cristians si es tracta de cristians medievals: estos van guarnits amb l'atrezzo corresponent de pel·lícules com *Ivanhoe* (1952), i hi resulten familiars als europeus i als nord-americans perquè són com els europeus cristians de l'Edat Mitjana (és a dir, són exòtics *ma non troppo*). Una altra cosa distinta són els festers vestits com a contrabandistes, llauradors, pirates, etc.: ¿quina actitud cal adoptar davant d'ells, majoritàriament exòtics a l'espectador forani i de vegades als mateixos valencians?⁶⁶ I per últim, com pair els moros (incloent-hi els *negres*)?

D'antuvi mirem cap a dins *lato sensu*, i disposem-nos a afirmar —ho escriu Serafín Fanjul— que la societat espanyola en el seu conjunt ha desenrotllat uns esquemes i estereotips sobre els musulmans en general i sobre els andalusins en particular «de muy variado signo, tanto positivos como negativos y, en todo caso, con inexactitudes y deforma-

ciones de bulto abundantes», que convertixen els membres de la civilització islàmica en una mena d'espill màgic «en el que los españoles se miran, a veces hechizados y otras con horror. Y del cual extraen explicaciones sobre sí mismos no siempre racionales» (Fanjul 2000: 205).

Lògicament, i si atenem el fet que les festes no són alienes al marcs socials i històrics on naixen i es desenrotllen, ens trobarem celebracions morocristianes navegant per totes les ribes d'eixa mar de contraposades percepcions⁶⁷. Tot i amb això és plausible escriure el següent:

Respecto a la percepción que de lo moro se posee en las fiestas españolas, tengamos también muy presente el proceso de 'exotización' que el moro sufrió en la cultura ibérica, desde el momento mismo de la conquista. Escribe sagazmente André Stoll: "La misma 'exotización' del moro de Granada viene así a complementar (...) el destierro real de los moriscos granadinos, y a

64 És molt remarcable la coincidència dels dos fenòmens esmentats: per un costat, el malestar i la fugida de bona part dels autòctons, que és manifestació al mateix temps de les fallides del model *desenrotllista* de la festa a les ciutats de València i Alacant i de les transformacions socials (analitzades en Alcaraz Ramos, 2005: 44-45 per al cas de les fogueres); i, per altra part, la invasió turística forània, que col·lapsa les ciutats i n'és instrument també de la promoció exterior. **65** <http://www.20minutos.es/galeria/894/0/1/> **66** Sobre les filaes cristianes de vestimenta no medieval vegeu una descripció en Alcaraz i Santonja (2006: 88-91). L'autor arriba a esmentar l'existència de zíngars, d'una comparsa tropical, una de víkings i víkings, etc., etc. **67** Per a una hipòtesi recent sobre, d'una part, el significat de la festa per a les autoritats del franquisme i, d'altra, per a les poblacions que participen en l'actualitat de les celebracions de moros i cristians, vegeu Rozenberg (2004: 21).

preparar, implícitamente también, su expulsión definitiva de la realidad económica y social española [...] Esta exotización hunde sus raíces asimismo en complejos procesos imaginarios, entre los que hay que subrayar a partir del siglo XVI la conquista americana, donde los conquistadores españoles narraban los hechos de la conquista castellana del reino granadino con hipérbolos literarias nutridas en la lejanía. [...] la fiesta de moros y cristianos es una suerte de "bricolage" cultural, que aún representando una polaridad de la alterofobia en apariencia, no deja de convertirse en una alterfilia, mediante el empleo de los mecanismos propios de la "cultura popular" de reducción humorística y paródica del otro lejano o cercano (Albert-Llorca & González Alcantud, 2003: 14-15).

El que acabem de llegir —i potser la gran vistositat dels vestits— explicaria que molt sovint s'escolte a tantes ciutats valencianes la frase: «jo vull vestir-me de moro!», però tot açò no ens donarà cap llum sobre les visions que sobre els moros de la festa tinguen els nostres visitants de la França d'oïl, del món germànic o dels països anglosaxons. Per a estos beneficiaris de l'espectacle, els nostres moros resulten exòtics de cap a peus, bé extrets de l'imaginari occidental sobre el món islàmic —tan marcat per la

influència de films com ara *The Thief of Baghdad* (1924 i 1940) o *Arabian Nights* (1942)—, bé inspirats en les recreacions de tribus de les pel·lícules de Tarzan quan es tracta de *negres*.

¿Què pensar, doncs, dels valencians? Si més no som capaços de vestir-nos com a personatges de *Kingdom of Heaven* (2005) en les grans festes d'Alcoi (pels voltants del dia de Sant Jordi), però també en moltíssimes altres ciutats i poblacions valencianes (Ontinyent, la Vila Joiosa i Villena incloses). I això es paga: «a very exotic people, certainly!»⁶⁸.

Les anteriors referències a obres cinematogràfiques no són casualitat: el cinema està filtrant des de fa dècades la nostra manera de mirar la gent i les coses del món. Les persones de la segona meitat del segle passat i d'ara mateix recordem —a més d'obres d'art, llibres, músiques, fotografies i obres de teatre— moltes escenes del cinema i de la televisió quan ens enfrontem a les noves geografies i situacions, o quan desitgem fer realitat els nostres desitjos. I els moros i cristians no en podien ser cap excepció.

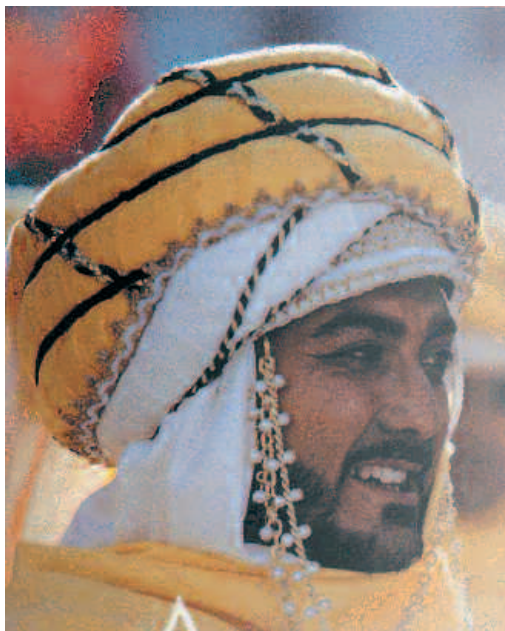
Però amb rerefons cinematogràfic o sense, i amb alguns rituals catòlics al seu si com l'aparició del Sant Jordiet a Alcoi, estes festes —com en el cas de les falles i les fogueres— han acreditat una extraordinària capacitat d'integració social (mitjançant les *filaes*, comparses o companyies de moros o de cristians) i de *colonització*, i per bé que «en algunas localidades

68 Les festes de moros i cristians a la valenciana no se circumscriuen a les ciutats i pobles que tenen reconeguda la valencianitat política: un territori que formà part del regne de València fins al segle XVIII, Cabdet (Caudete, en la província d'Albacete), també forma part d'esta geografia festera juntament amb altres llocs de Castella-la Manxa (Almansa, a Albacete, i Alcázar de San Juan, a Ciudad Real), de la Regió de Múrcia (Albanilla, Caravaca de la Cruz, Jumella, Llorca, Múrcia i Sangonera), de Catalunya (Lleida), i d'Extremadura (Càceres). Pel que respecta a festivitats de moros i cristians a Espanya però amb tipologia no valenciana, les trobem a llocs d'Andalusia, Aragó, Castella-la Manxa, les illes de Mallorca i Menorca, Galícia, Catalunya, les illes de la Palma i de Tenerife, i Guipúscoa. Finalment, pel que fa a latituds no espanyoles, s'ha de recordar la presència de festes de temàtica semblant a les terres de França, Itàlia, Portugal, Anglaterra, Alemanya i Croàcia (a Europa), i a les de Perú, Bolívia, Brasil, Veneçuela, Mèxic, Guatemala i els Estats Units (a Amèrica). Totes les referències han estat preses d'Alcaraz i Santonja (2006: 13-20).

imatge procedent de les festes de moros i cristians de Petrer, en la millor tradició de les superproduccions de Hollywood: un Orient de luxe i somni pren vida cada any a moltes localitats valencianes, i és inevitable qualificar l'espectacle resultant com a exòtic si l'espectador és barceloní, madrileny, parisenc, berlinès, londinenc o novaiorqués. La gran pregunta és la qualificació que rep la festa des de la perspectiva de diversos espectadors musulmans del Maghreb, del Mashreq, i de més enllà⁶⁹.

valencianas su celebración no se remonta a más allá de unas décadas, o incluso unos pocos años» açò «no entorpece en absoluto la percepción de profundidad histórica que esta fiesta tiene en la población del País, y que, más allá de su transformación y divergencia, ha terminado por concebirse casi homogéneamente en todo él a partir del modelo alcoyano» (Piqueras, 1996: 90). Fins i tot a la capital valenciana mateixa i no sé si en altres contrades, algunes comissions falleres han decidit incorporar celebracions de moros i cristians dins les seues activitats, en un exercici de conjunció festera molt ben rebut pel públic com no podia ser d'altra manera:

La fiesta reúne unas enormes cualidades de atracción popular. Precisamente toda ella está concebida para despertar la mayor motivación y anhelo posibles. Las comparsas desfilando en filas de pleno colorido y evocación medieval, al ritmo impresionante de la música y bajo el ensordecedor estruendo de los disparos de los arcabuces, a menudo en medio de la impenetrabilidad del humo originado y el sofocante olor a pólvora, hacen de cada acorde de la fiesta un auténtico espectáculo. Espectáculo que en algunos lugares se dispara casi hasta el paroxismo. En Alcoi, por ejemplo, no extraña ver hacer la entrada a algún elefante o a cualesquiera otros animales exóticos y autóctonos junto a las filas de uno y otro bando (Piqueras, 1996: 92 i 94).



El que acabem de llegir és una narració vívida i vibrant sorgida d'un estudiós de la identitat valenciana, i s'hauria de contrastar amb la *mirada* que tenen i tindran els pobladors arribats fa pocs anys ací i, especialment, els espectadors que responguen al perfil de persones procedents del Magrib, emigrades a les terres valencianes per motius econòmics, identificades amb les creences majoritàries i els valors més publicitats de la civilització araboislàmica, i participants reals de les seues indumentàries i altres manifestacions culturals.

És de nou una qüestió oberta que necessitaria d'estudis a l'efecte i que només puc —i vull— deixar plantejada, però que es dibuixa com a molt interessant: ¿les persones que nascudes al Marroc o Algèria poden esdevenir conciutadanes nostres, s'adonen de seguida —com hem llegit abans en alguns

69 La fotografia s'allotja en una pàgina del web *Fiestas a tope*: <http://www.fiestasatope.com/index.php?volver=8&identificador=238&localidad=2247>

estudiosos, o ha publicat recentment Albert Alcaraz i Santonja— que l'aparent alterofòbia s'ha convertit en alterfília?⁷⁰

Les coses en eixe sentit es veuen facilitades quan alguns municipis «que s'han incorporat al món festiu morocristià durant les últimes dècades, com ara Paterna, Alaquàs o Elx», estan utilitzant en les seues celebracions textos diríem acollidors, és a dir, «relats en valencià, sense atacs a la fe islàmica ni insults a la figura del musulmà» (Alcaraz i Santonja, 2006: 106). O quan continuen conreant-se discursos integradors —humorístics, creats a principis del segle xx, i també en valencià— com el que es representa a Muro en l'Ambaixada del Tonell (Ramírez, 2001)⁷¹. Però en l'altra cara de la moneda es troben aquelles celebracions que continuen fent servir una bel·ligerant retòrica decimonònica durant les ambaixades o en altres moments⁷².

En tot cas, ¿qui fa o hauria de fer pedagogia dirigida cap als nous espectadors, i informar-los que la gran volada de la festa s'ha fet quan no hi havia minories musulmanes computables a Alcoi i als altres municipis? ¿Qui, finalment, remarca o hauria de remarcar que el paper complementari que la festa pot atribuir a les dones és només una recialla patriarcalista allà on es dóna, però que en la resta de la vida social valenciana la dona ha de poder ser *capitana*, siga mora, cristiana, o el que siga?⁷³

3.1.6. Tomaques madures llançades

Este recorregut per les festes que tant haurien contribuït a consolidar el nostre estereotip exòtic no estaria complet sense la *tomatina* de Bunyol, la celebració que té una data de naixement més recent. Segons diu el web de l'*Ayuntamiento de Buñol*:

70 Sobre el desplaçament de significacions de la festa al llarg del temps, este últim autor ha escrit: «Moros i cristians: una festa que en la seua gènesi ens mostra una representació simbòlica del musulmà fonamentada en arguments religiosos i ideològics (el moro és l'invasor i l'infidel, i l'hem de combatre), però que progressivament ha anat canviant eixos matisos. El fet que any rere any, necessàriament, part de la gent haja d'assumir el rol de defensor de l'Islam i un cada vegada major interès en el coneixement del passat islàmic del nostre territori, així ho han propiciat. I sense deixar de mostrar eixa imatge tòpica del musulmà que modela el gust decimonònic per l'orientalisme refinat, la seua representació actual poc té a veure amb aquella altra ofensiva i insultant de temps arrere» (Alcaraz i Santonja, 2006: 9-10). Recomane al respecte d'estes qüestions la lectura de la notícia «Un arabista estima que el error de traducir cristianos por sionistas en el cartel de Alcoi es "intencionado"» (EFE/El País 2004), així com l'article de Manuel Alcaraz Ramos aparegut en *Las Provincias* el dia de Sant Jordi del mateix any: «Moros y cristianos; árabes y sionistas» (Alcaraz Ramos, 2004). **71** Una succinta història de l'Ambaixada del Tonell pot consultar-se també a la següent pàgina d'un web fester de Muro: <http://www.filallana.com/Ambaixada.htm> **72** En efecte, la interpretació general i diríem benévola d'Alcaraz i Santonja que hem llegit abans sobre el desplaçament de significacions de la festa morocristiana, no pot amagar rituals que —fruit d'unes conjuntures històriques concretes— el mateix autor esmenta com a exemples de la «humiliació pública del musulmà» (Alcaraz i Santonja, 2006: 75-76), o dels «insults al moro i atacs a la fe islàmica» (pàgs. 104-106). **73** «Aunque la integración en las comparsas también se va abriendo a las mujeres, la participación *activa* en la fiesta ha estado hasta muy recientemente reservada a los hombres, y hoy el protagonismo festero masculino sigue siendo patente. [...] Los capitanes de cada bando, por ejemplo siempre son hombres. En la localidad de Villena (Alto Vinalopó), uno de los casos de estudio de mi trabajo de campo, las mujeres han venido teniendo prohibida la participación activa en la fiesta» (Piqueras, 1996: 91). Si bé les tradicions masculistes de la festa morocristiana es van trencar a diversos llocs, l'actualitat de les discriminacions patriarcalistes és evident en un cas tan important com el d'Alcoi, que ha estat objecte fins i tot de recomanacions del nostre defensor del poble (Síndic de Greuges, 2005) i de sentències judicials d'àmplia repercussió mediàtica: «La Sección Octava de la Audiencia de Alicante ha declarado nula la votación de la Filà Navarros de Alcoi que rechazó el ingreso de tres mujeres a finales de 2004, al considerar probado que ha habido "una infracción del principio de igualdad reconocido en el artículo 14 de nuestra Constitución"». (Candela, 2006; vegeu també Gadea, 2006a i 2006b: 39, i Agencias, 2006)

Tiene su origen en 1945, cuando un grupo de jóvenes que se había metido en una pelea cogió tomate de un puesto de verduras próximo y comenzó a lanzarlo contra los que suponía enemigos. Al poco acudieron las fuerzas del orden público deteniendo a los alborotadores y en consecuencia poniendo fin a la batalla. Al año siguiente y al llegar el mismo miércoles del mes de agosto los jóvenes del pueblo volvieron a reunirse en la plaza llevando ellos los tomates. De nuevo intervinieron las fuerzas del orden público para poner freno a lo que popularmente, y en los años siguientes, se iría conociendo como “tomatina”, que pese a la oposición de las autoridades se seguiría celebrando de uno u otro modo»⁷⁴

És cert que hi ha moltes festes consistentes a llançar menjar o alguna cosa a algú, i que no per això han assolit encara la glòria universal: poden ser vehiculades per les substàncies més evanescents, com ara el vi durant *la sopeta* de Bronchales (a la província de Terol)⁷⁵, o l'aigua de *la pozalá* de Xelva, una celebració que deixa els participants xops i que esdevé polèmica en temps de sequera (Navarro 2006). També poden ser vertebrades per les matèries més contundents —què pensar de l'anecdòtic llançament de pans a Madrid?⁷⁶—, i poden tindre com a *leit motiv* des de la matèria més saborosa —

cas de la merenguina de Lliria, tan deutora de la tomatina⁷⁷— a la més repugnant⁷⁸.

Però també és veritat que altres festivitats d'este estil sí que havien rebut tradicionalment major dosi de fama i reconeixement internacional: parle de la *Battaglia delle Arance*, una lluita amb tarongetes que forma part de l'*Storico Carnevale* d'Ivrea, ciutat piemontesa localitzada entre Torí i Aosta⁷⁹. Doncs bé, la tomatina ha passat en el transcurs dels últims anys de ser una celebració amb una repercussió limitada, a ultrapassar de molt en ressò mediàtic la batalla d'Ivrea. El boca-orella i sobretot els mitjans de comunicació han transformat la gran festa de Bunyol en un esdeveniment de masses d'abast veritablement global, i això fins al punt que figura en el llibre *Great Festivals of the World* (de Pilot Productions) com una de les quinze celebracions seleccionades d'entre totes les del planeta (cf. Roberts 2001: 132-143)⁸⁰. A Bunyol les lluites entre els *guerrillers* (uns 40.000 el 2006) provoquen cada últim dimecres d'agost un veritable gaspatxo humà, i proporcionen fotografies i imatges en moviment de forta plasticitat que no passen inadvertides a les agències de notícies, als *gatekeepers* dels diaris més prestigiosos i de les cadenes de televisió, als autors dels webs i blogs, i als editors de bona part del món, que actuen en conseqüència.

74 <http://www.bunyol.es/html/main3.php?pagina=historia.php> **75** <http://www.teruel.org/bronchales/fiestas/sopeta.html> **76** <http://youtube.com/watch?v=-3DCz7Lo4Ss&search=fiestas%20del%20pan> **77** http://www.gva.es/lliria/agenda/festes_purissima06.htm **78** A la localitat andalusa de Gilena es produïx una batalla nocturna i estival amb 10.000 ous caducats, 200 quilos de merengues i 200 quilos de pols de clarió que enfronta sevillistes i bètics, i on alguns dels participants poden pronunciar davant les càmeres de televisió (García & Contreras 2006) frases com «Hay que decirlas a los israelies y a toda esa gente que esta es la guerra que nosotros queremos: ¡la de los huevos!» o «¡La cuestión es pasarlo bien y ponerte perdido!». **79** <http://www.carnevaldiivrea.it/italiano/battaglia.asp> **80** http://www.pilotguides.com/destination_guide/festivals/great_festivals_book.php.



Una de les set fotografies de *In pictures: Tomatina festival*, un monogràfic de *BBC News* penjat en internet el 25 d'agost de l'any 2004: «The town square is turned into a mass of raw tomato soup».⁸¹ També en internet, una guia anglosaxona de les celebracions més destacades d'Espanya durant el 2006 proporciona com a úniques referències valencianes la tomatina i el Festival Internacional de Benicàssim (FIB), però ni rastre de falles o festes de moros i cristians (Morris 2006)⁸².

Justament, l'augment exponencial de l'índex de notorietat de la tomatina constitueix un exemple magnífic del paper decisiu d'internet i els altres *media* —sobretot audiovisuals— en la internacionalització de les nostres exoticitats. Un *efecte crida* vertaderament indubtable per a tots aquells decidits a submergir-se fins a les celles en una festa que per «su peculiaridad ha sido declarada de interés turístico internacional» (Generalitat Valenciana, s/d: 34), que «quita estrés y va bien al pelo»⁸³, i que compta amb el màxim suport institucional⁸⁴.

3.2. Conclusió

Esa especie de Giralda que se ve por ahí, ¿qué es?
(Turista saragossà que, dalt la torre de la Llotja de València, guaitava amb ulls atònics el cos de campanes del Micalet)

Com s'ha dit, disposem d'un estereotip de projecció internacional perquè les masses del món *que compta* (en expressió occidentalocèntrica) ens creuen conèixer i, en conseqüència, opinen. I/o perquè ens visiten, es deixen els diners a casa nostra i, en conseqüència, opinen. Les falles de València ciutat, òbviament, ja no són aquelles *tra-*

81 http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_pictures/3599284.stm **82** Sobre la festivitat de Bunyol, la mateixa pàgina web diu: «Definitely Spain's silliest festival, this is the one where a normally innocuous rural town becomes the scene of a massive tomato fight. Both residents and tourists join in the tomato pelting — and observers are easy targets. Around 100,000 kg of tomatoes are used, so take old clothing and shoes» (Morris 2006). **83** El periòdic valencià *Las Provincias*, fent-se ressò de les informacions recollides per l'Agència Efe, reproduïa el passat 31 d'agost de 2006 les següents declaracions sobre la tomatina de Pilar Garrigues, regidora de Festes, Fira, Cultura i Esport de Bunyol: «Va estupendamente para quitar el estrés y es muy recomendable para el pelo, pues el ácido lo deja sedoso y brillante». No obstant això, en el diari s'afegia que «el tacto del tomate espachurrado no parece resultar demasiado agradable una vez empieza a secarse sobre la piel, pues la mayor parte de los participantes en la Tomatina corren a limpiarse una vez escuchan la carcasa pirotécnica que pone punto final a la fiesta»: <http://servicios.lasprovincias.es/valencia/pg060830/actualidad/00tomatina-concejala.html>. **84** Segons transmetia Europa Press a les 16:50, el 29 d'agost de 2006, «La Generalitat promociona la Tomatina de Buñol y la Comunitat Valenciana en los mercados británico, irlandés, ruso, holandés y coreano con la organización de la visita de medios de comunicación de estos países que realizarán reportajes sobre esta fiesta popular y sobre la ciudad de Valencia. [...] Para la consellera de Turismo, Milagrosa Martínez, los viajes de familiarización son "muy efectivos" para promocionar la oferta de la Comunitat, de manera que "los lectores y espectadores de estos medios de comunicación podrán conocer detalladamente nuestra oferta turística, desde las fiestas a la gastronomía, los monumentos o las playas, así como la oferta de ocio de nuestra Comunitat"»: <http://es.news.yahoo.com/29082006/4/generalitat-promociona-tomatina-bunol-mercados-britanico-irlandes-ruso-holandes-coreano.html>

El fanal i unes poques traques, amb les tipografies que es farien tan usuals durant la Segona República, omplim un cartell senzill i evocador, obra de Rafael Raga Montesinos. La ciutat i la societat que este disseny convocava a la celebració es transformarien molt perceptiblement, com la mateixa festa, amb posterioritat a l'1 d'abril de 1939⁸⁵.

dicionals festes de què parlava el cartell anunciador de 1932, casolanes i íntimes⁸⁵. Ni les falles, ni les fogueres, ni els moros i cristians d'Alcoi, ni la tomatina.

Totes estes festes, ho reitere, i en la mesura que constitueixen el sùmmum del nostre vessant exòtic, són ja molt més que festes, i poden considerar-se un mecanisme de projecció d'imatge de marca de dimensions formidables, incloent-hi si és el cas celebracions paral·leles massives que tenen una repercussió extraordinària. També s'han convertit en esdeveniments festivoindustrials imprescindibles per a una part notòria dels sectors productius, fins al punt que la dimensió socioeconòmica de les nostres festivitats més publicitades és posada de relleu pels mitjans de comunicació, i pels estudiosos, que n'assenyalen diversos aspectes:

a) les xifres d'inversions dels festers i/o els ajuntaments en enllumenament, pirotècnia, muntatge de cadafals i escenaris, bandes de música, floristeria, i en sectors com ara el de l'artesanía del ferro i el metall, la corretgeria, el disseny, la coreografia, la fabricació de trabucs, la sastreria i la modisteria, la perruqueria i el maquillatge, la fusteria i l'artesanía



fallera, la impremta, la tomaca madura, etc. (que en bona part, o exclusivament en algun cas, sobreviuen gràcies a estos mercats);

b) els ingressos obtinguts per l'hostaleria, la restauració, i la indústria cultural (museus, monuments...), i pels ajuntaments en concepte de llicències d'ocupació de la via pública;

c) el flux de ciutadans valencians que, en ocasió de les festes, marxen de les seues localitats de residència⁸⁷; i

d) la despesa que comporta tant el propòsit de manteniment de la seguretat ciutadana (bombers, policia), com la reposició de mobiliari urbà i la neteja de carrers, places i jardins amb posterioritat a les celebracions⁸⁸.

85 En la versió francesa del cartell, destinada a atraure turisme internacional cap a les falles, apareixen les següents expressions sobre València i les festes: «Terre exquise où la brise effeuille les fleurs d'oranger [...] Plus de cent sujets humoristiques de l'art populaire. Venez-voir la fête du feu sur la route du soleil» (DD. AA. 1990: 80). **86** <http://www.fallas.com/delegaciones/archivo/carteles.htm> **87** Per exemple, Manuel Alcaraz Ramos ha pogut escriure recentment (2005: 35) sobre «la auténtica huida de la Ciudad en los días de Hogueras, algo impensable hace apenas unos años. Las Hogueras, me temo, están concluyendo su largo idilio con Alicante: la seducción ha terminado. Eso, claro, no significa la ruptura». **88** Des de les sensibilitats ecologistes, i últimament, s'ha posat l'accent en l'ús de materials molt contaminants en la fabricació de les actuals falles i fogueres —que passen a l'atmosfera durant la crema—, i en el caràcter difícilment sostenible d'unes activitats tan massives i concentrades temporalment. Pel que fa als estralls que el desbordament del turisme de masses provoca en les ciutats patrimonials i antigues, vegeu, p. ex., Cecchi (s/d): algunes de les fotografies que conté esta obra —que parla també de moltes altres coses— podrien haver estat preses durant les festes falleres de la capital valenciana de l'any 2006, bé perquè reflectixen una Florència turitzada a l'extrem, bé perquè mostren la ciutat de l'Arno amb fem i brutícia en places i carrers, com s'esdevingué a València fins i tot el dia 20 de març.



«Street scene, Valencia», fotografia continguda en una selecció d'imatges d'Espanya publicades en l'edició digital de *The Guardian* de Londres. Exotisme per a consum del britànic. © Guardian Newspapers Limited 2006⁹¹.

Però més enllà dels diners que es mouen al voltant del nostre univers fester més important, este és així mateix una finestra al món oberta en carn viva a la percepció esbiaixada o reflexiva, a la interpretació *errònia* o *certa*, a l' enamorament i el rebuig. I, és clar, la finestra també roman oberta la resta dels dies de l'any, quan s'ofereix paella als restaurants, suc de taronja als bars, orxata en locals a l'efecte i a la via pública, i sempre que els valencians podem ser notícia per una cosa o per una altra. Fins i tot quan sense haver realitzat cap mèrit o demèrit particular ens fem presents en els ulls i els cervells aliens a través de múltiples mitjans: des de fa anys, des que hi ha una societat mediàtica i comunicativa global, estem tot el temps en el punt de mira, i en l'objectiu de la càmera digital ens veuen com una societat en bona mesura exòtica.

Este vessant públic —còsmic— de la nostra gastronomia, les nostres festes o les nostres existències, i la seua parcial trivialització, així com la configura-

ció de les nostres grans ciutats com a espais difícils de viure durant uns dies, ens trenca les velles *targetes postals*. Tot açò pot submergir els ciutadans en l'enyorança d'una València —ciutat i regne— viscuda *pro domo nostra*, gaudida des de l'autenticitat de les menudes coses⁸⁹. Una València —gent i paisatge, des de Vinaròs a Oriola— perduda per sempre allà on la turistització extrema i altres excessos han triomfat sobre qualsevulla altra consideració, i on naix el lament més profund:

Las consecuencias de tanta ceguera irresponsable hemos empezado a pagarlas todos los amantes de las Hogueras. Nosotros, los que nacimos en esta ciudad y la Nit del Foc está unida a nuestra educación sentimental como el músculo al hueso. Nosotros, que nos emocionamos con el rito del fuego y que, desde siempre, somos defensores de la Fiesta. Entre todos la están matando y actúan como si no pasara nada, incluso con triunfalismo (Sánchez Soler, 2005: 153).

Una València en definitiva —capital i ciutats i pobles, des dels Ports al Baix Segura— on el poeta difícilment trobaria l'atmosfera per a prestar-nos versos de sabor antic com estos: «i evoques l'Albereda, les granotes del riu, / les carcasses obrint-se en el cel de la fira, / tota València en flames la nit de Sant Josep / mentre féieu l'amor en aquella terrassa» (Vicent Andrés Estellés, 1999: 123)⁹⁰.

89 Una postal antiga partida en dos, amb una *veduta* de la badia napolitana, s'utilitza com a motiu principal en la coberta d'un llibre que parla entre altres coses de l'*harmonia perduda* a Nàpols (La Capria 1986). La informació precedent m'ha estat proporcionada per Josep-Vicent Boira. **90** Esta mena de morriña no tindria sentit si s'ha de fer cas, malgrat tot, del que escriu Emilio Cecchi: «Ci si chiede se dopo tutto, come taluno ha pensato, le città non siano veramente creature sovranaturali ; e se non abbiano in sorte di dover di continuo morire in mille modi, per potere di continuo rinascere» (Cecchi s/d: 9). **91** Guardian Unlimited Travel. Spain: <http://travel.guardian.co.uk/gallery/image/0,8564,-10704115634,00.html>

A més dels plans i les nostàlgies també hi ha un espai per al desencís: el dels sectors de ciutadans que han confiat en la construcció de la identitat valenciana segons les propostes bastides o rebastides en la segona meitat del segle passat. Els defensors d'aquelles formulacions assimilades als processos clàssics de *nation building* volguérem en les tradicions populars valencianes, segons i com, un factor conformador de la identitat proposada i políticament operativa. A diferència d'aquelles previsions es constata ara i ací una gran inhibició emotiva davant les definicions privatives i les intensitats del govern propi, al mateix temps que molt bona part de la ciutadania continua amenant-se exclusivament dels trets identitaris derivats de ser i/o sentir-se particip del cada vegada més espectacular univers lúdicofestiu valencià. Tot això per no parlar de la consciència de valencianitat que es deriva de ficar una cullera al bell mig d'un arròs aromàtic. Només que ara, accepteu-me la broma, en molts llocs del planeta podrien ser valencians o quasi d'eixa manera: «paella di frutti di mare... Subito!»⁹².

Bibliografia

- A., J. A. (2006): «Ellas quieren mejorar sus conocimientos, y ellos pasarlo bien», *El País*, Madrid, 29 de maig. També en internet:
http://www.elpais.es/articulo/educacion/quieren/mejorar/conocimientos/pasarlo/bien/elpedupor/20060529elpepedu_4/Tes/
- AGENCIAS (2006): «La Asociación San Jorge no recurrirá la sentencia que anula el acuerdo que impedía el ingreso de tres mujeres en la Filá Navarros», *Información*, Alacant, 13 de setembre. També en internet:
<http://www.diarioinformacion.com/secciones/noticia.jsp?NumEjemplar=1801&pldSeccion=203&pldNoticia=549966&rand=1158205589054>
- ALBERT-LLORCA Marlène & José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD (2003): «Metáforas y laberintos de la alteridad», en ALBERT-LLORCA, Marlène & José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD (eds.): *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Presses Universitaires du Mirail (Université de Toulouse-le Mirail)-Diputación de Granada, Tolosa del Llenguadoc.
- ALCAÑIZ CHANZÁ, José (1990): «Las fallas de la democracia», en DD. AA.: *Historia de las fallas, Levante-El Mercantil Valenciano*, València.
- ALCARAZ RAMOS, Manuel (2004): «Moros y cristianos; árabes y sionistas», *Las Provincias*, Alacant, 23 d'abril. També en internet:
<http://www.ua.es/dossierprensa/2004/04/23/index.html>
- (2005): «Unas hogueras: dos fiestas en dos ciudades», en ABAD, Fernando et alii: *¡Oh, Hogueras! Otra visión de las hogueras de Alicante*, Denes, col. «Calabria», València.
- ALCARAZ I SANTONJA, Albert (2006): *Moros i Cristians. Una festa*, Bullent, Picanya.
- ALDAZ, Arantxa (2006): «Los turistas inundan Guipúzcoa», *Diario Vasco*, 20 d'agost. També en internet:
<http://servicios.diariovasco.com/pg060820/prensa/noticias/ALDia/200608/20/DVA-ALD-082.html>
- AMADES, Joan (1951): *Folklore de Catalunya. Cançoner*, Selecta, Barcelona.
- AMAT, Lluís (2005): «¿Promoción de las Hogueras? ¿De qué Hogueras?», en ABAD, Fernando et alii: *¡Oh, Hogueras! Otra visión de las hogueras de Alicante*, Denes, «Calabria», València.
- AMOSSY, Ruth (1991): *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Nathan, París.

⁹² Una empresa siciliana, dedicada a la comercialització de peix i marisc des de Catània, incorpora en el seu web la recepta de la «paella di frutti di mare» (sense cap atribució geogràfica) després de referir-s'hi als «linguine cozze e zucchini» i als «fusilli zucchini e vongole»: <http://www.oasifruttidimare.it/ricette.htm>

- ANDRÉS ESTELLÉS, Vicent (1999): «Demà serà una cançó», en *Antologia poètica*. Tria i introducció de Carmina Andrés Lorente, Institutió Alfons el Magnànim-Aitana, València-Altea.
- ANHOLT, Simon (2005): *Conexión con la marca nacional* [Entrevista de Natalie DOMEISEN & Peter HULM], Forum del Comercio Internacional. La revista del Centro de Comercio Internacional. http://www.forumdecomercio.org/news/fullstory.php/aid/851/Conexi%F3n_con_la_marca_nacional.html
- ARIÑO, Antonio (1990): «Presentación», en A.D.: *Historia de las fallas*, Levante-El Mercantil Valenciano, València
- (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Anthropos-Ministerio de Cultura, Barcelona.
- BABCOCK GOVE (ed.), Philip (1998): *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, Könnemann, Colònia.
- BEN AMI, Shlomo (2006): *Cicatrices de guerra, heridas de paz*, Ediciones B, Barcelona [Versió castellana de l'edició original en anglès, *Scars of War, Wounds of Peace*].
- BERNARDO PANIAGUA, José María; LÓPEZ GARCÍA, Guillermo & Pelegrí SANCHO CREMADES (en premsa): «Critical Discourse Analysis approach to mass communication related to other media studies», en BERNARDO PANIAGUA, José María; LÓPEZ GARCÍA, Guillermo & Pelegrí SANCHO CREMADES (comps.): *Critical discourse analysis of mass communication*, Universitat de València, València.
- BLASCO IBÁÑEZ, Vicente (1998): *La barraca*. Edició de José Mas y María Teresa Mateu, Càtedra, Madrid.
- BOIRA MAIQUES, Josep V. (2006): *València i Barcelona. Retorn al futur*, Eliseu Climent-Institut d'Economia i Empresa Ignasi Villalonga, València.
- CANDELA, M. (2006): «La Audiencia falla a favor de las tres mujeres que fueron rechazadas en una "filà" festera», *Levante-El Mercantil Valenciano*, València, 9 de setembre. També en internet: <http://www.levante-emv.es/secciones/noticia.jsp?pNumEjemplar=3275&pIdSeccion=19&pIdNoticia=228946>
- CARRASCAL, José María (1996): «Hablar catalán», *ABC*, Madrid, 15 de maig, en HUGUET, Josep: *Cornuts i pagar el beure. El discurs anticatalà a la premsa espanyola* (Antologia a cura de Rosa M. Cassà), Columna, Barcelona, 1999.
- CARRETERO, Mario; ROSA, Alberto & María Fernanda GONZÁLEZ (comps.) (2006): *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*, Paidós, Buenos Aires.
- CASTORINA, José Antonio (2006): «Un encuentro de disciplinas: la historia de las mentalidades y la psicología de las representaciones sociales», en CARRETERO, Mario; ROSA, Alberto & María Fernanda GONZÁLEZ (comps.): *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*, Paidós, Buenos Aires, pp. 74-90.
- CAVANILLES, Antonio Josef (1795): *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia*, Imprenta Real, Madrid, vol. I [Existixen diverses edicions facsímils de l'original, com ara l'última de les publicades per Albatros (València, 2002), com també un facsímil digital editat en format CD per Faximil (València, 2001)].
- CEYD (CENTRO DE ESTRATEGIAS Y DESARROLLO DE VALENCIA) (2005): *Informe sobre la encuesta: La imagen de la ciudad de Valencia 2005. Principales conclusiones*, València, en format powerpoint.
- CECCHI, Umberto (s/d): *Firenze a l'inferno*, Shakespeare and Company, s/l.
- CHAPLIN, Julia (2007): «Valencia, Spain: A Barrio Where Reality Is Enough», *The New York Times. Travel*, Nova York, 17 de setembre. També en internet: <http://travel2.nytimes.com/2006/09/17/travel/17surfacing.html>
- CONSEJO DE COORDINACIÓN UNIVERSITARIA (s/d): «Estudiantes erasmus procedentes de otro país comunitario que cursan estudios en España», en *Programa Erasmus 2004-2005*, Madrid.
- COSTA, Xavier (2003): *Sociabilidad y esfera pública en la fiesta de las fallas de Valencia*, Biblioteca Valenciana, València.
- CUCÓ I GINER, Josepa (1990): «El entramado de las fallas», en A.D.: *Historia de las fallas*, Levante-El Mercantil Valenciano, València.
- DAY, David (2006): *Conquista. Una nueva historia del mundo moderno*, Crítica, Barcelona [Versió castellana de l'edició original en anglès, *Conquest. A new History of the Modern World*].
- DD. AA. (1990): *Historia de las fallas*, Levante-El Mercantil Valenciano, València.
- (2006): *El País-Extra Comunidad Valenciana*, Madrid, 15 de juliol.
- DE FLEUR, Melvin L. & Sandra J. BALL-ROKEACH (1993): *Teorías de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona, 2ª ed. [Versió castellana de l'edició original en anglès, *Theories of Mass Communication*].
- DE LARIO, Dámaso (1986): *El comte-duc d'Olivares i el Regne de València*, Eliseu Climent, València.
- DERQUI, Luz (2006): «Valencia sedujo a Benedicto XVI», *ABC*, València-Madrid, 10 de juliol. També en internet: http://www.abc.es/20060710/valencia-valencia/valencia-sedujo-benedicto_200607100256.html
- EEF/EL PAÍS (2004): «Un arabista estima que el error de traducir cristianos por sionistas en el cartel de Alcoi es "intencionado"», *El País*, Madrid/València, 8 d'abril. També en internet:

- <http://www.ua.es/dossierprensa/2004/04/08/index.html>
- EIXIMENIS, Francesc (1980): *Regiment de la Cosa Pública*. Text, introducció, notes i glossari pel P. Daniel de Molins de Rei, O. M. Cap., Barcino col. «Els Nostres Clàssics», Barcelona [Edició facsímil de la de 1927].
- ELORRIAGA, Unai (2006): «Bilbao, un logro ciudadano», *El País – Extra Bilbao*, Madrid, 8 de juliol
- ESPINÓS QUERO, Antoni (1995): «Repertorio de los libros de viajes», en A.D.: *Valencia en los libros de viajes*, Ajuntament de València, València [Catàleg de l'exposició homònima].
- FANJUL, Serafin (2000): «“Os mouros” en la cultura popular gallega», en *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Siglo XXI, Madrid.
- FERNÁNDEZ-GALLIANO, Luis (2006): «Valencia, la gravedad y la gracia», *El País-Babelia*, Madrid, 15 de juliol. També en internet:
http://www.elpais.es/articulo/arte/Valencia/gravedad/gracia/elpbabart/20060715elpbabart_14/Tes/
- FORD, Richard (1982): *Manual para viajeros por los reinos de Valencia y Murcia y lectores en casa*, Turner, Madrid [Versió castellana d'una part de l'edició original en anglès, *Handbook for Travellers in Spain, and Readers at Home, Describing the Country and Cities, the Natives and their Manners; the Antiquities, Religion, Legends, Fine Arts, Literature, Sports and Gastronomy: with notices on Spanish History*, John Murray, Londres, 1845].
- FUSTER, Joan (1962): *El País Valenciano*, Destino, Barcelona.
- GADEA, Lucía (2006a): «Festeras de Alcoi en pie de guerra», *El País. Comunidad Valenciana*, València-Madrid, 24 d'abril. També en internet:
http://www.elpais.es/articulo/Comunidad/Valenciana/Festeras/Alcoi/pie/guerra/elpepiatval/20060424elpval_11/Tes/
- (2006b): «La Audiencia de Alicante declara ilegal la exclusión de mujeres en las fiestas de Alcoi» *El País*, Madrid, 9 de setembre. També en internet:
http://www.elpais.es/articulo/sociedad/Audiencia/Alicante/declara/ilegal/exclusion/mujeres/fiestas/Alcoi/elpepiatval/20060909elpepiatval_11/Tes/
- GARCÍA, Javier & Juan Ignacio CONTRERAS (2006): *La Gran Huevada*, Informativos Telecinco, Madrid, 24 de maig. Reportatge emès durant el noticiari de migdia [Javier García figurava com autor de la informació i Juan Ignacio Contreras com el de la imatge].
- GAVIRIA, Mario (2006): «La benidormización de Barcelona», *La Vanguardia-Dinero*, Barcelona, 16 de juliol.
- GAY, Nacho (2006): «La demanda de viajes al País Vasco crece un 15% con la llegada de andaluces, gallegos y valencianos», *El confidencial.com*, 11 d'agost:
<http://www.elconfidencial.com/noticias/noticia.asp?id=16226&edicion=11/08/2006&pass=>
- GENERALITAT VALENCIANA (s/d): *Comunidad Valenciana. Comunidad Sede de la 32ª America's Cup*, s/l. També en internet:
http://www.comunitatvalenciana.com/descargas/generico_ca.pdf
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2006): *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad*, Abada, Madrid.
- GOZÁLVEZ PÉREZ, Vicente (1993): «La dinámica de la población en la provincia de Alicante durante la Guerra Civil», *Investigaciones geográficas*, Instituto Universitario de Geografía, Universidad de Alicante, Alacant [Comunicació presentada a les Jornades sobre *Movimientos migratorios provocados por la guerra civil española*, celebrades a la Universidad de Salamanca del 15 al 17 de desembre de 1988]. També en internet:
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02472798658247729976613/catalogo11/17%20inve.pdf>
- HAMILOS, Paul (2003): «C'mon baby, light my fallas», *Guardian Unlimited*, 19 de març:
<http://travel.guardian.co.uk/cities/story/1,,911491,00.html>
- HARRIS, Richard Jackson (1994): *A Cognitive Psychology of Mass Communication*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (Nova Jersey), 2ª ed. [l'última edició fins al moment data de 2004].
- HERNÁNDEZ, Gil-Manuel (1996a): «L'etapa franquista (1936-1975)», en Associació d'Estudis Fallers: *La festa de les falles*, Consell Valencià de Cultura, València.
- (1996b): *Falles i franquisme a València*, Afers, Catarroja.
- (1998): *La Feria de Julio de Valencia*, Carena, València.
- ICEX (INSTITUTO ESPAÑOL DE COMERCIO EXTERIOR) (2006): *Marca España, estereotipos y realidades* [Resum de l'article elaborat per Javier Noya, del Real Instituto Elcano, i publicat en l'edició en paper de la revista *El Exportador*]:
http://www.microsoft.com/spain/empresas/marケティング/marca_espa%C3%B1a.msp
- KESSLER, Michael (2005): «At the cutting edge», *Sydney Morning Herald*, 21 de maig. També en internet:
<http://www.smh.com.au/news/city-snapshot/at-the-cutting-edge/2005/05/18/1116361601878.html>
- LA CAPRIA, Raffaele (1986): *L'armonia perduta*, Mondadori, Milà.
- LARRAURI, Eva (2006): «Más visitantes que nunca en Euskadi», *El País*, Madrid, 2 d'agost. També en internet:
http://www.elpais.es/articulo/espana/visitantes/Euskadi/elpporesp/20060802elpepinac_14/Tes/
- LEÓN ROCA, José Luis (1998): «Como escribió Blasco Ibáñez La barraca», en A.D.: *Vicente Blasco Ibáñez 1898-1998. Centenario de 'La barraca'*, Diputació de València, València [Catàleg de l'exposició homònima].
- LLOMBART, Constantí (dir.) (1877a): *El Bou solt. Semanari impo-*

- lítico*, Añ I, Núm. 2, Imp. de Chusep M. Blesa, València. També en internet: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01593741780165937438813/index.htm>
- (1877b): *El Bou solt. Semanari impolític*, Añ I, Núm. 13, Imp. de Chusep M. Blesa, València. També en internet: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/00369641200014939645635/index.htm>
- [Hi ha una edició facsímil d'este setmanari satíric i de l'anteriorment publicat per Llobart: *El Pare Mulet. Semanari impolític y Bóu Sólt* (Llibrerías París-Valencia, València, 2000)].
- LORENTE, Teodor (1887): *España. sus monumentos y artes, su naturaleza é historia*. Valencia, tom I, Establecimiento Tipográfico-Editorial de Daniel Cortezo y Cia, Barcelona [Hi ha edició facsímil de l'original, publicada per Albatros, València, 1980].
- (1983): «La barraca», en *Poesia valenciana completa*. A cura de Lluís Guarnier, Eliseu Climent, València.
- LÓPEZ, Adrián (2005): «Ingredientes para una fiesta», en ABAD, Fernando *et alii*: *¡Oh, Hogueras! Otra visión de las hogueras de Alicante*, Denes, col. «Calabria», València.
- LUNA, Alicia (s/d): *Entevisata*, CHC (Cómo hacer cine). El portal de la gente que hace cine: http://www.comohacercine.com/attachments/alicia_luna.pdf
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (2004): *De la desaparición de al-Andalus*, Abada, Madrid.
- MARQUÉS, Josep Vicent (1979): «Ni «Levante», ni felicitat», en *País perplex. Notes sobre la ideologia valenciana*, Eliseu Climent, València, 2ª ed.
- MARTORELL, Joanot (Martí Joan de Galba) (1992): *Tirant lo Blanch*. Edició coordinada per Albert G. Hauf, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, València. 2ª ed., vol. II.
- MATEU BELLÉS, Joan F. (1995): «Cavanilles y el oficio ilustrado de viajar», en LACARRA, Julio; SÁNCHEZ, Ximo & Francesc JARQUE: *Las Observaciones de Cavanilles. Doscientos años después*, vol. 1, Fundació Bancaixa, València.
- MIRA, Joan F. (1996): «Prólogo», en PIQUERAS INFANTE, Andrés (1996): *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*, Escuela Libre-Instituto Valenciana d'Estudis i Investigacions, Madrid-València.
- MOLERO MASSA, Luis (1939): *La horda en el "Levante feliz: Visto y vivido en la Revolución roja*, Pascual Quiles, València [També hi ha edició de la Jefatura Provincial de F.E.T. y de las J.O.N.S. de València].
- MOREIRA, M. (2006): «Paella, horchata y pólvora para Benedicto XVI», *ABC*, València-Madrid, 9 de juliol. També en internet: http://www.abc.es/20060709/valencia-valencia/paella-horchata-polvora-para_200607090304.html
- MORENO, Ezequiel (2006): «Unas fiestas que buscan la racionalidad», *El País-Extra Fogueres*, 19 de juny.
- MORRIS, Sarah (2006): *A guide to Spain's major festivals*: http://www.expatica.com/source/site_article.asp?subchannel_id=81&story_id=27999&name=A+guide+to+Spain'+major+festivals
- NAVARRO, Carlos (2006): «Las restricciones no pueden con la "pozalá" en Chelva», *Levante-El Mercantil Valenciano*, València, 25 d'agost. També en internet: <http://www.levante-emv.es/secciones/noticia.jsp?pNumEjemplar=3260&pldSeccion=19&pldNoticia=225300>
- PALOMERO, Josep (1994): «Del Barco de vapor al Ferrocarril. Seis viajeros franceses del siglo XIX escriben sobre "El Paraíso de los poetas árabes"», en A.D.: *Viajeros Franceses por la Valencia del siglo XIX*, Ajuntament de València, València.
- PAPE, Eric (2006): «Sailing to Success», *Newsweek*, vol. CXLVIII, núm. 1 i 2, Edició internacional, Nova York. També en internet: <http://www.msnbc.msn.com/id/13529575/site/newsweek>
- PÉREZ DE CULLA, Vicente (2005): «A Marco Antonio Ortí», en Marco Antonio ORTÍ: *Siglo quarto de la conquista de la conquista de Valencia*, Ajuntament de València, València [Edició facsímil de l'original, publicada per Juan Bautista Marçal a València el 1640].
- PÉREZ I MORAGÓN, Francesc (1996): *Informe sobre el terme «Levante» com a denominació del territori valencià*, signat l'octubre del mateix any, i enviat al ple del Consell Valencià de Cultura tot corroborant l'Informe de Manuel Bas Carbonell al respecte. Ara en: <http://cvc.gva.es/archivos/40%20i%2041.pdf>
- PIERA, Josep (1983): *Els poetes aràbigos-valencians*, Institut d'Estudis Alfons el Magnànim, València.
- PIQUERAS INFANTE, Andrés (1996): *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*, Escuela Libre-Instituto Valenciana d'Estudis i Investigacions, Madrid-València.
- PRYTHERCH, David L. (en revisió): «Reconstructing Landscape to Reconstruct Regionalism? L'Horta, la Ciutat de les Ciències, and the Ideological Politics of Valencian Modernity».
- RAMBLA, J. M. (2006): «"The New York Times" presenta una Valencia con "gitanos tocando flamenco" por las calles», *Levante-El Mercantil Valenciano*, València, 25 de setembre. També en internet: <http://www.levante-emv.com/secciones/noticia.jsp?pNumEjemplar=3291&pIdSeccion=19&pldNoticia=233291&rand=1159345181700>
- RAMÍREZ I TORTOSA, Rafael (2001): *Ambaixada del Tonell*.

Recopilació, transcripció i anotacions: Joan Josep Pascual Gisbert, Filà "Mare de Déu" i Filà Llana, Muro.

- RAMIRO ROCA, Enric (2000): «La imagen del País Valenciano: ¿Un turismo tópico y típico?», *IBER. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia*, núm. 25, Barcelona.
- (2005): «¿Murcianos y gente de bien? (Análisis sobre las imágenes de los adolescentes valencianos respecto a los murcianos)», *RED, Revista de Educación a Distancia*, 13, 21 de desembre: <http://www.um.es/ead/red/13/ramiro.pdf>
- REDACCIÓ DEL LEVANTE-EMV (2006): «Nueva York se rinde ante la paella», *Levante-El Mercantil Valenciano*, València, 25 de setembre. També en internet: <http://www.levante-emv.es/secciones/noticia.jsp?pNumEjemplar=3291&pIdSeccion=9&pIdNoticia=233196>
- ROBERTS, Martin (2001): «The Spanish Tomato Festival», en JACKSON, Ian (ed.): *Great Festivals of the World. Stories from the greatest celebrations on the planet*, Pilot Guides (Pilot Productions & La Belle Aurore), Londres, pp. 132-143. La ressenya publicitària del volum és accessible en internet: http://www.pilotguides.com/destination_guide/festivals/great_festivals_book.php
- ROSSELLÓ VERGER, Vicente M. (1964): «Ensayo de una división comarcal de la provincia de Alicante», *Saitabi. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia*, XIV, València.
- ROSSELLÓ I VERGER, Vicenç M. (amb la col·laboració de Josep V. BOIRA I MAIQUES) (1995): *Geografía del País Valencià*, Institució Alfons el Magnànim, València.
- ROZENBERG, Danielle (2004): «Relectures du passé médiéval juif et musulman dans l'Espagne des autonomies», en *Séminaire "Stéréotypes culturels et constructions identitaires"*, Tours, 31 de gener: <http://www.univ-tours.fr/ciremia/ROZENBERG-seminaire-31-01-2004.pdf#search=%22Relectures%20du%20pass%20m%C3%A9di%C3%A9val%22>
- SAFÓN SUPERVIA, Agustín & José Daniel SIMEÓN RIERA (1986): *Valencia, 1936-1937. Una ciudad en guerra*, Ajuntament de València, València.
- SALADO, José Luis (1937a): «Un amable intermedio. El director de *La Voz* contesta a Juan José Domenchina. Polémica entre dos reumas», *La Voz*, Madrid, núm. 5077, 2 d'abril.
- (1937b): «Paseo por el Levante feliz. Las muchachitas del Wodka, el arroz, el derrotismo y un cantor de Madrid con un clavel. Los placeres antifascistas del seis doble», *La Voz*, Madrid, núm. 5079, 4 d'abril.
- SÁNCHEZ SOLER, Mariano (2005): «Alicante en Hogueras, crónica de Dodge City», en ABAD, Fernando et alii: *¡Oh, Hogueras! Otra visión de las hogueras de Alicante*, Denes, col. «Calabria», València.
- SANCHIS GUARNER, Manuel (1982): *Els pobles valencians parlen els uns del altres. Sector Central Litoral. Vol. 3, (Obra completa, 4)*, Eliseu Climent, València.
- SENA, Laura (2006a): «Del ritual màgic al vertedero», *Levante-El Mercantil Valenciano*, València, 25 de juny. També en internet: <http://www.levante-emv.es/secciones/noticia.jsp?pIdNoticia=209089&pIdSeccion=16&pNumEjemplar=3198>
- (2006b): «Es triste que no se piense en otra diversión», *Levante-El Mercantil Valenciano*, València, 25 de juny. També en internet: <http://www.levante-emv.es/secciones/noticia.jsp?pIdNoticia=209090&pIdNoticiaOriginal=209089&pIdSeccion=16&pNumEjemplar=3198&pIdNoticiaOriginal=209089&pIdSeccionOriginal=16>
- SINDIC DE GREUGES DE LA COMUNITAT VALENCIANA (2005): *Ref. Queja 050284. Asunto: La participación de la mujer en condiciones de igualdad con el hombre en las Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoy. Eixida núm. 12770, 3 d'octubre*, València. També en internet: <http://guadalavivar.gva.es/sindic/Resoluciones/10067273.pdf>
- TORMO, Elías (1923): *Levante (Provincias valencianas y murcias)* [Espanya, col. «Guías Regionales Calpe», núm. III], Espasa Calpe, Madrid.
- VAN DIJK, Teun A. (1997): *Racismo y análisis crítico de los medios*, Paidós, Barcelona [Edició en castellà de diversos treballs publicats en anglès entre 1987 i 1995].
- VESTERGAARD, Torben & Kim SCHRØDER (1985): *The Language of Advertising*, Basil Blackwell, Oxford.
- WALKER, Brett L. (2001): *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion, 1590-1800*, University of California Press, Berkeley.
- WOLF, Mauro (1994): «Los media y la construcción social de la realidad», en *Los efectos sociales de los media*, Paidós, Barcelona [Versió castellana de l'edició original en italià, *Gli effetti sociali dei media*].
- ZAPATA ROS, Miguel (2002): «Las buenas maneras en internet», *RED, Revista de Educación a Distancia*, núm. 5, Múrcia, 7 d'octubre: <http://www.um.es/ead/red/5/buenasmaneras.pdf>
- ZULAIKA, Jesús (1997): *Crónica de una seducción: El Museo Guggenheim Bilbao*, Nerea, Madrid.

MISCEL·LÀNIA

LA FESTA O MISTERI D'ELX: D'UNA CELEBRACIÓ POPULAR A UN ESPECTACLE TURÍSTIC¹

HÉCTOR CÀMERA I SEMPÈRE*

En l'article s'analitza com la *Festa o Misteri d'Elx* passa de ser una celebració popular a ser un espectacle turístic, en un món on preval l'interés comercial sobre el tradicional. Així, amb el suport de tres actituds actuals que donen forma a aquesta nova valoració, es reflexiona sobre les transformacions que la celebració pateix per tal de convertir-se en una peça de museu per a turistes.

Paraules clau: Antropologia, Festes, País Valencià, Misteri d'Elx, Turisme.

The article analyses how the fiesta of Misteri d'Elx turned from a popular celebration to a tourist attraction, in a context of commercial interests shadowing traditions. Discussing over three contemporary testimonies, some thoughts are put forward of how this celebration is being transformed into a "museum item" directed to the tourist crowd.

Key words: Antropologia, Festes, País Valencià, Misteri d'Elx, Turisme.

* Becari de investigació Dep. de Filologia Catalana de l'Universitat d'Alacant Universitat d'Alacant.
hector.camera@ua.es

1 Agraïm al Dr. Gaspar Jaén i Urban les seues encertades valoracions sobre aquest text. **2** Malgrat tot, alguns autors han dedicat treballs a aquest tema: Joan CASTAÑO (1998 i 2001), Gaspar JAÉN (2001 i 24-05-2001) i Francesc MASSIP (1988 i 2001).

1. Introducció

L'interés per la *Festa o Misteri d'Elx* no es pot reduir només a la lectura atenta de les diverses investigacions i dels documents publicats per tots aquells estudiosos que han tractat aquest drama assumptista tardomedieval o a la recerca personal sobre un aspecte concret. El seu estudi ha de ser també l'excusa per a poder reflexionar de forma més pregona i atenta sobre una celebració que, com a tal, afecta la vida en comunitat dels il·licitans. Aquesta reflexió ens ha d'ajudar a entendre la relació entre la *Festa* i el poble d'Elx en l'actualitat, tema que normalment ha estat tractat marginalment, quan no bandejat, pels investigadors, que han dedicat els seus esforços a estudiar altres elements d'aquesta representació (com l'escena, la música, la llengua o la història), d'altra banda, no menys importants.²

La reflexió hauria de ser el punt de partida de qualsevol estudi sobre la *Festa* perquè ens ajuda a

delimitar millor els perfils d'un fet social, cultural i històric tan complex com aquest. Per la nostra banda, han estat diversos els textos en què hem elaborat aquesta reflexió (CÀMARA: 2001 i 2004), que podríem denominar social. L'objectiu final sempre ha estat l'intent de comprendre el funcionament d'aquesta celebració popular que, en l'actualitat, s'enfronta als problemes sorgits de la mateixa societat contemporània, que afecten el seu sentit tradicional i històric. En aquest article estudiarem com aquesta situació ha transformat la forma de valorar la *Festa* entre els l·licitans i entre les persones que des de fora s'hi han apropiat.

2. La consideració de la *Festa* a través del temps

L'excelsitud de la *Festa* o *Misteri d'Elx* es deu al fet que ens trobem davant de l'únic drama religiós medieval que ha perviscut fins a l'actualitat de forma ininterrompuda. Aquesta situació única, tantes vegades pregonada, amaga un perill com és la conversió de la *Festa* en un espectacle de masses, interessades per descobrir aquest fragment de passat viu. Açò explica perfectament, doncs, l'interés per acostar-se a Elx per veure aquesta representació assumpcionista, ja que permet apropar-nos d'una manera força fidedigna a una dramaturgia que en l'actualitat només podem conèixer mitjançant l'estudi de vells documents històrics ãtant literaris com musicalsã o per mitjà de les pervivències populars que encara resten en diversos indrets, com ara la processó del Corpus de València o la Dansa de la Mort de Verges.

L'arribada de visitants per tal de presenciar la *Festa* no és una conseqüència, com es podria arribar a pensar, del desenvolupament turístic iniciat en els anys 60 del segle xx a l'Estat espanyol. Des dels orí-

gens de la representació aquest fet era normal, no gensmenys s'han documentat alguns exemples curiosos que confirmen la presència de forasters els dies de la *Festa*. D'aquesta manera, podem indicar dos successos miraculosos protagonitzats per persones d'altres indrets. Gaspar Soler Chacon, en la còpia de la consuetud realitzada l'any 1625, explica un incident miraculós protagonitzat per dos forasters.

Conta's per cossa molt sèrta y averiguada veritat que anys passats vingueren, entre altres, dos forasters a la festa de Nostra Senyora y, sent la u d'ells més devot, procurà aver una fulla de la palma de Nostra Senyora, y se la va posar entre lo forro del gipó que portava ab si. Succelh qu'estan en lo cam? que anaven a sa terra es va moure tan gran tempestat de trons y rellams que atemorisava a tots, fonch voluntat divina que caygués un llam sobre u dels dos, y el que tenia la palma quedàs lliure y a l'altre el matà [...]. (IBARRA: 1933, 22)

L'altre miracle va tenir lloc el 1727 i el coneixem a través d'un romanç escrit per Claudià Felip Perpinyà el mateix any (CASTAÑO: 2002b, 326-330). En aquesta ocasió, un espectador d'Ibi caigué des d'una cornisa de l'església de Santa Maria sobre altres dos, l'un de Cantavella i l'altre de Sant Joan d'Alacant, però, malgrat el terrible accident, cap dels tres estigué ferit de gravetat i es recuperaren en pocs dies, per a sorpresa de les persones que tenien cura d'ells a l'hospital de la vila.

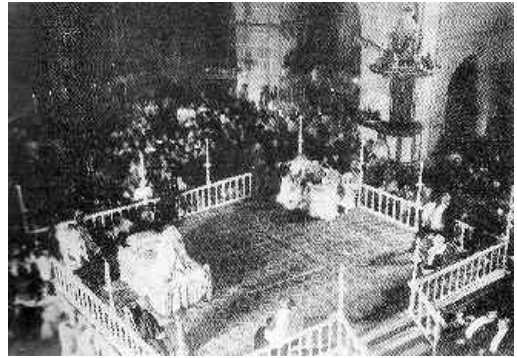
Deixant a banda la quantitat de realitat, de creença i de devoció popular que es barregen per a convertir un fet extraordinari en una intervenció divina, en un miracle, dins de la memòria col·lectiva, aquests successos ens mostren l'arribada a Elx de gent d'altres indrets per a veure i viure la *Festa*. Però

Foto 1: Escena de la Festa de l'any 1901. Es veuen diferents elements aliens a la representació (guàrdies, clergat, arxiprest, etc.), que van desaparèixer amb la reforma de 1924 (Pere Ibarra, Àlbum de fotografías y descripción de "El Misterio de Elche", València, 1924, edició de G. Sansano).

si aquests relats no són suficients, podem esmentar un document de 1871 que formava part de l'expedient amb què l'Ajuntament elxà intentava impedir la confiscació dels béns de la Mare de Déu o Vincle del doctor Caro per part de l'Estat liberal a causa de les desamortitzacions:

en la festividad anual que se consagra en esta ciudad a su patrona, Nuestra Señora de la Asunción, la misma mayoría de vecinos de pueblos limítrofes a ésta y gran parte de la provincia se albergan en dichos días en las referidas fincas, por ser época de verano y en ellas pernoctan, construyendo al efecto tiendas de campaña en las que guisan sus alimentos y hacen todo lo necesario para poder permanecer en esta ciudad los tres días en que se celebran dichas fiestas, pues de otro modo no podría dárselos albergue en la población durante las fiestas dichas, por la escasez de habitaciones para ellos.³

Aquestes notícies, i moltes altres, demostren la capacitat de convocatòria que va tenir la *Festa d'Elx* en els primers segles d'existència. Però, d'una banda, l'arribada de persones des d'altres poblacions sempre va ser escassa i, per tant, la seua incidència en el desenvolupament de la representació va ser mínima; d'altra, cal diferenciar entre aquests visitants del segle XVII i XVIII i els del XIX i XX. Els motius, els valors, les creences que han empès els «forasters» a acostar-se fins a Elx per veure la *Festa* han anat variant amb el pas del temps. Fins a la primera meitat del XIX, com deixen veure els documents esmentats, el visitant pretenia gaudir i participar de



la festa major del poble d'Elx i donar eixida a la seua devoció religiosa.

Ja entre la segona meitat del XIX i començaments del XX, encara que el visitant originari no canvià, començaren a arribar també viatgers i intel·lectuals, amb la qual cosa la representació començà a valorar-se d'una altra manera. A més a més, molts d'aquests visitants, juntament amb altres estudiosos que conegueren aquest drama assumpcionista de forma indirecta, publicaren textos en què es difonien i s'analitzaven els seus elements més característics. Des d'una perspectiva folclorista, la *Festa* era concebuda com una celebració comunitària i popular, però era un fet que anava molt més enllà d'aquesta visió. Aparegué entre tots aquests «intel·ligents», com els anomenava l'erudit Pere Ibarra, una apreciació que destacava l'excepcionalitat teatral, musical i artística de la representació. Aparegué, en definitiva, la valoració estètica de la *Festa*. La restauració dels seus elements, defensada, entre altres, per l'escriptor Teodor Llorente o el musicòleg Felip Pedrell, es va veure com l'única alternativa que permetria retornar-li l'esplendor perdut pel pas dels segles i, d'aquesta manera, podria ser valorada merescudament com la gran obra que era.

3 AHME, Capítol del 12 d'abril de 1883 (CASTAÑO: 2001, 24).

La restauració escènica i musical, encapçalada per Pere Ibarra i Òscar Esplà, finalment fou possible l'any 1924 (CASTAÑO: 1993). Les tasques que portà endavant la Junta Protectora de la Festa, creada amb aquest fi, aconseguiren polir i restaurar la partitura i part de l'acció dramàtica (actuacions que continuaren en els anys 50), però, com s'ha demostrat posteriorment, posaren els fonaments per a una nova concepció de la *Festa d'Elx*, que s'estendria entre els il·licitans. Aquesta concepció té com a principal referència l'assaig general del dia 13 d'agost, que Esplà instaurà aquell any i que a partir d'aquell moment s'aprofità perquè els estudiosos i els turistes pogueren veure i oir la representació amb totes les comoditats possibles (ni sorolls ni aglomeració de persones), que no trobaven en els tradicionals dies 14 i 15.

Però, com en tota neteja d'elements delicats, l'excés mirament acabà amb possibles característiques pròpies, que en aqueix moment foren considerades incorrectes, desviacions causades pel pas del temps i per la manca de cura. Com a exemple, podem dir que l'ús de cartons amb els papers de cada personatge, elements eliminats amb la reforma, estava documentat en el teatre medieval. Sense anar més lluny, l'única resta que conservem del text del drama assumpcionista de la Seu de València és el paper de la Maria, que conté només els versos que aquest personatge havia de cantar. Joan Castaño, que ha estudiat les reformes de la representació al llarg del segle xx, diu que les actuacions portades a terme el 1924 «feren

que la *Festa* començara a perdre part del seu esperit de cerimònia litúrgica i prenguera força una visió més teatral i espectacular de l'obra» (CASTAÑO: 2002a, 129). Però és quan parla de les reformes dels anys 50 que posa el dit sobre la nafra:

Les impressions dels visitants destacats convidats a la *Festa*, els suggeriments d'alguns membres del Patronat Nacional del Misteri i les intervencions d'alguns estudiosos fetes en aquests anys de la postguerra que tot i que ben intencionades, no sempre estaven ben documentades, incidien generalment en *perfeccionar* l'escenificació, és a dir, en fer una representació més assajada, menys improvisada, millor *ensablada*, però que cercava els seus models en el teatre contemporani o, fins i tot, en el cinema [...]. (CASTAÑO: 2002a, 130-131)

Després de la Guerra Civil i al llarg de la dictadura franquista, amb iniciatives reformistes basades en aquestes actituds, la *Festa d'Elx* esdevenia cada vegada més *Misteri d'Elx* entre els il·licitans.⁴ A aquest fet cal afegir la major presència, intervenció i influència en l'opinió local dels intel·lectuals forans, la major part dels quals pertanyia a l'elit cultural i política del règim. Si, d'una banda, aquests intel·lectuals, amb Eugeni d'Ors al capdavant, van ajudar activament a la «restauració» i la represa de la representació en la postguerra, d'altra, la seua actuació va comportar el pas definitiu cap a una *Festa* menys compromesa amb la tradició i més resolta a agradar el visitant forà.⁵ Visitant que arribava en busca de l'experiència

4 És prou conegut que totes dues denominacions són correctes per a fer referència al drama il·licità, però, com indica MASSIP (1986, VI-VIII) el primer és el nom tradicional i popular que apareix en tota la documentació històrica i el segon, emprat a partir de començament del segle xx pels visitants que hi arribaren, posa de relleu el caràcter dramàtic i medieval de la representació. **5** És interessant destacar que la guerra va interrompre la tendència valenciano-catalana dels intel·lectuals que s'havien apropiat a la *Festa* de finals del segle XIX (Vidal i Valenciano, Fuentes i Ponte, Chabàs, Pedrell, Llorente, Ruiz de Lihory, etc.). A partir d'aquest moment, i amb un Eugeni D'Ors completament desvinculat del Principat, la influència s'establí des de Madrid.

cultural «folclòrica», que s'adheria força bé als postulats del franquisme. A açò s'afegeix una imatge idíl·lica i, fins a un cert punt, exòtica de la mateixa ciutat d'Elx, amb totes les referències tòpiques del paisatge mediterrani de ressos arabitants.

La revista *Festa d'Elig* dona bona mostra de les opinions dels intel·lectuals de l'època envers aquest drama assumpcionista (a més de l'esmentat Eugeni d'Ors, Conrado del Campo, Francisco Serrano Anguita, José María Pemán, entre d'altres). Com a exemple, citem un text de Conrado del Campo de 1947, amb un fort contingut ideològic:

¡Folclórico!... Aquí, aquí tenéis la verdadera esencia de lo folclórico, en este sublime «Misterio» ilicitano. En él palpita, por él muestra y exhala su rancio, venerable y evocador perfume el secular e inconfundible sentimiento de la raza bajo la amplitud de su cielo, la firmeza arraigada de su fe cristiana, la variedad y exuberancia de sus modos de expresión musical, en lo religioso y en lo popular, tan profundamente unidos en sus formas iniciales ambas eternas muestras de la tradición [...]. (CAMPO: 1946, s. p.)

Deixant a banda els anys de la postguerra, va ser a partir dels anys 60 en endavant que podem delimitar de forma més precisa les causes que provocaren en els il·licitans un canvi de concepció respecte a la *Festa*: la transformació dels valors de la societat (cada vegada menys interessada en conservar els elements de celebració i identificació comunitària tradicionals, immersa en una contínua promoció del *desarrollismo*, tant urbanístic com mental), l'arribada del turisme i de la cultura de masses, el desenvolupament dels *mass media* i de l'era de la informació (en què hi ha la necessitat d'omplir i d'omplir titulars),

l'aparició de la rendibilitat política i econòmica i, com no, la consciència local de la valoració positiva de la *Festa* entre els intel·lectuals i les personalitats de renom foranes (que genera un sentiment d'orgull xovinista entre els il·licitans). Tots aquests elements han aconseguit que es done relleu a l'excepcionalitat artística i cultural de la representació sobre el seu caràcter festiu i popular, que passa a un segon o, fins i tot, tercer lloc (vid. VELASCO: 2005, 263).

3. Anàlisi d'algunes actituds actuals. Tres Exemples.

Les decisions portades a terme i les actituds a partir d'açò que comentem entre organitzadors, administracions públiques, mitjans de comunicació i particulars són nombroses. Ací només em referiré a tres exemples simptomàtics en els darrers anys: el canvi de cel i de vestuari, l'assaig general del dia 13 d'agost i la llei de «protecció» de la *Festa*.

3.1. Sobre el cel i el vestuari

Entre l'agost de 1993, amb el disseny i execució d'un nou llenç del cel, i l'agost de 1994, amb l'estrena d'un nou vestuari, es va fer un pas important en la transformació de la *Festa* en una mercaderia turística, amb una escena que cercava la valoració positiva del visitant sobre qualsevol altre element. Avui dia és pràcticament impossible allunyar qualsevol fet cultural de l'aprofitament turístic, i més en les terres de la mediterrània, on viure del sector dels serveis sembla l'única sortida. El problema apareix quan aquest bé, que tant es pretén protegir i salvaguardar per a les generacions futures, és modificat al gust de suposats interessos turístics.

D'aquesta manera, el nou sistema de subjecció de la lona del cel que s'introduí el 1993, allunyat de la tradició anterior, només tenia la finalitat de donar-li aparença de superfície tensada i així «corregir» l'aspecte «combat» i «poc estètic» de tota la vida. El temps i la gravetat han demostrat la ineficàcia de l'invent, però, malgrat l'evidència, en la substitució per un nou llenç el 2003 s'ha continuat amb aquest sistema.

Del vestuari dissenyat el 1994 en contra dels models que es remuntaven a l'època medieval també s'ha parlat a bastament i no paga la pena repetir-se, llegim el que diu Massip, que ha investigat el vestuari emprat en la dramaturgia medieval:

Ni l'època medieval ni la tradició festiva popular no s'ha plantejat mai un vestuari arqueològic o historicista. Ni se sabia ni els importava com vestien els hebreus en l'època històrica de l'argument del *Misteri* (segle i). Ara s'ha cedit a la influència iconogràfica dels *peplums* cinematogràfics, de les grans produccions de Hollywood que no tenen res a veure amb la *Festa* i que no representen, ni de lluny, cap estètica que es pugui relacionar amb Elx, ni amb la seua cultura i sensibilitat. (MASSIP: 1995, 10)

En definitiva, tot a major glòria de l'espectador, que, a més a més, innocent, pensa que el que veu en la representació és tradició viva i verídica.

La introducció progressiva d'elements que s'allunyen de la tradició i que introdueixen nous models està desestabilitzant l'equilibri que hi ha entre la *Festa* com a celebració popular i identitària del poble d'Elx i com a espectacle turístic (CAMARA: 2001, 13-14). Com bé indica Isidoro Moreno:

Esta [la mercantilització], sobre todo en su vertiente de recurso turístico, forma parte de la dinámica de la globalización, por lo que se contraponen a la función identitaria. Si la contraposición se mantiene dentro de ciertos límites, ambas funciones, que responden respectivamente al valor del uso identitario y al valor de cambio en el mercado turístico, pueden coexistir, aunque siempre en equilibrio inestable. Pero si la mercantilización de una fiesta se sobrepone en importancia y consecuencias a su significación identitaria para la sociedad local y sus diversos grupos, estaríamos asistiendo a su conversión en espectáculo, principalmente para foráneos, con una cada vez mayor separación entre actores y espectadores, y a su transformación en simple fuente de recursos, con la consiguiente pérdida, creciente de significados. (MORENO: 1999, 20)

3.2. La centralitat de l'assaig general del dia 13 d'agost

La presa de consciència com a obra artísticocultural de la *Festa d'Elx*, que es va produir a partir de la restauració de l'any 1924 i, fins i tot, abans ha afectat directament la conducta i la consideració que els il·licitans en tenen. L'assaig general del dia 13 d'agost, instaurat per primer cop aquell mateix any, dirigit a un públic més «selecte» i «intel·lectual» del que omplia l'església de Santa Maria els dies 14 i 15, ha esdevingut per a l'elit política, econòmica i cultural el dia central de les festes i la cita obligada per tal de veure i mostrar(-se en) la *Festa*. Aquests grups han funcionat de model per a bona part dels integrants de les classes mitjana-alta i alta de la població, que han acabat imitant la seua conducta (en una mena d'enveja social i de voluntat d'aparentar un estatus amb més prestigi). Pensem que una cosa pareguda va passar a la nostra llengua a partir del segle XVI: amb la castellanització de la cort virregnal a València el cata-



Foto 2: Apòstols amb el vestuari de la Festa confeccionat l'any 1994.

là va retrocedir enfront del cada vegada més extens castellà, des de les classes més altes a les més baixes.

Diversos són els motius que han fet del dia 13 un substitut dels dies tradicionals de la representació. Normalment s'addueix la circumstància de poder veure la *Festa* i participar en la Nit de l'Albà, que té lloc aquest mateix dia, en una sola jornada, cosa que permet i facilita portar gent de fora perquè coneguen aquestes dues tradicions. Potser, en un principi, les coses podien haver funcionat així, però cada vegada és més comú que els mateixos il·licitans preferisquen veure la *Festa* en l'assaig del 13 d'agost o, fins i tot, de l'11 o del 12 per la nit. També és possible que la major comoditat (si no comptem la nit sencera de cua per aconseguir una bona entrada)⁶ pugja justificar la preferència d'un assaig a la *Festa*

del 14 i 15 d'agost, sense seient assegurat i amb una capacitat d'espectadors menys limitada, però açò no acaba d'explicar el fenomen de forma satisfactòria.

Tot comptat i debatut, el prestigi del assaig general del dia 13 i la preferència de molts il·licitans per aquest cal explicar-lo tenint en compte totes les causes alhora, ja que de forma separada tindriem una resposta i una visió incompleta. En primer lloc, sense ser avui dia, al nostre parer, la més important, podríem al·ludir la comoditat de què acabem de parlar. En segon, l'elecció predilecta de les elits per aquesta representació marca un model a seguir en la resta de la societat, com també hem comentat abans. El paper d'aquestes elits (polítics, gent de la cultura, etc.), destacat gràcies a la publicitat que li donen els mitjans de comunicació, és més important

⁶ Aquest fet relaciona els assaigs generals del *Misteri d'Elx* amb altres espectacles de masses: concerts, partits esportius, etc.

del que pot semblar en un primer moment, ja que criden l'atenció sobre l'assaig del 13 d'agost donant-li una rellevància que objectivament no té.⁷ A aquestes dues cal afegir-ne una tercera: l'interès per destacar el caràcter artísticocultural de la Festa per damunt del seu caràcter festiu. Arriba un punt que la representació perd el seu sentit com a festa ciutadana i comunitària d'Elx com a ritu col·lectiu en què es renoven i s'actualitzen els lligams socials i deixa de ser la celebració que durant segles ha identificat els il·licitans. A causa d'açò, els dies 14 i 15 d'agost, amb tota la càrrega festiva i comunitària, perden interès davant l'assaig general del dia 13 i, per extensió, els dels dies 11 i 12.

3.3. Una llei per a la Festa

En darrer terme ens referirem a la llei de «protecció» del *Misteri d'Elx*, que se signà per consens entre l'Ajuntament d'Elx, la Generalitat Valenciana, el Bisbat d'Oriola i el Patronat del Misteri d'Elx, tot i que després d'alguns conflictes entre les diverses parts.

No entrarem ara a analitzar la llei, que possiblement no és més que una refundació del Patronat ja existent que elabora uns nous estatuts més actuals (els anteriors van ser aprovats l'abril de 1951, dins del marc legislatiu franquista, encara que van ser parcialment reformats amb la creació de la comunitat autònoma). Una «actualització» que no acaba de convèncer: un sistema elitista d'organització i control de la representació il·licitana, gestionat per les diferents faccions polítiques territorials (Ajuntament i Conselleria), amb escassa veu dels experts, amb

limitat protagonisme de la reflexió i l'acció prudent, i sense cap interès per canalitzar la participació ciutadana d'una forma més activa.

El que ens interessa realment de la llei és el tipus de repercussió pública i social que va tenir quan va ser discutida l'estiu de l'any 2004. Abans d'entrar en l'anàlisi d'aquest «debat públic» (ho pose entre cometes perquè realment no es donaren les condicions reals d'una discussió oberta, com requereix un debat públic, encara que per les seues característiques aparents podia ser considerat així, com ara veurem) seria interessant remuntar-nos a un fet que a partir de la declaració de la Unesco del *Misteri d'Elx* com a «Patrimoni de la Humanitat» ha pres un protagonisme considerable: la publicitat.

Ja fa dècades que la Festa forma part dels productes turístics que oferta el municipi a través de les diverses campanyes publicitàries. Però no és exactament aquesta la publicitat a què ens referim, sinó a aquella que els poders polítics utilitzen per a justificar-se davant de la població i per a convèncer la ciutadania d'aquelles coses que semblen convenients. Entre tots els exemples que podem trobar en tanques publicitàries, autobusos, webs, rebuts de l'aigua, etc., un dels més destacats és el lema «Elx, dos patrimonis de la Humanitat». Probablement la finalitat de repetir aquesta frase per tots els racons és crear en l'il·licità la sensació de satisfacció per la pròpia ciutat, pròpia del xovinisme, que no deixa espai per a cap (auto)crítica dins de la imatge ideal que acaba per configurar-se en el cap dels propis ciutadans.⁸ Es pretén d'alguna manera fer creure que es

⁷ Cal tenir en compte que els assaigs generals del *Misteri d'Elx* no són més que representacions reduïdes en què s'eliminen diverses parts del text i de l'acció dramàtica i que tenen lloc fora del marc festiu que tradicionalment aixopluga la representació original dels dies 14 i 15 d'agost. ⁸ A aquest lema central s'uneixen tot un seguit de lemes secundaris i subsidiaris de la mena: «Elx, ciutat verda» o «Elx, ciutat cultural» que acaben d'arredonar l'efecte que descrivim.

viu en una mena de «paradís». Creada aquesta sensació, el poder polític ja pot justificar-se: qualsevol actuació pública que poguera generar un cert malestar (com pot ser l'enderrocament d'un edifici històric o, més relacionat amb el tema que tractem, el replantejament de la Nit de l'Albà)⁹ es fa pel bé d'Elx i per la defensa i la protecció dels seus patrimonis de la Humanitat. D'aquesta manera, quan s'apel·la i s'al·ludeix a aquells elements, que s'han convertit, gràcies a la publicitat, en elements d'auto-complaença comunitària, qualsevol mena d'oposició s'esvaeix ràpidament. És com si estiguera dient-se: «Ajudeu-nos a construir el paradís».¹⁰

Açò que expliquem té molt a veure amb la llei de protecció del *Misteri d'Elx* perquè és en aquest marc on se susciten els interessos (en bona part legítims, encara que mal enfocats) de l'Ajuntament. Un tema com l'organització de la *Festa*, que no ha tingut mai cap interès més enllà del normal en la població, esdevingué de la nit al dia en tema d'«interès públic» local. Tot l'assumpte es va plantejar com una ofensa cap al poble il·licità, cosa que atemptava contra l'orgull propi i comunitari, i més si es tractava d'un tema tan important com el *Misteri d'Elx* («patrimoni de la Humanitat»). És interessant que fem un colp d'ull a com van succeir els fets.

El dia 22 de juny es filtrava en el periòdic amb més lectors de la ciutat l'avantprojecte de llei que havia elaborat la Conselleria de Cultura i que havia enviat a l'Ajuntament i al Patronat del Misteri d'Elx (JUAN: 22-

06-2004). El titular indicava l'«atac» que havia comés la Generalitat en relegar de l'organització de la *Festa* el poble d'Elx, a qui hauria de pertànyer per tradició i història. Però, dins de la notícia s'indicava que

tal y como se refleja a lo largo de todo el texto de esta nueva ley, se mantiene vivo un «olvido» que ya se hizo patente hace más de 50 con un decreto de Franco sobre la propiedad o titularidad del Misteri. En este ocasión, al igual que quedaba reflejado en los reglamentos anteriores, según se puede constatar en el anteproyecto, no se reconoce que el drama sacro-lirico es la fiesta por excelencia de un pueblo, el ilicitano, mucho antes incluso de que fuera reconocido mundialmente por la Unesco. Y, seguramente, éste era uno de los temas que, colectivos ciudadanos y patronos, incluso, esperaban que quedara reflejado en la ley; con el agravante de que se obvia, desde el preámbulo hasta las disposiciones finales, la labor del Ayuntamiento ilicitano en torno al Misteri. [El subratllat és nostre.]

D'aquest fragment podem extraure el tres motius constants al llarg de tota la discussió al voltant d'aquesta llei: el paper del franquisme (amb una connotació negativa), el paper de salvaguarda de la Unesco i el paper de l'Ajuntament d'Elx. Tot açò es podria reduir a una lluita agonística entre el bé (el poble d'Elx emparat pel seu Ajuntament) i el mal (el franquisme, reproduït en certa manera per la llei elaborada per la Conselleria). Si a açò s'afegeix que el primer estava governat pel PSPV-PSOE i el segon pel PP, ja tenim clar el marc on es mou tota aquesta discussió.

⁹ Des de la declaració de la Unesco, la Nit de l'Albà, que té lloc el 13 d'agost, com ja he indicat adés, ha canviat en part el seu format tradicional: en lloc de distribuir els focs d'artifici per tota la ciutat cada vegada es concentra més tot l'espectacle pirotècnic en un cercle reduït al voltant de la basílica de Santa Maria. A més a més, abans de la palmera de la Mare de Déu, amb què s'acaba l'acte, un moment que sempre ha estat de silenci i recolliment expectant, mentre s'apaguen els llums de la ciutat, ara s'aprofita per a posar a través d'una potent megafonia el *Gloria* de la Festa. Tot açò amb el fi de donar major espectacularitat a l'acte. **10** El model publicitari està també al darrere de la creació de la marca registrada «Misteri d'Elx» per part del Patronat. Amb la pretensió de conèixer i controlar tot el que es fa sobre la representació, la *Festa* ha passat a ser un producte de mercat més.

L'endemà aparegué una informació en el mateix periòdic on es recollien les opinions de l'alcalde d'Elx (JUAN: 23-06-2004). Ací ja apareixia el terme bàsic i central que guiaria tota l'oposició contra el text tramés per la Conselleria, el de «propietat» de la *Festa* per part

del pueblo de Elche y del Ayuntamiento como su representante, desde 1609, en el que la *Festa* pasa a depender exclusivamente del Consistorio, hasta 1948, en el que se aprueba un decreto por el cual se le da continuidad a la Junta Restauradora con el Patronato Nacional del Misteri.

A partir d'aquest moment la premsa local esdevingué una plataforma d'opinió sobre l'esborrany de la llei del *Misteri d'Elx*. A primera vista, repassant els periòdics d'aquella setmana, pot semblar que es va crear un debat públic al voltant d'aquesta qüestió en què, encara que hi va haver certs moviments de defensa per part la Conselleria de Cultura que, al nostre parer, no s'esperava una reacció tan contundent, tota mena d'il·licitans amb certa rellevància ciutadana (social, política o cultural) defensaren els interessos del poble d'Elx en contra d'una suposada intrusió de la Generalitat Valenciana en «afers» estrictament locals.

Però si ens fixem, pràcticament en tots els articles es repeteixen sistemàticament els mateixos motius ja esmentats (al quals podem afegir la presència contínua del mot «robar» o d'altres semblants semànticament) i es destaca insistentment la «propietat» del poble d'Elx respecte a la *Festa*, sempre tenint en compte que «poble d'Elx» i «Ajuntament d'Elx» són

termes absolutament commutatius. A més a més, bona part de les opinions vessades provenen de persones relacionades amb l'òrbita en què es mou el govern municipal. Tot açò no permet acceptar l'existència d'un debat públic i obert, més bé estem davant d'una campanya instrumentalitzada i dirigida pels interessos municipals (que no locals).¹¹

Ningú no posa en dubte la legitimitat que té l'Ajuntament d'Elx per a reclamar major presència en l'organització de la *Festa*, però no des dels plantejaments que es van posar sobre la taula el juny del 2004. Potser és convenient que fem una mica d'història.

Com que la Confraria de Nostra Senyora de l'Assumpció no podia fer front a les despeses que ocasionava la representació de la *Festa d'Elx*, l'11 de març de l'any 1609, el Consell Municipal va decidir fer-se càrrec de la seua organització

per ser com es una festa tan principal y antigua, y que tots nostres majors y pasats an procurat ab totes veres festejar y solemnizar aquella y per ser axí mateix la patrona de aquesta vila se ha procurat en pengués de la Festa lo Concell, perquè además de lo desús dit, és gran devotió la que aquesta vila y particulars d'ella tenen a la dita Festa, de tal manera que se ha vist que dos anys que s dexà de fer la dita Festa, la una per la mort del Il·lustríssim Senyor don Bernardino de Càrdenas, marqués de la present vila, y l'altra per la mort del sereníssim príncep Don Carlos, fill del cathòlich Rey Don Phelip segon, Rey nostre senyor, que Santa Glòria ajen, apedregà y caigué molta pedra en lo terme de la present vila, de tal manera que durà molts anys, que lo abres y pins no pogueren tornar a cobrar lo que havien perdut y se'n secaren molts [...]¹²

11 Vid. entre d'altres VERDÚ: 23-06-2004, 5; JUAN: 24-06-2004; DÍAZ: 25-06-2004, 5; MARTÍNEZ: 26-06-2004, 6; GÓMEZ ORTS: 26-06-2004, 9; NAVARRO: 27-06-2004, 10-11; ORS: 01-07-2004, 11; PEIRO: 01-07-2004, 10; HERNÁNDEZ: 08-07-2004, 10. **12** AME, Capítol de l'11 de març de 1609.

Foto 3: Fins a l'aprovació de la llei del Misteri d'Elx (30-12-2005) la dona no podia ser nomenada per als càrrecs de cavallers Electes i Portaestendard. Aquest accés de la dona a aquest càrrec honorífic ha comportat la transformació de la denominació històrica de "cavallers electes" o "electes" per la de "personalitats electes", més "políticament correcta", però sense cap tradició, cosa que ha provocat un debat intens al si de la Festa.

En cap moment, l'acta del Consell parla de fer-se amb la possessió de la *Festa*, sinó que, tot el contrari, assumeix l'organització de la representació com un deure davant de la població, un deure religiós i civil del qual depèn la bona fortuna de l'economia agrària il·licitana (amenaçada per una mena de càstig diví). Per tant, podem preguntar-nos si realment està justificat històricament el terme «propietat» per referir-se a la «relació» existent entre l'Ajuntament d'Elx i la *Festa* a partir del segle XVII.

Siga com siga, el govern municipal va tenir cura de la representació des d'aquest moment fins a l'inici de la II República. El 15 de setembre de 1931 el president Niceto Alcalá Zamora signà la declaració de Monument Nacional per al *Misteri d'Elx*. Aquest reconeixement significava que la potestat organitzativa de la representació passava de l'Ajuntament d'Elx al Govern de la República, en concret a la Junta Nacional de Música y Teatros Líricos, presidida pel musicòleg alacantí Òscar Esplà. Des de la proclamació del nou règim democràtic republicà, el consistori, format majoritàriament per regidors d'esquerres i governat pel partit socialista, manifestà una actitud de desídia cap a la representació per la seua temàtica religiosa. Assabentat d'açò, Esplà va fer tot el possible per salvar la *Festa* d'aquesta situació (CASTAÑO: 1993, 32 i 49-52; DIAZ BOIX: 2004, 52-60).

Declarada Monument Nacional, es va crear des de Madrid una mena de comissió local encarregada de la seua representació, que posteriorment rebé el nom de Patronat de la Festa. L'Ajuntament, des-



prés de moltes discussions i problemes, va rebutjar participar en aquest organisme:

Así será como días después aparece en ese mismo medio (también en *El Ilicitano*) una carta del compositor en la que se disculpa por no tener todavía lista la subvención prometida y anuncia el proceso de creación de una Junta de Concejales que organice la *Festa*. La referida carta será leída cuatro días más tarde en el Ayuntamiento. Nuevamente surgirá la polémica y la tensión entre sus miembros. Los socialistas rechazaron categóricamente formar parte de esa comisión organizadora y propusieron que estuviera integrada únicamente por concejales católicos, mientras que los ediles republicanos radicales socialistas se mostraban dispuestos a colaborar en lo necesario. Finalmente la tesis socialista que el Ayuntamiento no estuviera representado en esta comisión sale victoriosa tras una reñida votación que ganaron por poco margen. (DIAZ BOIX: 2004, 62)¹³

Després de la Guerra Civil, el govern franquista mantingué aquesta situació d'organització de la

13 La sessió a què fa referència la cita és la del 22 de juny de 1932.

Festa subordinada a l'Estat malgrat l'existència sempre d'una comissió o junta local quan va crear la Junta Nacional Restauradora del Misterio de Elche y de sus Templos, amb l'encàrrec de posar en escena de nou la representació després que es cremara l'església de Santa Maria el febrer de 1936. Aquesta entitat, finalitzats tots els treballs de restauració, es va transformar l'any 1948 en el que avui coneixem com a Patronat Nacional del Misteri d'Elx.¹⁴ En la sessió del 5 de maig de 1948, l'Ajuntament il·licità en ple suscriví una moció per la qual es demanava que l'organització de la *Festa* estiguera de nou en mans del govern municipal, proposta que des del govern central no va ser atesa (CASTAÑO: 2002b, 174).

Per tant, no va ser el govern franquista qui va «furtar» la *Festa* als il·licitans, sinó que va ser l'Ajuntament d'Elx, plenament democràtic i governat pels socialistes,¹⁵ en la República, qui va rebutjar administrar l'organització de la representació. És cert que després el govern franquista va fer cas omís a la petició de l'Ajuntament, única cosa de la qual se li pot acusar, però la decisió ja havia estat presa anteriorment, el govern central només va aprofitar-se de la situació (no eren tan innocents per deixar escapar la *Festa* amb tot el que podia simbolitzar per a la ideologia franquista, com hem vist anteriorment en paraules de Conrado del Campo).

D'aquesta manera, les raons emprades per a oposar-se a l'esborrany de la llei del *Misteri d'Elx* (potestat de l'Ajuntament d'Elx des de 1609 fins a 1948, furt de l'Estat franquista amb la creació del

Patronat i la propietat com a element definidor de la relació entre el poble d'Elx, representat pel seu Ajuntament, i la *Festa*) queden parcialment desmentides. Açò, repetim, no significa que no es puga defensar la legitimitat que l'organització de la representació depenga del govern municipal, però sempre des d'una posició allunyada de l'interès polític.

Abans d'acabar tota aquesta reflexió incidirem una mica més en l'ús del terme «propietat».¹⁶ Primer de tot, s'ha de dir que no es tracta d'un ús innocent *æpotser* sí inconscient d'aquesta paraula, les connotacions són múltiples. No es pot parlar de la *Festa* com si es parlara d'un immoble, no és una «faeneta»¹⁷ ni una casa a la Glorieta subjecta al pagament d'impostos. Quan una persona parla de propietat està referint-se a una possessió de la qual pot disposar lliurement (com indica el diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans), o al «derecho o facultad de poseer alguien algo» (diccionari de la Real Academia de la Lengua). És important destacar el matís de tenir drets sobre una determinada cosa per a poder parlar de «propietat» perquè és ací on està l'error d'enfocament que presenta l'ús d'aquesta paraula referit a la *Festa*.

Si partim de la base, més o menys reconeguda per tothom, que la *Festa* és un bé popular i comunitari, no pot tenir cap mena de propietari. M'explique: les coses realment comunitàries, realment compartides, no tenen propietari. No cal posar l'exemple de l'aire o de l'aigua de la mar, podem pensar en els llibres d'una biblioteca pública. Una

14 Amb la creació de la comunitat autònoma arran de la Transició i l'establiment del nou sistema democràtic, les competències que tenia l'Estat envers el *Misteri d'Elx* passaren a la Generalitat Valenciana. **15** Açò és merament anecdòtic, perquè poc té a veure la ideologia socialista de la dècada dels 30 amb la socialdemocràcia actual. **16** Sobre açò ja vam dir alguna cosa (CAMARA: 07-08-2004, 58). **17** Nom tradicional de les cases de camp a Elx.

persona qualsevol, que en fa ús en la seua qualitat de ciutadà, pot arribar a pensar que és propietària d'una part de la biblioteca (és possible que d'un exemplar sencer, de 56 pàgines o de 23 paraules, segons la mitjana de llibres per població). Però és un pensament fals, perquè els llibres són de tots en conjunt i no individualment, per tant és un element indivisible: una persona és tan propietària d'un determinat llibre públic com qualsevol altra. Aquesta persona pot pensar també que el propietari és la institució pública corresponent (ajuntament, conselleria o ministeri), però també és fals. La relació d'aquestes institucions envers la col·lecció de llibres públics és merament administrativa: la seua funció es prestar un servei a la població, gestionar una competència que té assignada. La institució pública no té drets envers la biblioteca, sinó deures.

Per tant, l'Ajuntament d'Elx no pot reclamar la potestat sobre l'organització de la *Festa* com un dret derivat de la propietat que com a representant del poble il·licità té envers la representació. La *Festa* no es tracta d'un senyoriu jurisdiccional de l'Antic Règim on el senyor tenia diverses menes de poder sobre el territori i les persones que el poblaven; es més com una mena de terra comunal, que no és de ningú i tots l'aprofiten.

El paper de l'Ajuntament hauria d'enfocar-se des del concepte de «responsabilitat». Quan el Consell municipal es va fer càrrec de la *Festa* a partir de 1609, no va assumir la seua propietat, sinó tot el contrari, va acceptar la responsabilitat de celebrar la representació, és a dir, el *deure* de tenir-ne cura. L'Ajuntament no pot reclamar drets, sinó que ha d'estar disposat a oferir deures. Aquest ha de ser el seu objectiu si vol erigir-se en legítim organitzador de la *Festa d'Elx*.

Conclusió

Cinc-cents anys d'història donen per a molt i més si es tracta d'una celebració viva que va emmotlant-se a les diferents èpoques (totes amb els seus referents mentals propis i distintius). Una obra literària, d'aquelles que diem clàssiques, en el seu recorregut a través dels segles, no varia, només canvien els lectors a la interpretació que en fan els lectors i que s'hi apropen. En canvi, una celebració popular com la *Festa d'Elx*, que ha estat compartida per tantes generacions d'homes i dones, es transforma alhora que canvien les persones, per tal que la identificació entre l'una i els altres no es perda.

Al llarg d'aquests cinc segles, la *Festa* s'ha transformat contínuament, i alguns dels canvis han estat realment profunds: en el segle XVI la música va ser actualitzada segons els postulats de la polifonia renaixentista, eliminant-hi bona part del repertori litúrgic que acompanyava el text literari, característic del teatre medieval; o en el XVIII es va modificar completament l'escena en situar la tramoia alta el cel a la cúpula de Santa Maria, fent retrocedir el cadafal fins a l'inici del presbiteri, amb la intenció d'adequar la representació al concepte barroc de l'espectacle i l'espai. Malgrat aquestes reformes, la *Festa* no ha deixat mai de ser la celebració comunitària i identitària dels il·licitans. En canvi, ara ens trobem davant d'una transformació completament diferent en què ja no s'hi introdueixen canvis dràstics en l'escena o en la música, com els que acabem de citar, però que amb la pretensió de conservar i recuperar la representació estan portant-se a terme diverses accions (com ara els canvis en la subjecció del cel, en el vestuari, etc.) que, en el fons, impulsen el darrer gran canvi: la *fossilització*, la conversió en objecte de museu i la fi com a celebració popular de la *Festa*.

Bibliografia

- CÀMARA I SEMPÈRE, Hèctor (2001), «Reflexions sobre l'estat actual de la Festa d'Elx», *Revista Valenciana de Folclore*, 2, pàgs. 10-17.
- (2004), «El Misteri d'Elx: ritu i festa», en Josep Lluís SIRERA (ed.), *La Festa i Elx. Actes del Seminari celebrat els dies 29, 30 i 31 d'octubre de 2002, amb motiu del VII Festival de Teatre i Música Medieval d'Elx*, Institut Municipal de Cultura, Elx, 2004, pàgs. 65-76.
- (07-08-2004), «Passen i vegem...», *Información*, suplement «Misteri d'Elx», Alacant, pàg. 58.
- CAMPO, Conrado del (1946), «¡...Y aún no la conocemos!...», *Festa d'Elig*, s. p.
- CASTAÑO I GARCIA, Joan (1993), *La restauració de la Festa d'Elx en el primer terç del segle XX*, Ajuntament d'Elx, col. «Temes d'Elx», Elx.
- (1998), «La Festa d'Elx i la ciutat a l'època contemporània», *Festa d'Elx*, 50, pàgs. 93-101.
- (2001), «El Misteri d'Elx, teatre i festa», *Revista Valenciana de Folclore*, 2, pàgs. 18-27.
- (2002a), «L'evolució escènica de la Festa d'Elx en la segona meitat del segle XX», Josep Lluís SIRERA (ed.), *La mort com a personatge, l'assumpció com a tema. Actes del Seminari celebrat del 29 al 31 d'octubre de 2000 amb motiu del VI Festival de Teatre i Música Medieval d'Elx*, Institut Municipal de Cultura, Elx, pàgs. 129-143.
- (2002b), «Literatura popular al voltant de la Festa o Misteri d'Elx», en *Aproximacions a la Festa d'Elx*, Institut de Cultura «Juan Gil-Albert», Alacant, pàgs. 313-335.
- (2002c), «Una aproximació a la història contemporània de la Festa: La Junta Nacional Restauradora del Misterio de Elche y de sus Templos», en *Aproximacions a la Festa d'Elx*, Institut de Cultura «Juan Gil-Albert», Alacant, pàgs. 149-176.
- DÍAZ BOIX, Vicente M. (2004), «Festa y República. Una aproximación a la Festa en la II República», en *Misteri d'Elx, su evolución en el siglo XX*, Ajuntament d'Elx, Alacant, pàgs. 52-60.
- (25-06-2004), «Elche vuelve a ser ultrajada», *Información*, Alacant, pàg. 5.
- GÓMEZ ORTOS, Jaime (26-06-2004), «Un legado del pueblo», *La Verdad*, Murcia, pàg. 9.
- HERNÁNDEZ, María Paz (08-07-2004), «Illicitanos, no permitáis que os roben vuestros sueños», *Información*, pàg. 10.
- IBARRA I RUIZ, Pere ([1933]), *El Tránsito y la Asunción de la Virgen*, Tip. Agulló, Elx, pàg. 22.
- JAÉN I URBAN, Gaspar (2001), «Restauracions destructives de la Festa d'Elx», *Revista Valenciana de Folclore*, 2, pàgs. 32-35.
- (24-05-2001), «Actualitat, sentit i supervivència de la Festa d'Elx», *El País*, «El Quadern», pàgs. 1 i 3.
- JUAN SÁNCHEZ, Antonio (22-06-2004), «La ley del Misteri evita reconocer que la Festa pertenece al pueblo», *Información*, Alacant.
- (23-06-2004), «El alcalde rechaza por complete el borrador de la Ley del Misteri», *Información*, Alacant.
- (24-06-2004), «Ex directores generales exigen que la ley no rompa la identificación del pueblo con la Festa», *Información*, Alacant.
- MARTÍNEZ, Rafael (26-06-2004), «¿De quién es la Festa?», *Información*, Alacant, pàg. 6.
- MASSIP I BONET, Francesc (1986), *Consuetud de 1709. Estudi del text*, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, València, 1986.
- (1988), «Teatre i festa en el Misteri d'Elx», *Festa d'Elx*, pàgs. 66-71.
- (03-03-1995), «La Festa d'Elx en perill», *Información*, Alacant, pàg. 10.
- (2001), «La Festa d'Elx: un patrimoni excepcional i fragil», *Revista Valenciana de Folclore*, 2, pàgs. 36-42.
- MORENO, Isidoro (1999), «Poder, mercado e identidades colectivas: las fiestas populares en la encrucijada», en Manuel OLIVER (ed.), *Antropología de la fiesta*, Villena, pàgs. 11-22.
- NAVARRO, Rafael (27-06-2004), «De un robo recubierto de ropaje legal», *Información*, Alacant, pàgs. 10-11.
- ORS, Miguel (01-07-2004), «El boñigo», *Información*, Alacant, pàg. 11.
- PEIRÓ, María Dolores (01-07-2004), «La controvertida Ley», *Información*, Alacant, pàg. 10.
- PERPINYÀ, Claudià Felip (1727), *Relación verdadera de un prodigio, que en 15 de agosto de este año de 1727, obró la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Assumpción de la villa de Elche...*, Jayme Mesnier impressor, Murcia (reproduït en J. CASTAÑO (2002), «Literatura popular al voltant de la Festa o Misteri d'Elx», *Aproximacions a la Festa d'Elx*, Institut de Cultura «Juan Gil-Albert», Alacant, pàgs. 326-330).
- VELASCO, Honorio M. (2005), «La desaparición cumplida de los rituales tradicionales», en Juan A. ROCHE i Manuel OLIVER (eds.), *Cultura y globalización: entre el conflicto y el diálogo*, Publicacions Universitat d'Alacant, Alacant, pàgs. 253-279.
- VERDÚ, M. Rosa (23-06-2004), «Evitemos que nos roben la Festa», *Información*, Alacant, pàg. 5.

ETNOLOGÍA DE UNA FIESTA PERDIDA:

La fiesta del corcho en la masía Mosquera. Sierra de Espadán (Castellón)

PABLO VIDAL GONZÁLEZ*

El inicio de una intensa actividad corchera en la Sierra de Espadán a partir de 1862 propició la aparición de una fiesta popular al término de la recogida del corcho en la masía Mosquera, corazón del parque y la propiedad privada más grande dedicada a la explotación suberícola de toda la zona.

Palabras clave: corcho, fiesta, alcornocal, folclore.

The beginning of a new cork activity in Sierra de Espadán starting from 1862 was the starting point for a new popular feast at the end of the recollecting season in Mosquera farm, hearth of the park and the biggest private property dedicated to the forest harvesting in all the area.

Key words: cork, feast, cork forest, folk.

Introducción

La Sierra de Espadán, en Castellón, representa un ecosistema único en la Comunidad Valenciana, siendo el único enclave con una importante presencia de bosque alcornocal de las tres provincias, si exceptuamos la anecdótica presencia de una exigua población existente en la cercana sierra Calderona.

El alcornocal es un bosque característico del clima mediterráneo, denso y bien estructurado, que prospera en condiciones específicas y bien particulares, sobre sustratos silíceos y en territorios con precipitaciones de entre 600 y 1000 mm, o con criptoprecipitaciones en el caso de que la precipitación sea menor, delineando un paisaje abrupto, boscoso e intrincado, característico de este lugar.

Uno de los valles más característicos del corazón de esta Sierra, declarada como Parque Natural por sus especiales características botánicas y paisajísticas, es el valle de la Falaguera o valle de Mosquera, en los

* Universidad Católica de Valencia. Guillem de Castro, 94. 46003. Valencia. pablo.vidal@ucv.es



Fig. 1.- El valle de Mosquera con la masía al fondo.

términos de Almedijar y Azuébar, por el nombre de la masía situada en el centro del mismo (fig. 1).

La masía Mosquera ocupa el lugar que dejó un despoblado morisco y tiene una datación anterior a 1861, sin que podamos establecer mayores precisiones. Es en este año cuando, como veremos, Martín Lluells, un comerciante catalán, se hace con las 175 hectáreas de este valle alcornocal, iniciándose así un nuevo proceso de explotación intensiva de los recursos suberícolas de la zona, para alimentar la ávida y creciente demanda de la industria taponera gerundense.

Precedentes de la explotación corchera

Podemos rastrear algunos precedentes de la explotación de los recursos corcheros de la Sierra de Espadán desde época musulmana, indicadores del uso que desde antiguo se da a este recurso.

La primera referencia documentada la encontramos en la excavación del poblado de Benialí, en la que se encontraron placas de corcho en muchos niveles (Butzer et alii, 1985: 356). Este uso temprano de la corteza del alcornoque también se referencia en las Cartas de Población otorgadas por los señores feudales a los nuevos pobladores de la Sierra tras la expulsión de los moriscos. Ejemplos de lo aquí expuesto son las cartas puebla de la Sierra de Eslida, otorgada en 1612 y que incluye a las pobla-

ciones de Aín, Alcudia de Veo, Veo y Eslida, así como la de Suera, también de 1612, y la de Castro y Fondegulla, de 1613. Estos derechos se manifiestan en el pago de una de cada ocho planchas de corcho extraídas, de modo semejante a como se hacía con el resto de productos de secano. Las obligaciones son similares en las diversas cartas otorgadas, manifestándose una continuidad con los usos y costumbres de los pobladores moriscos.

Por otro lado, la carta puebla de Azuébar y Soneja de 1609, no habla de manera específica de los derechos del corcho, sino de *“pinos, algarrobos, oliveras, ni otros árboles de cualquiera género y especie que sean”*. Queda claro que el uso del corcho es secundario, manteniéndose una explotación a pequeña escala y sin que sus productos tengan un valor superior al de otros productos de secano, como *“los higos y pasas y otros frutos secos”*, que tienen una carga impositiva semejante.

En 1765 se sigue manteniendo este uso del corcho en la zona, como se menciona en la relación de la visita señorial efectuada al Estat de Sogorb. Sobre el término de Suera Alta se menciona que *“se halla todo el término bastante poblado de alcornoques cuya corteza sirbe de corcho, de que hay cosecha en este lugar, en los muchos montes que ocupan el término”* (Romero y Grau, 2005: 64). Las referencias son constantes a las extensas superficies de alcornocal existentes en la zona, aunque el valor de las mismas no sea muy alto, y otros autores como Cavanilles ven en la proliferación de alcornoques más una dificultad para convertirlos en tierras cultivables, que una ventaja por las posibilidades que la subercultura ofrecía en la mejora de las rentas de los habitantes del entorno:

Croquis de localización de la Masía de Mosquera.



“Quedaría siempre inculta la mayor parte, cubierta de peñas con poquísima tierra, como también los montes ásperos llenos de cortes y precipicios, pero los terrenos donde hoy se ven multitud de pinos, alcornoques y madroños, se transformarían” (Cavanilles, 1795. Libro III. 103).

“Eran dichos vecinos (refiriéndose a los de Ain) en corto número al principios de siglo, durante el cual han hecho progresos en la agricultura: plantaron viñas, higueras y olivos en los sitios que estaban cubiertos de alcornoques y maleza.” (Idem. 107).

En conclusión, podemos señalar que las propiedades del corcho eran conocidas desde antiguo, y que se producía una moderada explotación de sus recursos, destinados a usos menores: flotadores para las redes de pesca, tapones para vasijas y ánforas, material para construcción, aislantes para botellas y cantimploras, colmenas y sobre todo para leña y carboneo. Sin embargo, esta situación cambia bruscamente al descubrirse nuevas propiedades y nuevos usos para el corcho.

La nueva demanda

La creciente demanda de planchas de corcho para las fábricas de tapones del Alt y Baix Ampordà absorbe toda la producción de los alcornoques gerundenses, por lo que hacia 1830 la industria necesitaba más corcho del que podía recibir de los productores locales. Se inicia así una búsqueda de nuevos alcornocales de donde extraer el preciado producto, magníficamente explicado por Zapata (1996).

La búsqueda se inicia en los montes de Toledo, así como en Andalucía y Extremadura. Los compradores buscaban el arriendo de la explotación del corcho durante nueve años (tiempo entre extracciones de corcho para los alcornoques meridionales) aunque también se dan casos de arriendos de hasta 30 años. En un primer momento los propietarios de los alcornocales desconocían el nuevo uso del corcho y por tanto su valor en las industrias gerundenses, por lo que el precio de los primeros arriendos fue muy bajo. Sin embargo, como no podía ser de otra manera, la creciente demanda alertó a los propietarios andaluces y extremeños sobre el nuevo valor de sus corchos, aumentando considerablemente el valor de los arriendos y sucesivamente, pasando ellos mismos a controlar la venta del producto. Sin embargo, la compra de alcornocales no fue la práctica habitual (Alvarado, 2002: 65), por lo que pronto son los propios productores sureños los que inician la exportación directa de las planchas al extranjero, evitando la industria de tapones gerundense, con la consiguiente disputa por el producto. Para los catalanes, la exportación directa de planchas suponía la ruina de sus fábricas, y para andaluces y extremeños, esto aumentaba el precio de sus planchas en el mercado internacional, al evitar al intermediario catalán.

Los alcornocales de la Sierra de Espadán habían pasado desapercibidos en esta primera fase de “colonización” al tratarse de una exigua zona en



Fig. 2.- La cuadrilla de Aín en la saca de 1948.



Fig. 3.- La cuadrilla apilando el corcho junto a Mosquera.

comparación con los alcornoques antes mencionados. El corcho de Espadán supone el 1% de la producción nacional de corcho (Soriano, 2005) por lo que no era un objetivo preferente de los “buscadores” de corcho catalanes. Sin embargo, la buena

calidad de los corchos de Espadán junto con la cercanía a las fábricas y los mercados catalanes, con el consiguiente ahorro en el transporte, hizo que estos bosques fueran localizados no mucho más tarde.

El 18 de octubre de 1861 se subastó “la finca de Mosquera, adjudicándose el remate a favor de D. José Sorribes por cuenta de don Martín Lluelles vecino de la ciudad de Barcelona”¹. La finca, como ahora explicaremos, pasa a un comerciante catalán que, desde entonces, explotará los recursos suberícolas de la misma.

Las primeras sacas de la finca debieron ser extraordinarias y permitieron recuperar la inversión de un modo muy rápido, máxime cuando las fábricas de producción de tapones de Girona están en pleno esplendor. A título orientativo, podemos señalar cómo el precio del corcho, en el período del cambio del siglo XIX al XX, era de 600 pesetas el kilo, cuando ahora sólo se pagan sesenta céntimos de euro.

¹ Según consta en documento conservado en el Ayto. de Soneja, a quien agradezco las facilidades prestadas.

Fig. 4.- El baile de 1945-46.



La fiesta del corcho

El inicio de la temporada de la recogida del corcho, en plena época veraniega y aprovechando los días de mayor calor, era un motivo de gran alegría para los afortunados trabajadores de Aín y Almedijar que formaban parte de las cuadrillas de trabajo que se diseminaban por el valle. Suponía completar las escasas rentas del trabajo agrícola en las tierras de secano de la zona con una generosa aportación en metálico. Las cuadrillas de Aín se encargaban de la zona más alta del valle y las de Almedijar de la parte inferior, teniendo como eje la masía Mosquera (fig 2).

También suponía una temporada de enorme ajeteo para los caseros, pues era en estos momentos de la recogida del corcho cuando los propietarios, los señores de Barcelona, permanecían en la finca, siguiendo de cerca los trabajos y la venta final del producto. Esta era la única preocupación de los propietarios en relación con su finca. Además, estos días que pasa en su finca del bosque le sirven de distracción y le dan importancia, como bien señala Roger (1911:9), entre la gente adinerada de la ciudad, para quienes una temporada de campo en finca propia dan al propietario relieve y abolengo.

Con el paso de los días las pilas de corcho que se almacenaban en las explanadas cercanas a la casa iban creciendo (fig. 3). Otros eran los trabajadores que las hervían y rascaban, antes de la Guerra, o que las empaquetaban solamente, después de la contienda. Ver los montones de corcho crecer era una alegría que se contagiaba entre todos, propietarios, encargados, caseros, sacadores, acarreadores y todo el pueblo en general, pues era un signo claro de la vitalidad, fecundidad, riqueza y prosperidad de la finca, de la cual vivía mucha gente.

A mediados de agosto terminaba la extracción del corcho. El último sábado, tras el trabajo de la mañana, se celebraba una fiesta por todo lo alto, signo de la abundancia de los bienes recogidos, señalando que la cosecha anual había terminado. La fiesta era de mayor a menor intensidad en relación con la cantidad de corcho extraído y en definitiva con el número de trabajadores que habían participado en la misma. En ella participaban no sólo aquellos que de un modo u otro habían trabajado en la finca, además de los propietarios, sino también las novias, mujeres y niños de los trabajadores, así como otras personas invitadas por el propietario, como el alcalde, el cura, el médico o algún



Fig. 5.-Trabajadores y vecinos en la fiesta de 1945-46 con las pilas de corcho como telón de fondo.

conocido de Segorbe. En ocasiones, se juntaban en la explanada de la masía más de cien personas (fig. 4).

Todos los festejos corrían a cuenta del propietario, bien contento al observar la cercana pila de panas de corcho, alegría compartida por los trabajadores, que ese día cobraban su último sueldo, quizá acompañando de una propina si la cosecha había sido abundante (fig. 5). Las festividades se iniciaban bien pronto, mientras se preparaba una gran paella para todos, regada por grandes cantidades de vino. Se servían además tortas de tomate, cocas y “fullosas”, hechas con harina, aceite y sal. De postre melones, propios de la temporada, así como dulces, mistelas y anises.

La fiesta solía estar amenizada por la banda de música de Almedijar, compuesta en su mayoría por los propios trabajadores. En otras ocasiones menos solemnes la música corría a cargo de una guitarra o un acordeón, éste último probablemente traído por algún lugareño que hubiera emigrado a Francia. Toda la gente, reunida en la plaza, frente a la masía, bailaba al son de la música, bien jotas típicas, bien boleros, flamenco u otras canciones típicas, conocidas por todos al escucharse en la radio (fig. 6).

De dos de estas fiestas se guarda un especial

recuerdo por su importancia y fastuosidad. La primera fue la acontecida en 1931 para celebrar la inauguración de la pista hasta las puertas de la masía. A ella acudió todo el pueblo, además de las autoridades y la banda de música.

La segunda gran fiesta se produjo hacia 1944 para celebrar la gran cantidad de corcho que se extrajo, tras los años de inactividad de la guerra. Fue una cosecha memorable, en la que intervinieron unos treinta sacadores, a la que se invitó también a las autoridades y en la que participó la banda de música.

Una vez apilado todo el corcho, se esperaba la llegada del comprador. El comprador se acercaba hasta la finca, para examinar personalmente la calidad y grosor del corcho, antes de fijar un precio (fig. 7). El corcho estaba apilado en panas de ocho palmos cuadrados. La docena de piezas formaban 96 palmos cuadrados. Este almacenamiento por pilas permitía de un modo rápido llegar a un precio aproximado entre comprador y vendedor, aunque la venta se hace siempre a ojo, pues difícilmente se ponen de acuerdo en el número exacto de panas (Artigas, 1907). Era norma general poner unas piedras encima de las pilas, para evitar que el aire se lle-

Fig. 6.- Mascariño, vecino de Almedijar, bailando en la fiesta.



vara el preciado producto. Igualmente, unos palos paralelos, indicando a los posibles compradores que las panas estaban a la venta. Cuando el corcho estaba vendido, se ponían los palos en cruz, a la espera del transporte hasta la fábrica (Amades, 1982: 836).

Conclusión

La fiesta del corcho de Mosquera presenta unas características especiales y específicas que la hacen diferente de otras fiestas agrarias de celebración del final de la cosecha, como puedan ser las fiestas de la vendimia, tan tradicionales en nuestras tierras.

La fiesta del corcho es una fiesta reciente, sin una herencia cultural que la asemeje a las fiestas ancestrales, de tradición medieval, de otros pueblos. Su práctica se remonta sólo a finales del siglo XIX y carece por tanto, de una honda tradición folclórica surgida del acervo popular.

Por otro lado, se trata de una fiesta que se celebra alrededor de una masía, separada de los núcleos de población más cercanos. Su especial interés radica precisamente en el hecho de que se trata de una fiesta en la que participan vecinos de diversos

pueblos, por igual, así como en que no es organizada por una cofradía o agrupación, sino por el propietario de la finca y en su defecto, el casero, en un lugar que permanece prácticamente despoblado el resto del año, indicando, precisamente con este acto, la importancia y valor, no sólo simbólico, de la cosecha de corcho recogida.

No encontramos paralelos en una de las zonas más importantes de tradición corchera como es el Ampordà gerundense, pero sí en las fiestas del remate de la cosecha, celebradas hasta hace poco en el entorno del Parque Natural de los Alcornocales de Cádiz.² La aparición de nuevas pistas forestales así como vehículos todo terreno han hecho desaparecer estas fiestas en aquellos lugares en los que por sus especiales características de distancia con alguna población, obligando a establecer campamentos o a pernoctar al raso los días de trabajo, éstas todavía se celebraban, pasando a celebrarse comidas en alguno de los establecimientos hoteleros de las poblaciones más cercanas. En cualquier caso, no existe ninguna publicación que conozcamos en la que se haga referencia a una fiesta de estas características.

² Agradezco esta información a Alfonso Pecino, del Ayuntamiento de Los Barrios (Cádiz).



Fig. 7.- Compradores gerundenses tasando las pilas de corcho en presencia del capataz. Hacia 1960.

Nos encontramos ante una gran fiesta, paradójicamente celebrada en un paraje singular, alrededor de la masía, teniendo como telón de fondo el fruto del trabajo de todo el verano, motivo último de la celebración.

El declive de esta fiesta se produce bruscamente con el abandono de la finca, hacia 1960, cuando la ausencia de los caseros hace que la celebración comience a carecer de sentido. De manera paradójica, la fiesta no se traslada a alguno de los pueblos cercanos, ni evoluciona hacia otro tipo de actividad festiva, sino que desaparece drásticamente.

Afortunadamente, la saca del corcho sigue siendo una actividad realizada en nuestros días, aunque los frecuentes robos obligan a los sacadores a transportar diariamente las panas de corcho hasta el pueblo, privándonos del grandioso espectáculo que suponía, antaño, contemplar las pilas que rodeaban la masía Mosquera al final del verano, sirviendo como telón de fondo de esta fiesta, ahora ya perdida.

Sería deseable que, dentro del creciente interés que se constata por rescatar las costumbres y tradiciones populares y en concreto, aquellas de la Sierra

de Espadán, se recuperara esta tradición de fiesta corchera como una fiesta común de todos los pueblos de la Sierra en un lugar tan emblemático, central y privilegiado como es la masía Mosquera⁴.

Bibliografía

- Amades, J. (1982). *Costumari CATALA. El curs de l'any*. 5 vol. Ed. Salvat. Barcelona.
- Alvarado, J. (2002). *El negoci del suro a l'Alt Empordà. Segles XVIII i XIX*. Palafrugell.
- Artigas, P. (1907). *Alcornocales e industria corchera*. Madrid.
- Butzer, K.W. et alii. (1985). *Una alquería islámica de la sierra de Espadán*. BSCC. 305-365.
- Cavanilles, A. (1795). *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reino de Valencia*.
- Romero, J. y Grau, A. (eds.). (2005). *Baltasar Venero de Valera: Visita señorial a l'estat de Sogorb (1765) i al marquesat de Dènia (1766)*. UV.
- Soriano Martí, J. (2005). "La industria corchotaponera como paradigma para un desarrollo local endógeno en la sierra de Espadán (Castellón, España)". *Preactas del Congreso Internacional Alcornocales, Fábricas y Comerciantes. Pasado, presente y futuro del negocio corchero*. Palafrugell. 2005.
- Vidal González, P. (En prensa). *Mosquera. Etnología de un paisaje rural de la Sierra de Espadán*. Diputación de Castellón.
- Zapata Blanco, S. (1996). "Corcho extremeño y andaluz, tapones gerundenses". *Revista de Historia Industrial*. 10. 37-68.

⁴ Agradezco a todos los informantes, vecinos de Ain y Almedijar, y en especial a los herederos de Martín Lluellas, por la documentación, fotografías e información facilitada.

LOS MAYOS DE CHULILLA: UNA FIESTA MALAYA EN LA SERRANÍA DEL TURIA

VICENT SEBASTIÁN-FABUEL*

El presente artículo pretende dar a conocer el contenido de una muestra de cultura popular fosilizada a través del hecho festivo de los ritos de primavera en este pueblo de la Serranía del Turia. Indica una ambivalencia: como un rito de paso a la edad adulta y a la vez el impulso hacia la fecundidad y perduración de la comunidad rural en la que se inscribe y cómo todo ello produce una impregnación de lo religioso.

Palabras clave: rito, primavera, juventud, amor, mayos.

This article wants to become known the content of a sample of popular culture that is fossilized across the festive fact of the Spring rites in this village of the "Serranía del Turia". This indicates an ambivalence: as a ritual in order to pass to the adult age and simultaneously the push towards the fecundity and the perpetuity of the Rural Community where is registered and how this fact produces an impregnation from the religious sense.

Key words: *ritual, spring, youthfulness, love, mays.*

La fiesta de los Mayos, era y es la más principal y genuina de cuantas se celebran en la villa de Chulilla. Fiesta tradicional en su origen y emotiva en su plasmación.

Aunque encontramos manifestaciones de este tipo en nuestro entorno comarcal, como en Titaguas, Tuéjar, y límite Utiel, Requena y también existen con ese carácter en zonas primitivamente lugar de origen de los repobladores; en áreas próximas como Albarracín-Teruel, Cuenca, Albacete,... y más alejadas como podría ser en Galicia, Extremadura, Castilla y León, Navarra; los Mayos de Chulilla tienen unas características muy específicas que los hacen singulares.

El sujeto celebrante es la juventud: solteros y solteras hasta los 19 años de edad, que con alguna aportación municipal y desde luego y sobretodo, con los fondos familiares *hacen la fiesta*.

Los mozos y mozas que participan en la fiesta son "los mayores" y "las obreras". La fiesta se llama "de los Mayos" precisamente porque "los

* vsebastian@terra.es



Mayoral

Mayos" son esas coplas, más profanas que marianas, cantadas en la medianoche del primer sábado de mayo.

La fiesta de los Mayos es la más antigua de Chulilla, manifestación cultural en la que mejor marcada ha quedado la huella de la tradición. Es, por consiguiente, la fiesta de la primavera, que en el caso de este pueblo, está íntimamente ligada a la Pascua y tiene diferentes *tiempos* a lo largo de todo el año.

A continuación vamos a enmarcar esta fiesta en el conjunto de rituales de primavera universales.

El rito

En un mundo regido por el trabajo, como el actual, que se plantea el tiempo libre como suspensión de las labores habituales, que restringe las celebraciones tradicionales o las traslada de fecha para no restar días a la productividad, es interesante conocer lo festivo como experiencia vital orientada en muchas ocasiones por lo sagrado. De ahí la aparición necesaria de una *liturgia* que rompa el tiempo, que purifique la rutina y renueve el espíritu. Liturgia como tal llena de ritos y de símbolos. Se ritualiza el tiempo para lograr que un día no sea igual al otro, de este

modo multitud de rituales llenan la vida de las personas y comunidades.

Los ritos humanizan al hombre, cargan de sentido su actividad y sus proyectos. Ritos establecidos alrededor de los actos más fundamentales de la vida: la entrada en sociedad y la edad adulta, los ritos festivos de las estaciones y de los años.

En las sociedades tradicionales el tiempo se creaba precisamente a partir de las fiestas. Constituyendo los tiempos festivos aquellos hitos entre los que se desarrollaba el tiempo habitual. Celebraciones de ritos especiales marcaban el tránsito de una etapa a otra, instaurando las fiestas que se repetían a lo largo de los meses y de los años.



Virgen de la Estrella



Mañana del sábado: la enramá en la plaza del pueblo

Éstas, al repetirse, hacían retornar cíclicamente el pasado. Con sus estaciones y sus fases marcadas por el sol y la luna, el año sirvió como unidad básica para fijar este orden de expansiones.

Las fiestas religiosas se inscribían en este ciclo anual, aunque, originalmente, subyació a muchas de estas fiestas cristianas una anterior celebración pagana modificada en sus signos y en su sentido.

La semana y el mes quedaban sellados por las fiestas de Cristo, María y los Santos y las estaciones del año por los grandes ciclos litúrgicos que culminaban en festividades: Adviento, Navidad, Epifanía, Cuaresma, Pascua, Pentecostés. Estos ciclos se singularizaban no sólo por los ritos dentro de las iglesias, sino por la atmósfera peculiar que creaban en la vida ciudadana, alegre y luminosa para Pascua y Navidad, triste y lóbrega para la de Cuaresma.

La primavera

La llegada de la primavera con su cúmulo de manifestaciones: el equinoccio, el día más largo, el rejuvenecimiento vital, la variabilidad atmosférica... todo un cúmulo de percepciones que exalta los sentidos y el estado anímico del hombre y que adquirirán forma ritual.

Lo cierto es que el carácter trascendental de tales rituales, por lo que implican de celebración de la llegada de la primavera, el rejuvenecimiento de los campos, el renacimiento de la vegetación y en la incitación tácita o ambiental a la fertilidad humana, ha propiciado su implantación universal a la par que su supervivencia a lo largo de los tiempos.

Todos los pueblos han sentido a lo largo de su historia gran admiración por el renacer cíclico del mundo vegetal, así como por el final del invierno y el comienzo del verano, del buen tiempo, de cuan-

do fructifican la mayoría de las plantas. Y, dentro de esa mentalidad popular, mayo es concebido como el mes del esplendor de la vegetación, el mes de las fiestas y el mes del amor.

Y estos tres elementos citados van a encontrarse unidos en culturas europeas anteriores al cristianismo, enterrando sus raíces en los tiempos en que el calendario natural marcaba los ritmos de la vida individual y colectiva. Son también ritos iniciáticos al amor, a la formación de nuevas parejas capaces de dar nueva prole con la que garantizar que, en los inviernos futuros, habrá brazos jóvenes. Vegetación, amor y fiestas se juntan y se confunden y los vegetales pasan a ser símbolos amorosos y los amores se trasmutan en símbolos del esplendor vegetal, en múltiples fiestas. De aquí que este mes haya producido abundancia de motivos poéticos.

La celebración de los Mayos tiene una gran tradición y es difícil fijar una fecha concreta para su origen ya que la tradición de festejar los primeros días de mayo se remonta a tiempos antiguos en los que se festejaba la llegada de la primavera. Todas estas manifestaciones pertenecen al denominado "Ciclo de Mayo", tiempo comprendido entre mediados de abril y mediados de mayo, quedando de esta forma en el mismo ciclo una serie de fiestas y ritos encaminados a conseguir abundante cosecha, a celebrar el final del invierno o a festejar la aparición de los primeros frutos. Hay, en la fiesta de los Mayos, un evidente origen pagano. Era la celebración, de la vida renovada, de la juventud y el amor, el adiós al invierno y el saludo al verano, la floración y la recogida del fruto. La mayoría vincula su celebración con las teorías mágicas y animistas



Virgen de la Rosa, esperando los Mayos

ubicándola en el Paleolítico o en el Neolítico. Otros son partidarios de una procedencia clásica, del mundo greco-romano: en particular de los cultos dedicados a Deméter, Ceres (19 de abril), Pales (21), Robigo (25), Flora (del 28 al 3 de mayo), Maia (Primero de mayo),... Tampoco faltan quienes lo asocian con la religiosidad de los pueblos celtas. Los orígenes de esta fiesta también son situados en relación a la fiesta *mayumea* fenicia que exaltaba la primavera.

Prácticas antiguas que consideran que el origen se encuentra en los ritos o cultos relacionados con la agricultura, con los que se pretendía proteger y obtener buenas cosechas. Estos ritos y ceremonias no son más que restos de antiguos cultos agrarios o de fecundidad, de procedencia y de épocas muy diversas, desde el Paleolítico hasta la Edad Media.



El Encuentro en la Replaceta

Algunas de estas manifestaciones ya fueron anatematizadas en los primeros siglos del Cristianismo: y en el Concilio de Elvira se condenó a todos aquellos fieles que a finales de abril pidiesen a los sacerdotes oraciones, bendiciones u otras ceremonias, con el fin de alejar de los sembrados a las tormentas de granizo y a los rayos y, en general, a todo peligro que pudiera acecharles. En nuestra comarca, refiere Fermín Pardo (Calendario de Fiestas de la Comunidad Valenciana. Primavera), que en 1596 el párroco de Sinarcas denuncia al Obispo de Segorbe el modo pagano de celebrar los Mayos sus feligreses.

Pero, a su vez, la Iglesia trató de adaptar y asimilar algunas de estas manifestaciones, impregnándolas de espíritu cristiano, de forma que las gentes llegasen a olvidar su primitivo significado. Dos claros ejemplos pueden ser el haber dedicado mayo -mes

de las flores- a la Virgen María, y el día 3 a la festividad de la Invencción de la Santa Cruz.

El cristianismo con su liturgia estableció lo que Caro Baroja llama "orden pasional del tiempo". Como si el año litúrgico cristiano marcase los momentos en que se podían realizar señaladas acciones, expresar determinados sentimientos de tal forma que un mismo acto podía tener diferente *punidad* según el periodo del año o del día en que se hubiera cometido. Hay por tanto un orden del tiempo marcado por los dictámenes religiosos, una visión del año señalada por el año litúrgico cristiano, aun sabiendo que había otras formas de hacerlo, y también de la duración del trabajo donde las labores campesinas volvían a surgir con la disposición del sol para ellas.

La cristianización dará paso a celebraciones del carácter de Pascua Florida, del mes de María, el mes de las flores, con su dedicación a la Virgen de la



Rosa. Este proceso se iniciará partir del siglo IV en las regiones del norte y se trasladará tras la Conquista hacia el sur de estas zonas.

En el siglo XIII, se habla del *mayo* en las Cantigas a Santa María de Alfonso X El Sabio y también hallamos testimonios escritos en el romancero español, y sobre todo en la literatura de los siglos XVI y XVII, al igual que la música y los bailes, se convierten en los grandes protagonistas de una tradición que nos dice cómo se cortejaban los jóvenes desde antiguo, pues dentro de esta manifestación lúdico-festiva en relación con la floración de los vegetales se requiere el protagonismo de los jóvenes. Son fiestas del amor.

Chopos, machos y otras caballerías

El Mayo es una fiesta donde se rinde culto a la primavera, las mismas canciones señalan este papel destacado de la estación. Festeja la llegada del buen tiempo, la floración y la fructificación del mundo vegetal. La naturaleza y su vegetación siempre han estado presentes en la vida campesina y el hombre del campo junto con sus elementos renace después de los meses invernales. Pero no sólo es el

esplendor de los campos, también es el mes de las enramadas amorosas, de las rondas. Hechos que van unidos a la fertilidad tanto de las tierras como de los hombres.

Desde tiempos inmemoriales los árboles han desempeñado un papel preponderante en las ceremonias rituales de la humanidad. Rituales desarrollados coincidiendo con el equinoccio de primavera. Pudiera tratarse de restos de antiguos cultos dendrolátricos. Sus raíces religiosas hay que buscarlas en el Panteísmo, no en el Cristianismo y ante la imposibilidad de su desarraigo se llegó a la integración por medio de la asunción o adulteración. El árbol de mayo y sus celebraciones proviene de los antiguos ritos primaverales de la fertilidad en la Europa precristiana. Ya en la Antigua Roma, durante la primavera, un pino que simbolizaba a Attis, la diosa Cibele, deidad del amor y de la fertilidad, y nacida de un almendro, era llevado a su templo, en el monte Palatino. De igual modo, en toda la Europa septentrional, los jóvenes iban a los bosques y traían a casa ramas adornadas, símbolos fálicos de numerosos ritos de fertilidad, alrededor de los que bailaban.

Estas costumbres, en las que se ha querido ver gran número de simbologías, fueron modificadas por la iglesia que supo adaptarlas a sus celebraciones.

Árboles como protagonistas principales, en forma de ramas y plantas protectoras en ocasiones sacralizados, como la colocación de *cruces de mayo* y de bendición de términos. También en forma de enramadas amorosas.

La vegetación aparece unida a las costumbres de "plantar el mayo". Una vez elegido el árbol, los

mozos cortaban, pelaban, arrastraban y plantaban en la plaza de la localidad; a veces, o también a la puerta de la iglesia. Asimismo, en muchos lugares, el árbol, una vez traído del monte es descortezado y untado de jabón o manteca para complicárselo aún más a los escaladores que pretendan encaramarse hasta su respetada picota con el claro fin de obtener los variados obsequios, allí colgados como desafío. Los mozos tendrán, pues, que demostrar su destreza trepando el “mayo” arriba al objeto de alcanzar tan ansiado objetivo, en un gesto de hombría que, en un planteamiento tribal, pudiera ser considerado como un ritual de iniciación o pasaje por el que el joven adolescente superador de tan difícil prueba merecería el privilegio de ser incluido entre los adultos.

Dada la exhuberancia vegetal de mayo se prodigan las enramadas. Aprovechando la noche los mozos colocaban enramadas en el balcón o ventana de las casas de las mozas o incluso delante de la iglesia, en la puerta de entrada. Esta extendida costumbre se originó probablemente de la creencia del poder fertilizador del espíritu del árbol.

Aún se mantiene en muchos lugares, no así en Chulilla, el *mayo humano*: cuando es una niña o un niño el que se disfraza de mayo, cubriendo sus ropas con hojas, ramas y flores.

Cuernos o caracolas

Los sujetos de la acción festiva son los mozos, la juventud que afirma su subgrupo social. Dentro del ritual de paso, como acto o gesto que tiene lugar en momentos de transición de un status social a otro y que va unido a una etapa concreta de la vida, ritos que marcan el paso de la adolescencia a la juventud.



Es la afirmación de la propia personalidad, de un nuevo status que conllevaba nuevas responsabilidades y una mayor participación e integración en la vida económica familiar y del pueblo.

Los mayos

El amor se refleja en las canciones de ronda que cantan los mozos a las mozas y en las citadas enramadas que estos colocan, en señal de amor, en la ventana de su amada. Mantiene que la asimilación de estas fiestas paganas a las celebraciones religiosas se hizo, fundamentalmente, en torno al mes de la Virgen.

Antiguamente se trataba casi siempre en muchos lugares de una muchacha o un muchacho vestido con flores que recorría la localidad, puerta por puerta, cantando coplas jocosas, risueñas y satí-



Obreras, mayores y floreras

ricas. En la actualidad estos Mayos personificados en una moza o en un mozo dejan su lugar a los Mayos artísticos.

De este modo los *mayos* que se cantaban a la esposa, la novia o la moza pretendida, en la noche del 30 de abril, se iniciaban acudiendo en primer lugar a la puerta de la iglesia, tradicionalmente solían empezar por hacer alusión a la llegada del mes y se canta el primer mayo a la Virgen. Están compuestas por versos octosílabos, formando cuartetas y en las que se van describiendo o alabando los rasgos físicos y las cualidades de la moza a base de metáforas.

El contenido y el tono de las coplas varía, pues mientras que entre las de los primeros abundan más las poéticas, las dedicadas a cantar las excelencias del buen tiempo y hacen alusiones a las flores y a la primavera y, en particular, del mes de mayo, los de los segundos suelen ser agresivos, muy críticas, debido a que los mayos son muy apropiados para hacer crítica o publicidad de los hechos más importantes ocurridos durante el año. Hay que tener en cuenta que no es lo mismo decir algo en "serio" que "en broma". Es un caso de censura popular bien acogida hasta por el censurado. Las letras de las coplas, son de tono muy crítico, burlón o irónico. Denuncian todos aquellos hechos más notorios ocurridos a lo

largo del año, algunas veces, a personas que ocupan cargos importantes.

En lo que a las tradiciones relativas al amor y a la fertilidad se refieren debemos apuntar la elección de la "maya", llamada *obrero* en Chulilla, entre las mozas del lugar y la colocación y puesta del "ramo" en los barros de los balcones de las jóvenes aldeanas al tiempo que se desgranaban canciones de ronda.

La fiesta

La fiesta de los mayos de Chulilla cuenta con unos personajes que simbolizan la renovación y la juventud, el futuro en definitiva: los mayores, las obreras y las floreras o florericas. Se ubica en diferentes espacios rituales: el río, la plaza del pueblo, la calle Mayor, la plaza y la puerta de la iglesia. Se desarrolla a lo largo del año: de Pascua florida a Pascua florida, aunque el día destacado es el primer sábado del mes de Mayo, que cuenta con diferentes momentos: la *enramá*, las *grupas*, la tan valenciana *entrada de la murta*, el canto de *los mayos* y *la cucañá*, la *torre humana*, elementos todos para esceni-



Grupas



Rondalla

ficar el *leit motiv*: juventud, noviazgo, rito de paso, sacralizado mediante el Domingo de Resurrección, San Vicente Ferrer, la Virgen de la Rosa y Santa Úrsula.

El mensaje que subyace tras esta fiesta tradicional contrasta con una serie de mitos que dominan lo que podríamos llamar la cultura actual y que marcan un estilo de vida: lo primero y exclusivo es la propia libertad y autonomía en la que el yo es la única referencia válida, no vincularse a una comunidad, no arriesgar en las actividades a realizar, el pragmatismo utilitarista, el presentismo, el tiempo es lineal no cíclico, miedo a vivir una sola vida, a *terminar* el día.

Estas fiestas eran la manera de coger novia un chico, hoy simboliza más un atractivo turístico y un motivo de alborozo para las cuadrillas de jóvenes que un rito de noviazgo.

Emparejados *mayorales* y *obreras* se formaba la rondalla que iba de puerta en puerta preparaba la enamada con adornos a base de follaje verde. Para cantar los mozos llevaban acompañamiento de música: guitarras, laúdes y bandurrias; aunque la guerra civil lo descompuso. Luego se hacía con violín y guitarras. Mientras recorrían las calles iban tocando ritmos de jotas, y al llegar a cada casa donde vivía una *obrero*, le echaban el mayo debajo de su ventana.

En la festividad de **San Vicente Ferrer**, quince días antes, aproximadamente según cayera la Pascua *alta* o *baja*, del primer sábado de mayo han

sido elegidos los cuatro *mayorales* y las dos obreras por los *mayorales* y *obreras* del año anterior. Las *obreras* eligen a su vez a dos *floreras*, niñas de dos a cuatro años, cuya misión consiste en llevar una cestita llena de flores para arrojar a la Virgen en el Encuentro. Desde ese momento se tocan los caracoles por esos *mayorales*, por toda la localidad. En épocas anteriores éstos echaban la caracola a la *sarieta* y tocaban cada uno en el sitio en que estaba trabajando. Antiguamente se usaba un cuerno en lugar de una caracola.

El Primer Sábado de Mayo

Este primer sábado de mayo comienza con las cuadrillas de los mozos del pueblo y de los *mayorales*, ahora con tractor, antes con carros, que bajan al río



Obreras, mayorales y floreras



Grupas

Después se inicia la relación de lo acontecido en el año, rimado en cuartetos, satirizándolo.

Tras su finalización continúa la serenata por las calles del pueblo y se instalan las ramas por los balcones, acompañado por el sonido de las caracolas.

Turia o al *prado* a recoger bien sean chopos, olmos, sauces, ramas y elementos vegetales. Ramas y elementos vegetales que se utilizarán, en la madrugada del domingo para engalanar los balcones de las *obreras*, *floreras*, novias y de las amadas por cada uno de los *mayorales*, y para adornar el altar de la Virgen de la Rosa. Pero también lentisco y murta para alfombrar el recorrido de las *grupas* de la tarde. Al mediodía hay una comida pagada por los *mayorales* a sus cuadrilla y familiares, la comensalidad reforzadora de la comunidad.

La tarde del sábado es la "enramá", se hacen "las *grupas*", las *caballerías* aparecen adornadas con cubres, los cascos pintados y la *cabalgata* de *mayorales*, *obreras* y *floreras* y en la que participa todo el pueblo, hará un recorrido por el pueblo sobre un tapiz vegetal. Tras el recorrido se baila la jota en la Plaza.

Y por la noche, el núcleo y corazón de la Fiesta: a la puerta de la Iglesia Parroquial y ante la imagen de la Virgen, de la Rosa, de la Estrella, la Inmaculada.

A medianoche, la "rondalla", *mayorales*, *obreras*, *floreras* y todo el pueblo se dirigen a la Iglesia. Previamente se ha cantado a la Virgen y después a *mayorales*, *obreras* y *floreras*, describiéndolos cariñosamente. Originalmente la descripción y los cantos los realizaban los propios protagonistas.

El Domingo

De madrugada se voltean las campanas y por la mañana se celebra la Fiesta de la Rosa con misa mayor. Los *mayorales* aparecen ataviados con sombrero negro con un ramito de almendro, pagado por las *obreras*. Ellos les regalan a ellas: huevos, tortadas y mantecados.

Por la tarde en la plaza las cuadrillas de mozos forman torres humanas para alcanzar un jamón, originalmente se trataba de un pollo. Son torres que sustituyen el *árbol del mayo* existente en otras localidades y que invitan a la osadía y a la demostración de fuerza y habilidad ritual en una comunidad, momento en el que las diferentes cuadrillas de jóvenes competían por el trofeo.

Luego se baila la jota y se reparte una merienda de *reguiño* y chocolate, que antes consistía en pan y naranja.

El sentido dendrológico y la vinculación con la tradición aparecía antiguamente el tres de mayo cuando se bendecían los campos desde la *Peñeta*, lugar en el que se dominaban las huertas del Turia, tras lo cual se retornaba a la iglesia con rogativas, portando la Veracruz. En la actualidad esa bendición se realiza en la festividad dedicada a San Isidro dentro de las fiestas patronales de agosto.

En Otoño, **Santa Úrsula**: las *obreras* invitan a comer a los *mayorales* y *floreras*.

En Pascua: el sábado de Gloria por la tarde, las *obreras* y sus amigas van por flores a la huerta. Esa



Pascua 1950: obrera y mayores

noche todos asisten al encendido del fuego del cirio pascual.

El domingo de Resurrección es el Encuentro entre la Virgen, que hace un recorrido procesional acompañada por obreras, floreras y mayores, y su Hijo. Al encuentro con Cristo se canta el "Regina coeli", las floreras les tiran flores y desde allí se vuelve a la iglesia iniciándose la Misa Mayor.

San Vicente Ferrer: la fiesta de la Iglesia es pagada por los mayores. Después de la procesión de la tarde, son elegidos los nuevos mayores, y se inicia el ciclo.

Es una fiesta, por lo tanto, llena de ritos e imágenes religiosas. He aquí esos elementos.

El culto a María que a partir del siglo XIII se impuso sobre los santos locales como transferencia

de poderes de protección de los santos a María y dado el interés eclesiástico por centralizar las manifestaciones de los cultos locales. Algunas de estas devociones fueron impulsadas por determinadas órdenes religiosas: los dominicos impulsaron el culto a la Virgen del Rosario, los franciscanos a la de los Ángeles, los carmelitas a la Virgen del Carmen, los trinitarios a la Virgen del Remedio...

En nuestro caso la importancia de la Rosa, y aunque la Virgen del Rosario -como corona de rosas-, la tradición ha revelado que *cada vez que se dice el Ave María le están dando a Ella una hermosa rosa y que cada Rosario completo le hace una corona de rosas*, se celebra en septiembre, tiene el carácter ambivalente de celebración en mayo porque la rosa es la *reina* de las flores y anti-



Sábado de Gloria: el rito en la plaza de la Iglesia

guamente su cofradía llegó a hacerse cargo de la fiesta.

Santa Úrsula, mártir alemana patrona de las jóvenes, encarna de algún modo la virginidad. Según un relato en el siglo IV fue martirizada junto a un grupo de doncellas cristianas, entre una docena y mil según versiones.

El Sábado de Gloria, el comienzo de la Pascua y el Domingo de la Resurrección del Hijo de Dios que devolvía a las gentes la alegría, el resucitar de la naturaleza, del amor y de las fiestas. Precisamente es



Virgen, mayores, obreras y floreras esperando al Resucitado

a la siguiente semana, con la festividad de San Vicente, en clave valenciana, cuando se produce el relevo en los protagonistas de las fiestas.

Todo ello santifica y envuelve el primigenio carácter de fertilidad animal, renacimiento vegetal, e introducción en el mundo adulto que subyace en la fiesta.

Algunos mayos

Ha habido destacados troveros en Chulilla, algo que en unas coplas que musicalmente podríamos calificar como monocordes, conceden a las letras su verdadero sentido, el tío Javier (U) nos contó cómo a fines del siglo XIX destacaron Pascual el Baba y el tío Bugarrica, de los que recordaba cantaron:

Refiriéndose a la riada de 1887, cuando el único puente que se mantuvo sobre el Turia fue el de Domeño:

*en mi vida he visto cosa semejante
gracias a Mañan hombre inteligente
ha hecho una barca pa pasar la gente
perra la que perra la que viene (al forastero
perra y media)*

o refiriéndose al inicio del canal:

*en mi vida he visto cosa semejante
aujerar un cinglo un cinglo tan grande
unos con barrenas y otros con perpales
venga dinamita a ver quién la pague*

o el precio del grano:

*en mi vida he visto cosa semejante
barchilla de trigo 40 reales*

De finales del siglo XIX me refiere Francisco Gregorio los siguientes, trasmitidos a su madre Rosa Montón Polo, por la tía Faustina, madre de los Cremades y el tío José el Salvadero:

*Te canto los mayos
pueblo de Chulilla,
que aprendí de joven,
en paz y alegría.*

*Ha venido mayo
bienvenido sea
regando los campos
casando doncellas.*

*A tu puerta llego
lleno de vergüenza,
a cantarte un mayo
si me das licencia.*



*Mientras te lo canto
te escribo dos letras
te pinto tu cuerpo
de pies a cabeza.
Por tu pelo empiezo
que es una madeja en
de oro que ha nacido
en la tu cabeza.*

*Tu frente señora
es tan despejada
que al salir el sol
en ella se clava.*

*Tus cejas señora
son tan arqueadas
¡Cuando Dios las hizo
bien hechas estaban!*

*Tus ojos señora
son dos luces de alba*

Que cuando los abres
La noche se aclara.

Es tan afilada
Tu nariz señora
Que cuando estornudas
Queda despejada.

Esas tus mejillas
Son tan coloradas
Que parecen rosas
En abril criadas

Tus labios corales
Tu lengua palmera
Tus diente piñoles
¡Quién se lo comiera!

Los dientes señora
son tan afilados
que, comen y comen
Y quedan clavados

Por tu boca salen
Dos horros de agua
Con tus bellas manos
Te lavas la cara.

Estas tus orejas
Las llevas clavadas
Las llevas echadas
Para que no se caigan.

En tu cuerpo llevas
Unos bellos pechos

Pa criar al niño
Sí nace completo

Tu cintura un mimbre
Criado en el agua
Todos van a verla
Por ser tan delgada

Tus piernas señora
Parecen columnas
Que van por el mundo
Buscando fortuna

Los pies de tu cuerpo
son de piel y hueso
que andan y andan
y se quedan quietos.

Este ha sido el Mayo
Que yo te he cantado
Con mucha alegría
Y gran desparpajo

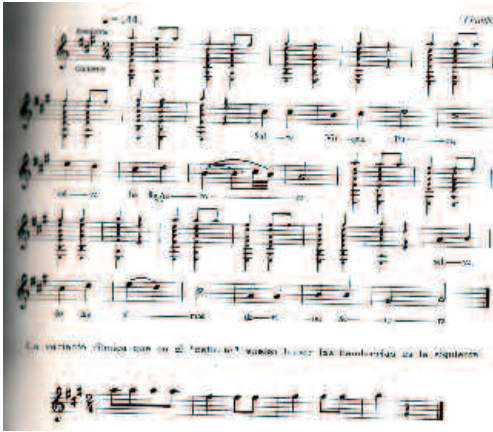
Unio 1.950

Alcorno Manuel Fátima
Aniparin Sebastian

Mayonales Antonio Carreras
Pasqual Gabriel
Gerardo Lagares
Salvador Sebastian

Pioneras Maria Cruzadas
Vicente Sebastian

Listado de 1950



Transcripción musical de los Mayos

tían a cada *mayoral*. En su mantenimiento han participado entidades como la Coral Juliola o el Aula Cultural y un buen número de particulares que “desde siempre” han mantenido firme esta tradición, que podemos indicar goza de muy buena salud en la actualidad.

A continuación una muestra parcial de jotas y mayos, pero significativa, porque reflejan la importancia para el pueblo y a la vez muestran la estructura de la copla y los ámbitos a los que nos hemos referido:

Tras la guerra civil se produce un *impasse* hasta que en 1943 se recupera la *enramá*, siendo *mayorales* Lucas Gómez, Victorio Esteve, Juan Bautista Llopis y Luis Yuste; *obreras*: Carmen Cava, Carmen Mancho y *floreras*: Rosario Cremades y M^a Teresa Sebastián. Pero *mayos* no se cantaron hasta 1945, haciéndolo Luis Llopis el organista, Genaro, Novella y Paulino Sebastián.

La fiesta ha pasado por diferentes momentos, desde la falta de *festeros* algún año, hasta la sustitución de una indumentaria más huertana que serrana, pasando por las propias letras de los Mayos bien de origen anónimo y popular “mayos por la gatera” facilitada a quienes los van a cantar, a coplas elaboradas por comisiones al efecto (1997), por los propios cantores incluso por uno sólo de ellos (1989). Dado su contenido crítico, y de alguna manera como una sustitución conceptual de un incelebrado carnaval, algunos de los informantes indican que las coplas podían ser previamente filtradas por la Autoridad. Incluso en la actualidad no faltan años en los que hay acusaciones de censura en su contenido. También la *rondalla* ha pasado por diferentes momentos. Hasta 1970 salían a la *enramá*, comiendo por cuenta de los *mayorales* y se *par-*

Algunas jotas chulillanas

*La alegría de la fiesta
son las mozas del lugar
con la cara sonriente
y las ganas de bailar.
Las mocicas de Chulilla
despiertas están soñando
quizás por algún mocico
que la casa va rondando.
Moza si vas a la fuente
cuando ya se ha puesto el sol
si algún mozo allí te ronda
cuidado con el amor.
Para llegar al amor
Hay una senda florida
Hecha con rosas de mayo
Por las mozas de Chulilla.
En la noche de los mayos
Salieron los rondadores
pa cantarle a las mozas
el sentir de sus amores.
Canta y canta el rondador
a las más bonitas mozas
a las que ofrece canciones*



Jota en la Plaza

*Protege a Chulilla,
Salve Virgen, Salve.*

*Tú eres la abogada
De los pecadores,
Pide a tu Hijo
Por todos los hombres.*

*Con fe y confianza
A Ti te cantamos,
Tú eres la patrona
También de "Los Baños".*

*Virgen nazarena,
Virgen poderosa,
Virgen de la Estrella,
Tú eres bondadosa.*

*Protege Señora,
A todos tus hijos,
Y con esta estrofa
Ya nos despedimos.*

*entre perfumes y rosas.
La rosita en el Rosal
si no la cogen se pasa
yo también me pasaré
si mi novio no me casa.
Tu boca es como una fresa
nacida en el mes de mayo
si me la como me muero
si la pruebo me desmayo.*

Mayos de 1954

*Salve Virgen pura,
Salve Virgen Madre,*



Obreras y mayoresales

*Y ahora señores
Empiezan los "Mayos"
Lo que ha ocurrido
Durante este año.
...*

En la Fiesta Comarcal de la Serranía, 7 de octubre de 1995, celebrada en Chulilla, excepcionalmente se cantaron "los Mayos" que tuvieron como motivo el evento, y homenaje a la comarca.

*Salve Virgen pura
Madre de Esperanza
protege a tus hijos
que humildes te cantan.*

*Salve oh María
la pura doncella
entre todo el orbe
no hay otra más bella.*

*Cantamos los mayos
aunque sea octubre
pa que ustedes vean
cuál es la costumbre.*

*Como es tradición
cuatro mayores
obreras, floreras
jotas y cantares.*

*Dos rosas de mayo
son las dos obreras*

*dos flores preciosas
de esta hermosa tierra.
...
Algo raro pasa
aquí esta noche
mayos en octubre
madre qué derroche.*

*Hoy ha sido un día
grande pa Chulilla
al hacer la fiesta
de la Serranía.*

*Somos en Chulilla
un poco doctores
esperamos ser
buenos anfitriones.*

*A todos cantamos
con el corazón
pues en nuestros mayos
hay mucha ilusión.*

*Bienvenidos sean
to los de Pedralba
también los de Sote
y los de Bugarra.*

*Sean los de Tuéjar
y los del Villar
to los de Titaguas
y de Gestalgar.*

*Está Benagéber
aldeas y Alpuente*

*junto con los de Aras
tos mu buena gente.*

*Cantamos Alcublas
y a los de La Yesa
a los de Higuieruelas
y a to los de Chelva.*

*Queremos decirles
a to los de Andilla
que son como Hermanos
pa los de Chulilla.*

*Son to los de Calles
gente emprendedora
y nuestros vecinos
que son los de Losa.*

*En esta comarca
no falta de ná
cada pueblo tiene
su especialida.*

*Alpuente es un pueblo
de gran señorío
pasas a La Yesa
y hace mucho frío.*

*En Aras de Alpuente
puedes acampar
bajas a Titaguas
pa dulces comprar.*

*En Tuéjar granjeros
en Chelva el Remedio*



*si vas a la Luna
te encuentras con ellos.*

*Muchos albañiles
te encuentras en Calles
y si vas a la Luna
te encuentras con ellos.*

*Tiene Benagéber
ciervos y caballos
y si te acaloras
te vas al pantano.*

*Como hay pocos votos
nos han olvidado
y a nuestra comarca
la han marginado.*

*Y como serranos
pa quien no sepa
somos valencianos
y de pura cepa.*

*Que estemos unidos
es muy importante
asi la Comarca
tirará palante.*

*En malos momentos
nos hemos juntado
con los pararrayos
y por lo quemado.*

*En esta ocasion
es muy diferente
toda la comarca
junta se divierte.*

*Juntos los serranos
es una gozada
comiendo la ollica
de los de Pedralba.*

*Hoy es un gran día
para figurar
pero to los días
hay que apechugar.*

*A to los que mandan
un mensaje damos
pa que hagan cosas
por tos los serranos.*

*Tenemos programa
para la comarca
el proyecto Lider
a todos abarca.*

*Posibilidades
tiene la Comarca
créelo nosotros
es lo que hace falta.*

*Y los de Chulilla
están extrañados
pues en estos mayos
nada ha sido malo.*

*No crean ustedes
que esta es la costumbre
en el mes de mayo
echamos más lumbre.*

*Y pa conocer
la esencia del mayo
vengan a Chulilla
el próximo año.*

*Para terminar
la jota cantamos
y a todos ustedes
las gracias les damos.*

Mayos de 1980

...

Ya has venido mayo



*bienvenido seas
regando cañadas
viñas y oliveras.*

*Están con ustedes
de nuevo los mayos
que escuchen queremos
como en otros años.*

*Para hacer los mayos
muchos colaboran
unos los que cantan
muchos los que trovan*

*Por estar aquí
yo no hago el payaso
si alguien se lo piensa
no es pa mí un fracaso.*

*Si alguno se pica
o se toma vela
que nadie haga caso
de estas bagatelas.*

*Todo el mundo tiene
un mayo apropiado
que siempre queremos
sea pa el de al lado.*

*Este año señores
son tres mayores
los tres buenos mozos
y son muy cabales.*

...



Obreras y floreras acompañando a la Dolorosa hacia el Encuentro

Mayos de 1984

...

*Atención señores
vamos a empezar
cállense ustedes
dejen escuchar.*

*Lo sentimos mucho
si alguien se molesta
cuando el río suena
es que agua lleva.*

*La aula cultura
se hace responsable
de todos los mayos
que aquí se canten.*

*Si no fuera así
no se harían mayos
hay quien tira piedras
y escondan la mano.*

*Cada nuevo mayo
nos brotan floreras
cuatro mayores
y guapas obreras.*

...

*El señor Alcalde
deja bien sentado
que en cinco años
nada ha censurado.*

*El Aula tampoco
ha cortado tela*

*aquí cada palo
aguanta su vela.*

*Lo que ha pasado
es que alguna gente
que nos hace mayos
es incompetente.*

*Dicen tonterías
con poca mesura
el aula corrige
pero no censura.*

*Pero si alguien cree
que es censurado
que no colabore
y hemos terminado.*

...

*La piedra de Julio
casi nos arruina
no dejo ni aceite
para la cocina.*

*Piedras como huevos
del cielo caían
y en pleno verano
los coches jodían.*

*Se jodió la viña
y el bajoconero
y en la serratilla
no quedó un almendro.*

*Hubo recompensa
a los labradores*



Grupos por la calle Mayor hacia la Iglesia

*cobraron la pasta
de aquellos sudores.*

*Para rematar
estos beneficios
fueron las cebollas
a parar al río.*

*Por si fuera poco
llegan las heladas
nos dejó muy fríos
y con pocas ganas.*

*L'agua del pantano
ha bajado mucho
si no nos la mandan
yo ya no me ducho.*

*Ni ducho, ni riego
en la huerta nueva
ya no queda agua
pa crecer la hierba.*

*Vino un zahorí
a hacernos un pozo
nos sacó los cuartos
mi gozo en un pozo.*

*Hubo reuniones
pa los accionistas
y el que no tenía
iba de visita.*

*Llevamos cien metros
de profundidad
el agua no sale
qué calamidad.*

*L'agua la terrosa
nos la han pedido
no se lo que pasa
aquí hay algún lío.*

...

Mayos de 1990

*Ya ha venido mayo
bien venido seas
para las casadas,
viudas y solteras.*

*Atención señores
vamos a empezar*



Obreras, floreras y mayores

*cállense ustedes
dejen escuchar.*

*Lo sentimos mucho
si alguien se molesta
cuando el río suena
es que agua lleva.*

*Es ya primavera
y sigue la fiesta
con los mayores
floreras y obreras.*

*Este año las lluvias
mucho han abundado
por poco nos dejan
el pueblo enrunado.*

*Las lluvias dejaron
caminos mojados
coches y tractores
también atascados.*

*Se quedaron muchos
sin sus garroferas
fueron a parar
a la carretera.*

*Mi casa tan blanca
se me ha puesto negra
con las humedades
de la medianera.*

*Peñas como rulos
caen de la Muela
algunas llegaron
a la carretera.*

*En la vida he visto
cosa semejante
que la muela dicen
se venga pa lante.*

...

*Este año los mayos
ya han terminado
aunque muchas cosas
seguro han quedado.*

Mayos de 1992

...

*hay mucha sequía
y no llueve nada
hoy para jodernos
menuda chopada.*

*Llega la enramá
con los mayores
obreras, floreras
jotas y cantares.*

...

*durante este año
mucho ha pasado*

*chismes y verdades
ahora yo les narro.*

...

*Por eso callamos
y ya les dejamos
hasta otro Mayo
la jota cantamos.*

Mayos de 1993

...

*Espero que este año
se pueda sentir
porque muchas cosas
vamos a decir.*

*Unas las decimos
otras las dejamos
después de un trabajo
esto les cantamos.*

*Cincuenta años hace
ahora por mayo
que otra vez las grupas
aquí retornaron.*

*Vitorio era uno,
Lucas era otro
Juan Bautista y Luis
eran buenos mozos.*

*Carmen se llamaban
estas dos obreras
una era Paniza
la otra Molinera.*



En la carretera de Losa. Recuperación del vestido tradicional femenino

*Tampoco faltaban
las dos florericas
una era Paniza
la otra Molinera.*

*Tampoco faltaban
las dos florericas
una era Rosario
la otra Teresica.*

...

Mayos de 1994

...

*Llega la enramá
y los mayores
floreras, obreras
y lindos cantares.*

*Ni machos ni mulas
aquí encontrarás
suben los de Liria
con la caballá.*

*Dos mil duros
pa subir en grupa
y encima el caballo
sale que te bufa.*

*Menos mal que ogaño
si se han acordado
y a los cantadores
nos han invitado.*

...

*Y como los mayos
ya están terminados
con una jotica
ahora les dejamos.*

Mayos de 1995 (después del gran incendio de 1994)

...

*Son muy populares
esto de los mayos
unos los escriben
otros los cantamos.*

*Al señor alcalde
vamos a cantarlo
si le sacan mayos
que él no se enfade.*

*Pues si le cantamos
es que lo queremos
unos lo apreciamos
otros lo jodemos.*

*Pues en este pueblo
hay gente muy maja
pero pa los mayos
les gusta dar caña.*

...

*También del incendio
les vamos hablar
poque muchos temas
habrá que tocar.*

*Y en nuestro pueblo
hubo dos incendios
en el mes de Junio
esto era un infierno.*

*Empezó el fuego
allá en Loriguilla
no lo apagaron
se pasó a Chulilla.*

*Se lloró en Chulilla
se lloró en Valencia
con hondo pesar
ante la impotencia.*

*Muchos mandatarios
para el gran incendio
todos dando voces
y ningún remedio.*

*Si hubiera querido
la consellería
no se hubiá quemado
nuestra serratilla*

*Tarde mal y nunca
pudieron los medios
mucha policía
y ningún remedio.*

No hicieron nada
sólo interrumpían
no dejan hacer
a los que sabían.

Hasta las brigadas
el fuego avivaban
la Muela se quema
y ellos no hacen nada

yo no sé aquello
cómo pudo ser
en vez de apagarse
se volvió a encender.

López con sus planos
montó un buen lío
y por poco acaba
de cabeza al río.

El pueblo vacío
por la evacuación
se ha quemado todo
ya no hay solución.

Chulilla ya tiene
su historia marcada
por un conseller
que no hizo nada.

Vaya morro tiene
este señor Bono
aquí en Chulilla
sólo hizo el mono.

Qué protagonismo
que tuvo Chulilla
por tan gran desgracia
que tuvo la villa.

Ardieron los pinos
y las garroferas
y también almendros
y las oliveras.

La culpa la tiene
un jefe de antaño
por quitar las cabras
que estaban pastando.

Como solución
y para quien quiera
dan tres mil pesetas
por ca garrofera.

Después en la iglesia
se comprometían
a que la madera
no se vendería.

Pero las palabras
se las lleva el viento
por cuatro pesetas
cambia el pensamiento.

Y para callarnos
después del incendio
nos han linpiáu Pelma
cuando no hay remedio.

*Un rancho parece
pa los domingeros
pueden asar chullas
en los paellers.*

*La muela la pobre
está socarrada
y encima le han puesto
una alambrada.*

*No hace mu bonito
tengo que aguantarme
más me estimo esto
que luego enrrunarme.*

*No tengo mu claro
que esto sea seguro
sí ruedan las piedras
yo perdere el culo.*

*Al tio Fagustimo
hay que preguntar
si podrán las redes
las piedras parar...*

Trascripción musical tomada de SEGUÍ, S. (1980)
Cancionero Musical de la Provincia de Valencia (pág.
209).

** Mi agradecimiento a todos aquellos que me han
facilitado la información para elaborar un amplio
monográfico sobre estas fiestas señeras de Chulilla:

INFORMANTES: Luis Llopis, Paulino Sebastián, Antonio
Fabuel, Juan Manuel, Alfredo Carlos, Francisco
Gregorio, Nieves Fabuel, Javier Cava López.

FOTOGRAFÍAS: Autor, Luis Riera, Vicente Deltoro,
Valero Sebastián, Maria Rosa, Rosita, Maruja Esteve,
Francisco Fabuel.

INTRODUCCIÓ A UN ESTUDI ETNOARQUEOLÒGIC DE L'ACTIVITAT TRANSHUMANT AL NORD DEL TERRITORI VALENCIÀ

J.V.MORALES*

JOAN SEGUÍ

L'article presenta un projecte de recerca que el Museu Valencià d'Etnologia ha iniciat per documentar etnogràficament l'activitat transhumant que encara connecta la serralada de Gúdar (Terol) i l'interior muntanyós de Castelló amb les comarques de la plana. La informació recollida es pretén després analitzar des d'una òptica etnoarqueològica, una perspectiva que planteja de forma teòrica una visió arqueològica sobre dades etnogràfiques.

Palabras clave: transhumància, etnoarqueologia, ramat, Castelló

This article pretends to be a preliminary report on a research project inspired by the Museu Valencià d'Etnologia. The research aims to record ethnographic information on transhumant activity linking the Serranía de Gúdar (Teruel) and some inland territories of Castelló (Valencian Country, Spain) with the nearby coastal areas. Information gathered will be afterwards analyzed from an ethnoarchaeological point of view, a perspective with theoretically proposes an archaeological approach on ethnographic data.

Key words: *transhumance, ethnoarchaeology, flock, Castelló*

A Antonio Corella, pastor transhumant

1. Introducció

Una vegada abandonada l'A7 a l'altura de Castelló de la Plana, i mentre hom enfila la CV-151 en direcció a Borriol, es travessa en pocs quilòmetres un fragment de les comarques litorals castellonenques que ací presenten una fisonomia poc quebrada i encara densament ocupada per cultius. Als abancaments del secà, se'ls afegix el regadiu de la taronja, i més darrerament l'avanç urbanitzador i el desplegament industrial lligat al taulell, tot plegat a sobre d'un espai ja molt transitat d'antic. Al registre etnogràfic almenys, aquests territoris costaners, a Castelló com a la major part del País Valencià, i en bona mesura en molts altres indrets costaners mediterranis, han estat cau de pastors transhumants i dels seus ramats. Cada any, als mesos d'hivern, els transhumants provinents de les muntanyes de l'interior s'hi instal·laven cercant temperatures més suaus i pastures més segures per mantindre els seus ramats. La recollida de dades

* J.V.Morales. Departament de Prehistòria i Arqueologia, Universitat de València. juan-morales@uv.es
Joan Seguí. Museu d'Etnologia. joan.segui@dval.es.

etnogràfiques vinculades a aquesta activitat transhumant és el motiu primer del treball de camp que s'introdueix en aquest article.

Organitzat pel Museu Valencià d'Etnologia de la Diputació de València, aquest treball de camp es desenvolupa dins del projecte batejat amb el genèric nom d'«Àrees de Muntanya». El projecte pretén des d'òptiques diverses recollir i analitzar una varietat d'aspectes (pastoralisme, treball de la pedra en sec...) de l'economia tradicional al medi muntanyós valencià. A les campanyes del 2004 i del 2005 la investigació es va centrar a localitzar informants amb la intenció de plantejar l'inici de la documentació de l'activitat tal i com es du a terme hui per hui i tal i com es recorda es duia a terme en un passat recent. La idea inicial era treballar en dos comarques de muntanya de l'interior de Castelló: els Ports i el Maestrat. La tria té més d'una raó: es tracta d'una zona on la ramaderia ha tingut un pes específic important, i on és encara possible vore ramats amb certa freqüència gestionats de forma si no tradicional, sí fora de l'establució absoluta, hui la forma de gestió més comuna. Quasi immediatament però, els contactes establits ens dugueren fora del territori valencià¹, a municipis de Terol fronterers amb el País Valencià (Mosquerola, Valdelinares...) on, malgrat la franca decadència de l'activitat –cada vegada més marginal i amb un dèbil recanvi generacional– va ser relativament fàcil localitzar pastors transhumants encara actius i altres informants més o menys directament relacionats amb l'activitat (carnissers, familiars de pastors, veterinaris...). En qualsevol cas la recerca és ben emmarcable en allò que podríem dir

el nord del País Valencià i part dels territoris de muntanya terolencs que li són fronteres.

En iniciar la recollida de dades, la nostra opció fou centrar-se en un informant de Mosquerola –Antonio Corella– que transhumava amb el seu ramat a Càlig des de feia quasi quinze anys. Corella havia transhumat –amb alguns períodes d'inactivitat– quasi tota la seua vida i provenia d'una família de transhumants, son pare i el pare de son pare també havien transhumat². A l'hora de fixar la informació, optarem per prendre notes i, sobretot, per gravar les converses amb Corella i amb qualsevol altre informant que poguera aportar quelcom d'informació interessant. En fer el camí de baixada cap a Càlig amb el ramat prenguérem nombroses fotografies i empràrem el *Mapa Topogràfic Nacional de España*, escala 1:25.000 de l'*Instituto Geográfico Nacional* per marcar bé la ruta seguida.

Si parlem d'objectius concrets, hem ja indicat que la recollida de dades etnogràfiques vinculades a la transhumància és un primer objectiu, la nostra vocació de recerca última és, però, fer un treball de caire etnoarqueològic al voltant de l'activitat transhumant al nord del País Valencià. L'anàlisi de dades etnogràfiques relacionades amb el pastoralisme tradicional des d'una òptica arqueològica no és un tema nou en absolut. Es poden trobar estudis de tipus etnoarqueològic o etnozoarqueològic de societats ramaderes tradicionals per tot arreu del món, molts dels quals tenen eixa intenció de servir com a experiència metodològica orientada cap a la interpretació arqueològica. Per exemple a Àfrica, on els millors exemples els trobem en diferents estudis

¹ No va ser possible localitzar cap pastor «valencià», almenys en actiu, que practicara encara la transhumància cap a la costa. ² A. Corella va faltar al desembre del 2005 en un accident de trànsit mentre passava l'hivern amb el seu ramat a Càlig.

A. Corella amb el seu Ramat de baixada cap a Càlig



de les tribus Masaai (Shahack-Gross et. al. 2003, 2004); a Àsia (F. Hole, 1978, Payne, 1973; Deniz & Payne, 1982); a Europa trobem treballs a Grècia (Pérez Ripoll, 2003; Chang, 1999, Koster, 1977), als Alps (Chaix, 1991), a l'Itàlia central i meridional (Clark, 1991; Wilkens, 1991, Baker, 1999), entre d'altres. En allò que respecta de forma particular a la transhumància són també nombrosos els treballs que pretenen traure dades de validesa per als arqueòlegs a partir de les observacions etnogràfiques fetes al camp. Així, autors com ara Higgs (1976), Chapman (1979) o Davidson (1980), polemitzaren als anys setanta del segle xx al voltant de l'antiguitat dels camins ramaders de la península ibèrica en base a la coincidència locacional amb monuments megalítics. Més recentment els treballs que han mirat de facilitar als arqueòlegs la detecció de la pràctica de la transhumància en el seu registre a partir de dades recollides en fonts històriques i etnogràfiques s'han ampliat moltíssim (Geddes, 1983; Whitaker; Grant, 1991... entre molts altres

més). L'aplicació de diferents mètodes i teories condueix a l'afirmació o la negació de l'existència de la transhumància en determinades zones geogràfiques en diferents moments, donant-se fins i tot en ocasions interpretacions oposades (p.e. Clason, 1998). Cal doncs aportar quelcom de nou a la qüestió, ja plantejada en altres ocasions, de com es pot detectar la pràctica de la transhumància al registre arqueològic. Per centrar un poc més al lector direm que una recerca d'etnoarqueologia de l'activitat transhumant com la que ací plantejem, i on la plantejem, aporta en aquest cas més que una novetat d'enfocament, a la qual no renunciem encara, si almenys una novetat de localització. Certament, i comparant amb altres zones mediterrànies, com ara Itàlia o Grècia, la Península Ibèrica i en particular el seu vessant mediterrani, no han produït una abundant bibliografia etnoarqueològica, menys encara específicament dedicada a la transhumància.

Incorporem a aquest treball dos vessants d'anàlisi –sempre des de l'òptica etnoarqueològica– de les

dades etnogràfiques recollides. El primer centrat a treballar al voltant de les implicacions espacials dels moviments transhumants, i ací plantejaríem parlar no només de rutes sinó també de les estructures –l'arquitectura–. El segon recolzat en una de les «vies» d'entrada més treballades en l'etnoarqueologia de l'activitat transhumant: la que ha desenvolupat el vessant etnozooarqueològic. En referència a aquest últim, Davis (1989: 23) diu que l'objectiu de tot estudi zooarqueològic es *obtener la máxima información zoológica y antropológica a partir de lo que es únicamente un montón de huesos*. Des d'aquesta perspectiva, on la zooarqueologia pot interpretar-se com un pont entre la paleozooologia i l'antropologia (Chaix i Méniel, 2005: 16), o des del punt de vista de l'escola «antropozoològica» (Poplin, 1983, 1987), pot resultar evident, si no la necessitat, sí l'oportunitat d'integrar en aquest projecte un vessant zooarqueològic. L'estudi de «societats vives» pot permetre a l'arqueòleg, en aquest cas al zooarqueòleg, una millor comprensió del resultat, que no és sinó allò que podem observar en el registre arqueològic, mitjançant la possibilitat d'observar el procés que origina eixe resultat (Barker, 1990: 46; Bartram, 1995: 39).

Finalment, quede per davant un postulat que no per més repetit als treballs que utilitzen un enfocament etnoarqueològic deixa de ser útil reiterar: a l'hora d'enfrontar-se a un estudi d'aquestes característiques hem de ser cautelosos i vore de no connectar de forma directa l'observació etnoarqueològica al raonament analògic. Martínez Moreno (1995) fa

una interessant anàlisi d'aquesta problemàtica. Entre d'altres, afirma que l'acceptació de l'analogia actualística suposa homologar les característiques i els atributs del fet actual i arqueològic comparats, suposa negar el canvi, una de les propietats bàsiques de qualsevol sistema complex i negar la seua dimensió històrica com a procés que és. Aquesta autora considera que front a l'analogia actualística, l'observació etnoarqueològica és enriquidora en tant que pot orientar o cridar la nostra atenció cap a variables interpretables al registre arqueològic o cap a fets contrastables en aquest registre.

2. Un mínim marc geogràfic i històric

A la campanya del 2005 el treball es va concentrar fonamentalment als municipis de Vilafranca i a Mosquerola (aquest ja dins de la província de Terol), malgrat arribarem a seguir bona part d'un dels recorreguts transhumants (de Mosquerola a Càlig), xafant *de facto* terme d'Ares, de Morella, de Catí i de Xert. Així doncs, el marc geogràfic que la recerca planteja demana es desenvolupa al si d'una unitat geogràfica «formada per un ampli rectangle estructural constituït per compactes serres, corredors, muntanyes, prelitorals i peudemonts costaners» (Piqueras, 1995:141), de les estribacions de la serra de Gúdar, passant pels *páramos* de Vilafranca i les moles d'Ares, i travessant la successió de corredors paral·lels que van graonant-se fins arribar a les planes de Vinaròs i Castelló³.

En termes geològics estem al domini Ibèric, que ací segueix una orientació general NW-SE. Es trac-

³ Per al conjunt, Mateu (1981) fa la següent descripció: «aquestes terres formen part d'una façana mediterrània que es recolza al massís muntanyenc de Gúdar des d'on descendeix en successives graderies fins la mar» i matisa, «...més que un país dual i contrastat entre l'interior i la costa, entre muntanya i litoral, aquestes terres componen una trilogia paisagística integrada per les estretes planes costaneres, les serralades i corredors prelitorals i les terres altes de l'interior».

ta d'un espai que assoleix sovint alçades per damunt dels 1.000 metres sobre la mar, i per tant fred, amb una mitjana de temperatura anual al voltant dels 10° C, que es contraposen als 16° C del corredor d'Alcalà-Torreblanca, el més proper al mar i on es localitzen els llocs d'hivernada, situats a una distància que els pastors cobrien en més o menys quatre jornades. Si parlem de vegetació, es tracta de muntanyes sotmeses a un llarg i constant procés de deforestació que s'hi veu clar per tot arreu amb el maquis ocupant una bona extensió del paisatge, malgrat tot encara s'hi troba algun que altre roble de pi negral (*Pinus nigra*), carrasques (*Quercus ilex*) i, més rarament, roure (*Quercus rotundifolia*). El sistema fluvial està subjecte al règim mediterrani i no sol portar aigua excepció feta de determinades èpoques de l'any, com ara la tardor, i només si han estat plujoses, conformant la resta de l'any una xarxa de rambles molt profitoses per als interessos de moviment dels pastors als seus desplaçaments⁴.

Com a tot arreu del País Valencià, l'existència d'una activitat ramadera a la zona de recerca es testimonia clarament ja en la prehistòria, les restes de fauna trobades a jaciments com ara la Cova dels Diablets, a Alcalà de Xivert (Aguilella *et al.*, 1999) o la Cova de Dalt del Tossal de la Font, a Vilafamés (Gusi i Jener & Aguilera i Arzo, 1998). Però és a partir de la conquesta cristiana del segle XIII on s'hi pot rastrejar més acuradament l'activitat donada l'ampla varietat documental. Així, per exemple, el

pagament de taxes deixa un rastre important, diversos impostos com ara el pasturatge, beuratge, carnatge, muntatge, herbatge i bestiar graven les activitats de pastors i fan testimoni de la importància de l'activitat (Fernández *et al.* 1996: 27). Des de l'òptica de la Corona d'Aragó les terres conquerides representaren la conquesta de territoris d'hivernada per als seus ramats, factor sense dubte important per al desenvolupament post-conquesta de l'activitat ramadera, i en particular, d'aquella que tenia la seua base a la zona de Terol (Fernández *et al.* 1996: 27).

Igualment significatiu en referència al desenvolupament que la ramaderia transhumant va viure al període medieval fou el sorgiment i consolidació de formes d'organització entre pastors (destacant la del lligallo⁵) que confirmen la ramaderia a la zona com una activitat sustentada per interessos econòmics clars. La ramaderia té ací doncs, almenys en termes històrics, una raó d'existir més enllà de la simple complementarietat amb l'agricultura. El negoci pecuari assoleix la capacitat de prendre el vol per ell mateix i necessita d'una forma organitzativa que el defensi de possibles conflictes⁶. Malgrat tot, bona part de l'estructura legal i social construïda als segles XIII, XIV i XV al voltant de l'activitat transhumant que connectava les terres de Terol i les zones de pastura valencianes, dóna indicis de crisi als segles XVI i XVII. Els decrets de Nova Planta borbònics del segle XVIII i altres legislacions del XIX acabaran de rematar la transhumància front als inte-

⁴ Segura (2003) descriu al seu treball al voltant de les rambles valencianes altres usos tradicionals d'aquests «rius de pedres». ⁵ El lligallo fa referència a «un nombre genèric que designa originariamente diversas instituciones, locales o mancomunadas, relacionadas con todo aquello que afecta a la ganadería...» (Farnós *et al.* 1993:35). ⁶ Castán Esteban (1994), remarca: «La conflictivitat entre pastors transhumants i els veïns dels pobles que passen està documentada des de l'època medieval, el moviments de milers de caps a través de termes conreats havien de provocar de segur unes friccions importants donades les possibilitats de danys als que s'arribaven».

ressos roturadors dels llauradors. Els transhumants de la zona arribaran al segle xx amb una capacitat d'acció i un volum d'importància econòmica ja molt reduïda.

Per la seua banda, la superfície conreada varia de forma considerable entre l'interior muntanyenc i les zones més properes a la costa: Vilafranca tenia, a mitjans dels noranta del segle passat, un 12% del seu terme conreat, mentre que a Càlig, ja a la plana litoral, el percentatge de terreny conreat al terme era, coetàniament, del 80%. El secà domina el paisatge agrari amb cultius arboris com ara l'atmetler o l'olivera que van desaparèixer amb l'altura. A Vilafranca o Mosquerola els cultius predominants són cereal i ferratge, mentre que mantenen la seua importància en municipis com Cervera i Càlig, el regadiu (cítrics i hortalisses) per la seua banda està molt present a la zona litoral (Piquerias, 1995). Finalment el desenvolupament del sector turístic, particularment a la zona costanera, ja iniciat en la segona mitat del segle passat, ha esclatat els darrers anys provocant un augment molt significatiu del sector de la construcció. El cas del turisme rural, però, és encara molt diferent, mentre Piquerias palesa a mitjan de la dècada dels noranta, que és un sector encara per desenvolupar però amb possibilitats (1995:96), hui per hui caldria anotar un cert increment d'aquest tipus d'activitat turística⁷.

L'espectre econòmic que defineix l'àrea d'estudi s'acaba de perfilar amb una activitat industrial amb certa tradició. Així, a la zona dels Ports, Piquerias (*ibid.*) descriu una indústria amb uns inicis rurals, lligada a la

producció de derivats dels productes de la terra o de l'activitat ramadera. El cas de Vilafranca és particularment significatiu quant a nivell d'industrialització, donat que es tracta d'una localitat amb una posició geogràfica difícil, si no marginal, respecte als eixos de comunicació principals, tots ells localitzats als corredors costaners. A Vilafranca el desenvolupament de la indústria tèxtil va conduir als inicis del segle xx a la creació d'empreses dedicades a mitges i mitjons que han patit diversos daltabaixos i de les quals la firma més coneguda és *Marie Claire*, que ocupava a mitjan de la dècada dels anys noranta més de 700 persones (*ibid.*: 151). A les poblacions del Baix Maestrat destaca el sector del moble (Benicarló, Vinaròs).

3. De forma i fons. Territoris i espais de la transhumància

Al número 19 de *Cuadernos de Transhumància* dedicada a la zona mediterrània, Fernández *et al.* (1996:5-7) defineixen dins del marc de la transhumància peninsular, un *invernadero mediterráneo*. Es tracta d'un espai fonamentalment valencià (79 municipis valencians, 5 catalans i 3 murcians segons aquests autors, que la fan limitar al nord pel Delta de l'Ebre i al sud per la Vega del Segura) i que encara rebia a mitjans de la dècada dels anys noranta del segle passat més de 60.000 caps transhumants. Dins d'aquesta àrea d'hivernada del mediterrani les destinacions que afecten el centre i nord del territori valencià es defineixen respecte a ramats que tenen un origen fonamentalment de Conca i turolenc, en localitzacions muntanyenques que sobrepassen amb facilitat els 1.300 metres per sota la mar.

⁷ Vilafranca té quatre allotjaments que apareixen sota l'epígraf de turisme rural; mentre que en municipis de la part terolenca com Valdelinares l'obertura d'instal·lacions d'esquí promet reactivar l'activitat econòmica local a partir d'un turisme estacional d'hivern.

Des de l'òptica de les dinàmiques transhumants, dos dels factors més identificatius d'aquest espai són el fet que aquest *invernadero* recull una extensió important de territori costaner (o proper a la mar), i que els llocs de procedència dels ramats, on retornen en millorar les temperatures a la primavera, es localitzen a una distància relativament propera (cinc o sis dies de viatge a peu com a màxim). Quan ho comparem amb altres moviments transhumants de la Península Ibèrica, com ara els que troben els seus punts de partida a Castella i Lleó i que segueixen rutes semblants a l'antiga Mesta, hi ha diferències òbvies de distància recorreguda i direccionalitat. Els recorreguts de l'hivernacle mediterrani no sols són més curts sinó que a més són de direccionalitat longitudinal i dirigits cap a zones costaneres i no de llarg recorregut, desplaçaments latitudinals i dirigits cap a espais més meridionals (*Ibidem*, 1996). A la Península Ibèrica, la transhumància mediterrània cap a espais de costa no ha estat probablement la més publicitada; al nostre cas l'antiga Mesta castellana ha guanyat de bon tros la partida de la popularitat i l'interés dels especialistes. Els moviments transhumants d'accés a pastures properes a la costa mediterrània des de les rodalies muntanyenques, són ben comuns a molts territoris costaners de la conca mediterrània i mereixen sense dubte més atenció, almenys en allò que respecta al territori valencià.

La relativa proximitat de distància entre les muntanyes i les zones costaneres en aquests àmbits

geogràfics, hauria d'incentivar per si sola el moviment de pastors i ramats d'un espai a l'altre per vore d'aprofitar-se de les millors condicions de clima i disponibilitat de pastura que ofereixen ambdós espais de forma combinada. Però, hui per hui, en sabem ja prou de transhumància per valorar que aquest fenomen de gestió extensiva de ramats –molt present a la mediterrània però no exclusiu (només cal llegir treballs com ara Webley [*in press*], per adonar-se que el fenomen és molt més extens)–, necessita per concretar-se d'altres circumstàncies més complexes que una bona articulació ecològica (Clearly i Delano Smith, 1990: 22). És ja clar que els moviments transhumants solen ser sensibles a una diversitat ampla de factors. Així estan per exemple el factor numèric –de grandària del ramat–; els factors de caire polític/administratiu –les fronteres entre territoris, administracions i països– i fins i tot purament econòmics –qüestions de distribució espacial dels mercats⁸. Aquest ventall de factors ha de contindre en bona mesura les claus que ens han de permetre fer una anàlisi sòlida de l'articulació de l'ús del territori per part dels pastors transhumants al cas d'estudi.

3.1 *Transhumar i altres formes mòbils de gestió del ramat*

Està en la base de l'activitat ramadera el fet de la necessitat de moviment per cercar recursos en forma

⁸ El factor numèric està sempre present en les justificacions de «per què es fa la transhumància» que donen els pastors. Antonio Corella mateix, abans de transhumar, havia tingut ramats més menuts i els havia mantés tot l'any al terme de Mosquerola (amb el rigor de l'hivern a 1.400 metres d'altura!!). El cas de la localització de mercats té de forma circumstancial la seua importància, així Fernández *et al.* (1996: 23) remarquen el renovat atractiu que les àrees metropolitanes del litoral valencià han pres els darrers anys per als transhumants; l'increment de la demanda lligada al turisme influència fins a cert punt el manteniment d'una estructura transhumant que ha de suplir el dèficit local de carn. La bibliografia cita algun altre exemple, com ara els desplaçaments de ramats del centre d'Itàlia a les rodalies de Roma al segle XIX (Barker i Grant, 1991).

Tipus de desplaçament	Característiques generals
Desplaçaments transhumants	-responen a la idea generalitzada de moviments de llarg recorregut connectant territoris localitzats a llarga distància (impliquen alguns dies de recorregut) i amb disponibilitat de pastures complementària des del punt de vista ecològic (pastura d'hivern, d'estiu...). N'hi ha nombrosos exemples al mediterrani, alguns força esmentats com ara els desplaçaments auspiciats per la Mesta castellana o per la Dognana italiana.
Desplaçaments transtermitants	- <i>sensu stricto</i> transtermitar (transterminar) implica el traspàs de les fronteres administratives d'una localitat. Quan s'han definit els moviments transtermitants s'ha fet referència a desplaçaments de ramat entre territoris de poblacions veïnes i per tant el recorregut sol ser curt. Però, i més important si cal, els desplaçaments transtermitants, a diferència dels transhumants, no impliquen l'accés a zones de pastura ecològicament diferents, impliquen simplement l'accés a major quantitat de pastures. Moviments d'aquest tipus estan ja documentats al període medieval a la zona mediterrània peninsular (Fernández <i>et al.</i> 1996: 29)
Desplaçaments locals	-respon a una gestió estrictament «local» del ramat, és a dir les àrees de pastura explotades són les disponibles en les rodalies de la població. Es tracta probablement del tipus de gestió més generalitzat al mediterrani i acostuma implicar un important grau de simbiosi amb els espais conreats.

Quadre 1. Malgrat que, al registre etnogràfic sempre trobarem «formes alternatives» que acaben matisant qualsevol modelització, aquest quadre planteja sintèticament els models de desplaçament de ramats dels que tenim notícia al País Valencià (quadre: els autors).

de pastures. L'estabulació, almenys a gran escala, malgrat representar el futur del sector, és un fenomen recent. Al País Valencià, com en moltes altres zones de la mediterrània, l'activitat dels pastors ha conformat una diversitat important de tipologies de moviments, o millor, de tipologies de gestió tradicional del ramat. Per entendre la transhumància al mediterrani s'ha d'entendre primer aquesta varietat (Barker 1990; Halstead, 1990). Al quadre 1 es planteja una síntesi de les tipologies dels moviments de ramats tal i com s'han descrit al mediterrani (i s'han constatat també al País Valencià). Cal entendre que el context d'organització territorial en cada moment haurà afectat, de forma positiva o no, les possibilitats de desplaçar-se a unes determinades pastures. En aquest sentit, en el context etnogràfic en què hui es treballa, el terme municipal és referència sempre

com a marc bàsic de pastura. La gestió local implica explotar al màxim les pastures del terme, la transtermitància amplia les possibilitats als termes veïns o propers en qualsevol cas, mentre que la transhumància obri l'espectre a pastures llunyanes, controlades per altres comunitats (és a dir, altres administracions locals i fins i tot autonòmiques).

Els moviments transhumants han estat sense dubte els més divulgats per la literatura científica i pels mitjans de comunicació en general, de tal manera que han acabat acaparant les essències de la gestió ramadera tradicional, almenys al context mediterrani. Però per entendre aquesta forma de gestió ramadera cal contraposar-la a l'espectre ample del pastoralisme com a forma econòmica. És en eixa contraposició on hom s'adona de les dificultats inherents que comporten: de desgast físic dels animals, de con-

flicte amb llauradors en travessar terres conreades o a la mateixa zona d'hivernada, fins i tot d'encaixament social en la comunitat receptora que no deixa de veure els pastors com forans. Fora de tractaments més o menys romàntics, els desplaçaments de ramats a llargues distàncies es produeixen hui –i probablement també en el passat– només quan són estrictament necessaris. Les formes més corrents de gestió del ramat al mediterrani en general, són aquelles que permeten mantindre els animals dins d'un territori proper a la comunitat d'origen. Subjecte a aquest tipus de moviments locals estaria un nombrosíssim grup de ramats, o millor «puntes» de ramat⁹ (existents en pràcticament tot el territori valencià) i que es sustentaven mitjançant la gestió dels recursos de pastura estrictament locals. Aquest tipus de moviments, però, contenen una valuosa informació al voltant de les estratègies de gestió que articulen de forma quasi «íntima» agricultura i ramaderia a l'àmbit mediterrani (Halstead ho anomena *sedentary mixed farming* (1990)¹⁰. Al cas de la ramaderia tradicional al País Valencià, el fet d'haver de gestionar el ramat dins dels límits estrictes o *quasi*,¹¹ del terme municipal, dóna una mesura relativa de la sostenibilitat de ramats en determinats espais mediterranis, amb tot i sense oblidar que són paisatges no mai estàtics des del punt de vista de la seua explotació agropastoral.

4. *Bajando a la Plana*: pastors i ramats de Gúdar de camí a la costa

Cap al final d'octubre i el principi de novembre, els ramaders de les estribacions orientals de la serra de

Gúdar que encara mantenen el desplaçament transhumant com a forma de gestió, es preparen per a l'eixida. La decisió del moment exacte sembla simple malgrat no estar lliure de risc. Retardar o avançar l'eixida uns dies pot significar, a eixes alçades de l'any, la diferència entre una baixada tranquil·la i sense més novetats i el drama de veure's atrapat amb el ramat per una nevada o una pluja intensa que circule per les rambles i impossibilita el desplaçament de forma temporal.

Els pastors transhumants de la zona (els que hem contactat directament o sabem que existeixen per referència a Mosquerola, Fortanete, La Iglesuela o Valdelinares...) han vingut prenent diverses rutes per baixar a les pastures d'hivernada valencianes. La informació oral arplegada ens descriu moviments que han trobat destinació els darrers trenta o quaranta anys en un ventall de localitzacions costaneres o properes a la costa que va des de les terres de l'Ebre fins a Cullera. En concret i si atenem la descripció general que Farnós *et al.* (1993:42) proposen, la ruta seguida pel nostre informant coincidiria a trets generals amb l'anomenada «catalana» –utilitzada tradicionalment per a accedir a l'Ebre– però en el seu vessant més meridional que s'endinsa en les planes de Vinaròs i Peníscola.

La ruta que seguia Corella per a arribar a la zona d'hivernada on conduïa el seu ramat era la següent: la primera jornada es feia partint del Mas de Pinilla (1.472 m) al terme de Mosquerola, i arribant a la Masia la Torre los Giles (1.400 m) pràcticament a la ratlla entre Terol i el País Valencià (encara terme de Mosquerola). La segona jornada passava per la vora

⁹ Els pastors si solen referir a «puntes» quan parlen d'un xicotet grup d'animals (Seguí, 1999). ¹⁰ Aquest autor ha subratllat ja, a partir del cas grec, la importància d'analitzar aquestes formes de simbiosi entre ramaderia i agricultura a la ruralia mediterrània. ¹¹ Informants a la comarca del Comtat han remarcat la relativa flexibilitat d'aquest factor. Els límits del terme municipal propi es podien ultrapassar, segons acord verbal, fins certa distància dins dels termes veïns.

de Vilafranca, arribant per la creu de St. Isidre al Mas de Cabestany, i a partir d'ací per l'assegador de la Bassa Verda (Ampriu) amb direccionalitat més o menys paral·lela a la CV-15 –creuada en alguna ocasió– s'arribava fins la Canà. En aquest sector, el recorregut estricte de l'assegador transcorre entrant i eixint de la rambla de la Canà; Corella va arribar a fer nit al Mas dels Hostals (1.041 m.s.n.m) encara dins del terme d'Ares. La tercera jornada venia a marcar el canvi definitiu cap a quotes baixes en la ruta; prenent la capçalera del barranc de la Salvassòria (al terme de Morella) es baixava entrant en terme de Catí, i en creuar la CV-128 es connectava amb la rambla d'Antoli i tot seguit s'arribava a la rambla de Cervera (ja a 500 m.s.n.m) que feia les funcions de camí fins al final; el ramat, però, encara passava una darrera nit de camí a Anroig, deixant una quarta i última jornada per a assolir Càlig (121 m.s.n.m) seguint la rambla i passant abans per Cervera.

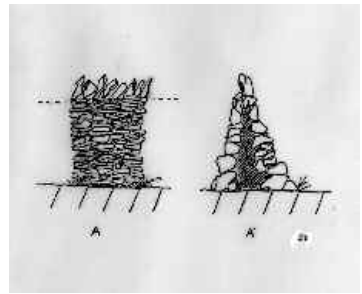
El tram més visible¹² del recorregut és el que va des de Vilafranca fins al barranc de la Salvassòria, ací l'assegador apareix perfectament murat i s'hi poden distingir tots els elements de pedra en sec descrits en aquest tipus de vies (García Lisón y Zaragoza Catalán, 1983). Però com s'ha dit, en bon tros del camí la via pecuària és de fet una rambla. Rambles com la de Cervera es constaten de fet com a vertaderes vies ramaderes on el ramat es pot desplaçar amb amplitud d'espai i aïllat dels cultius, malgrat que patint el sòl pedregós de les rambles que esgota homes i animals. Aquestes qualitats, però, no semblen assegurar l'antiguitat de les rambles, en la

seua totalitat, com a vies pecuàries. El mateix pastor reconeixia en endinsar-se en la rambla de Cervera, que la ruta original podria haver abandonat la rambla en alguns punts concrets, però que hui per hui donat que creuar la carretera implicava complicacions, bàsicament risc pel trànsit, simplement resultava més fàcil i segur mantindre's dins de la rambla fins al final de trajecte.

A banda dels elements de murat i marcat del camí, al desplaçament hi ha també diversos punts de referència importants per al ramat transhumant, com ara els llocs d'esbeurada i els llocs de tanca. Els primers, definits fonamentalment per basses (com la Bassa Verda al terme d'Ares), i alguns pous, constitueixen elements de recolzament important al desplaçament, especialment a la pujada al mes de maig. Els segons es defineixen, a la zona del recorregut que hem fet, que inclou les cotes més altes, bàsicament pels masos. El mas incorpora a la seua estructura corral on els pastors poden allotjar i treballar amb el ramat. Previ el desplaçament el pastor transhumant ha fixat les condicions d'utilització dels espais de tanca; donat que l'estada és només per una nit, el permís sol anar lligat al pagament d'una quantitat de diners. Altres fórmules com l'intercanvi de l'ús pel fem produït (Seguí, 1999) han d'estar lligades a períodes més llargs d'utilització. Cal afegir que al punt que estem de la recerca no hem entrat encara a constatar si hi ha cap canvi formal significatiu en les estructures de tanca al llarg del recorregut, sembla predible que el mas –molt estès a la zona del interior muntanyenc castellonenc– deixa pas a les cotes més baixes del l'i-

12 Farnós *et al.* (1993:43) plantegen que l'existència de murats per delimitar les vies pecuàries s'explica només en aquells llocs on hi haja usos conflictius entre el trànsit ramader i altres activitats que seran bàsicament l'agrícola; així el murat impediria per una banda provocar danys als espais de conreu colindants i, per altra, evitar que es produïren roturacions a costa del camí.

La figura mostra un alçat i secció d'un tram de mur de tanca d'un assegador a les rodalies de Vilafranca. La referenciació cronològica d'aquest tipus de murs no sembla fàcil, alguns autors (García Lisón i Zaragoza Catalán, 1993), però, avancen –cal pensar que en base a referències documentals històriques– el segle XIV com a possible data d'inici en la seua construcció; el registre etnogràfic matisa de qualsevol forma la perillositat d'adscripcions cronològiques en estructures d'aquest tipus, és ben segur que, a trams, els camins ramaders de la zona es paredarien al llarg d'un període cronològic ample, del qual efectivament podríem marcar un inici coincidint amb l'increment de l'activitat transhumant al període post-conquesta, però la dinàmica de la construcció d'aquest tipus de murs –com la de molts altres elements de pedra en sec– estaria subjecte a un procés constant de construcció-reparació i fins i tot destrucció que dificulta moltíssim –almenys hui per hui– una adscripció cronològica afinada. Els informants als quals hem preguntat al voltant de la seua memòria respecte a aquestes construccions, recorden, més que la seua construcció *ex novo*, successives reparacions.



tinerari transhumant a arquitectures menys complexes amb un ús més específic per al ramat, és a dir corrals exempts, que els masos¹³.

Per altra banda, la introducció massiva de vehicles a motor ha alterat fortament el ritme més tradicional de la transhumància. Al cas del nostre informant i encara que el desplaçament es feia encara a peu, s'evitava ja pernoctar amb el ramat i al cap de cada jornada el pastor tornava amb el seu Land-Rover a casa¹⁴. Com la resta de transhumants hui, Antonio Corella baixava a soles, la seua dona li havia acompanyat alguna vegada però ja no ho feia donat que havia de quedar al mas cuidant les vaques –introduïdes a les darreres dècades–. L'informant va contar, però, que son pare, que també transhumava, sí que solia baixar acompanyat pel seu germà i sovint també per la resta de la família.

Altre factor desestructurador ha estat el desenvolupament general de camins i carreteres. Molt en particular en les quotes més baixes del recorregut i a la zona d'hivernada pròpiament. L'ampliament de la xarxa viària i l'avanç dels espais urbanitzats inter-

fereix greument en el manteniment en la mobilitat del ramat transhumant. En altres zones del País Valencià on el desenvolupament urbanístic lligat al turisme és anterior (com ara la costa d'Alacant), el recull etnogràfic planteja la «saturació» dels espais tradicionals d'hivernada com un dels factors a valorar a l'hora d'explicar la fi dels moviments de transhumància tradicional.

5. La gestió del ramat

5.1 El ramat: estructura i animals

El nostre treball s'ha centrat en els ramats de bestiar oví, que són els més abundants a la zona d'estudi, així com els que en major mesura encara continuen practicant la transhumància tradicional (Bartosiewicz, 1999). Aquests ramats es componen majoritàriament de femelles, que representen a l'entorn del 97-98% del bestiar. Els mascles, de diferents edats, sòlament aconsegueixen, hui per hui, funcions reproductives. La major part de les vegades aquests mascles no són nascuts al ramat, sinó que es compren per a complir aquesta tasca. Amb aquesta política de gestió dels

¹³ En altres zones del País Valencià com ara les comarques centrals, i amb recorreguts transhumants relacionant territoris més propers, es gasten bàsicament les mateixes estructures de tanca a les zones d'hivernada que a les d'estiu; si de cas, es podria apuntar, amb reserves, alguna forma a la muntanya que no s'haja constatat a la costa. ¹⁴ Les dues primeres jornades al Mas de la Pinilla i les dues últimes a Càlig on havia comprat una casa, segons ell a la llarga més econòmic que llogar.

mascles s'aconsegueix, per una banda, el sacrifici total dels corders mascles i per l'altra, la renovació genètica del bestiar. L'objectiu final d'aquesta gestió és la producció càrnica, on els mascles no són més que elements reproductors i on les femelles es mantenen per a mantindre la grandària del ramat (augmentant el seu nombre si es vol fer créixer el ramat), de manera que en cada moment de cria es sacrifiquen tots els mascles nous i les femelles excedentàries.

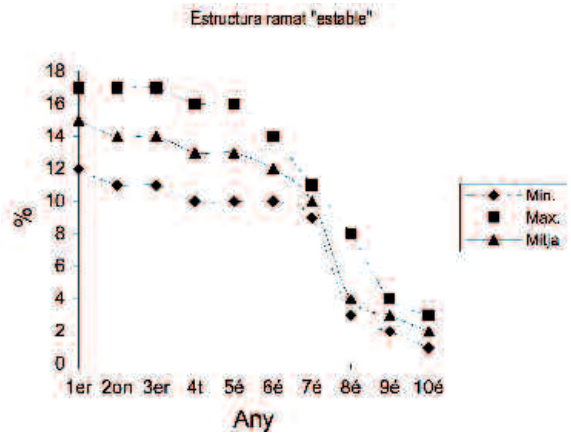
La revisió dels arxius veterinaris ens permetrà confeccionar amb major exactitud l'estructura d'edats del ramat, encara que ja podem apuntar alguns fets al respecte a partir de les observacions dels pastors (els quals, per altra banda, no duen, al contrari del que es podria pensar, un control exacte de la quantitat d'ovelles de cada any): la taxa d'animals que es guarden per a la renovació del ramat, oscil·la entre aproximadament el 12 i el 17%, percentatge que, per altra banda, ens indica, més que siga de forma aproximada, la mortandat anual entre les femelles (si es vol mantindre el nombre de caps de bestiar). Així, el grup d'edat del primer any està compost per eixe 15 % aproximat. La selecció de les ovelles que conformen aquest primer grup, orientat al manteniment del ramat, es fa en funció de la seua progenitora (fet encara més agreujat quan es tracta de ramats de races autòctones que reben subvencions per tal de conservar eixes característiques). Els següents grups d'edat van descendent de forma més o menys lleugera (amb una mortandat normalment baixa originada en accident i malalties) fins a edats compreses entre els 8 i 10 anys, moment en el qual les ovelles ja no són bones reproductores i són venudes per a l'aprofitament en productes que podríem considerar secundaris (*vid.*

Infra). Aquest últim grup d'edat representa normalment menys del 10%. Així, el total de femelles reproductores poden representar una mitjana entre el 70 i el 80% del total de femelles (dades totalment coincidents amb les presentades per Moreno (1999) per als ramats transhumants d'Albarracín).

Per la seua banda, i com ja hem dit, els mascles també presenten edats diferents, si bé com que són adquirits per transaccions més que per regeneració natural del ramat –i d'aquí que normalment es maten la totalitat dels mascles nounats-, no presenten una estructura d'edats semblant a la de les femelles (i encara més si tenim en compte la seua escassa presència). La seua funció és reproductora, de manera que actualment el mascles castrats no són representatius, si bé en moments anteriors sí que es solia castrar algun destinat a l'engreixament per a consum casolà. Aquesta pràctica sembla més habitual quan més es retrocedeix en el temps, principalment relacionada amb la major quantitat de carn produïda per aquests animals, així com amb la producció de llana de major qualitat (Kiley, 1976; Davis, 2000).

5.1.1 El paper de les cabres en els ramats «mixtos» Malgrat que, com hem dit, els ramats que han estat objecte del nostre estudi han estat els de bestiar oví, hem trobat també ramats que poden considerar-se, *sensu estricto*, mixtos, en tant que afegeixen a les ovelles un petit nombre de caps de bestiar cabrum. La integració de les cabres en aquests ramats es justifica per les seues capacitats com a productores de llet, podent arribar a representar prop del 10% del total de caps de bestiar en casos molt comptats, si bé normalment representen a l'entorn del 6% segons els càlculs que hem pogut fer a partir de la

Figura «estructura ramat estable». L'eix x mostra els anys, l'eix y, el percentatge d'animals de cada edat. S'indica la mitjana, així com el màxim i mínim % per a cada any. En alguns casos, la mitjana no és matemàtica, sinó que ha estat indicada pels pastors (per exemple, al 8é any), en els altres casos, s'han seguit les indicacions a partir dels màxims i mínims indicats pels pastors (Gràfic: els autors).



informació proporcionada pels pastors de ramats mixtos. Tanmateix, les dades mitjanes que ofereixen Farnós *et al.* (1993: 79) situen la presència de cabres residuals al voltant del 2-2,5%.

Les cabres suposen una reserva de llet en moviment, i per tal de mantindre-la, les femelles mai no es separen dels mascles, de forma que sempre mantenen cabres alletant cabrits. Per tal d'aprofitar la llet de la cabra, aquests cabrits poden ser deslletats aproximadament als dos mesos i inclús abans. La finalitat d'aquests animals no és altra que ajudar a alletar els corders als quals les seues progenitores no poden alletar per una mancança de llet o qualsevol altre problema. Aquesta finalitat principal no lleva, però, la possibilitat que el pastor mateix aprofite quan és possible la llet de cabra, bé per a beure, bé per a la confecció de formatge artesanal, per a l'autoconsum. Tanmateix, aquest aprofitament de la llet per part del pastor no és generalitzat i solament es dona quan no hi ha necessitat de destinar-la a assistir el bestiar oví.

Per altra banda, i açò justifica que bona part dels ramats estiguen exclusivament compostos per ovelles, també hi ha una coincidència generalitzada en el fet que les cabres són molt més difícils de guardar i més independents, cosa que pot resultar molesta i

fins i tot «perillosa» per a la integritat del ramat. Així, l'opinió general, i certament una realitat etològica, és que les ovelles són més tranquil·les i estàtiques, mentre que les cabres són molt més nervioses i dinàmiques. Les cabres funcionen de forma autònoma a la resta del ramat i a més a més poden provocar que les ovelles les segueixen, dificultant el control d'aquestes. Tanmateix, en alguns casos que trobem a la bibliografia i que nosaltres no hem documentat a la nostra àrea de treball, aquest fet negatiu és aprofitat pels pastors, que utilitzen les cabres com a «impulsors» del moviment del ramat, funció de «lideratge» que en moltes ocasions poden jugar mascles castrats (Bartosiewicz, 1999:51).

5.2 Transhumància, cicle reproductiu i comercialització dels corders

Si la lògica de la producció càrnia observada és la que determina una estructura del ramat molt concreta (*vid.* Apartat «Discussió...» per a major informació al respecte), són aquests tres aspectes els que s'interrelacionen dins de la superestructura de la transhumància ací observada. Podem partir de la base d'una «ordenació» climatològica i meteorològica de l'esdeveniment transhumant, dins del qual s'ordenen la reproducció i la comercialització dels corders. Tanmateix, i malgrat l'a-

parent rigidesa dels cicles climàtics, el cicle reproductiu i el moment adequat per a la venda dels corders poden ser gestionats, dins de l'esmentat marc físic, en funció de les necessitats i demanda de carn del mercat per una banda, i per altra, en funció de la comoditat i/o seguretat dels ramaders mateixos.

Actualment l'esquema bàsic que hem observat a la zona d'estudi és barrejar les femelles i els mascles cap a primeries de gener una volta el pastor ja s'ha establert amb comoditat a la zona d'hivernada. D'aquesta manera el part es produeix cap a juny (lògicament hi ha variacions sobre aquesta mitjana en funció de si el moment de còpula es produeix a mitjans o finals de desembre o ja a gener) a les zones altes d'estiuada. Les raons esmentades pels ramaders que justifiquen aquesta gestió són les següents: en aquests moments les pastures a les zones altes són molt més bones que no a les d'hivernada; realitzar la pujada amb tots els corders acabats de parir (bé per avançar el moment de la còpula, bé per retardar el moment de la pujada) és incòmode i perillós per a la integritat dels nounats; la venda dels corders és molt millor en les zones altes que no a la plana, on es considera que no hi ha un bon consum de carn malgrat el major nombre d'habitants; i per últim, tenen una sensació d'inseguretat a la plana davant els robatoris de corders i d'animals adults que han patit altres pastors.

Si parlem, però, d'anys enrere, fins on aplega la memòria dels pastors, les dades varien. En primer lloc, hi ha una coincidència general en afirmar que abans els anyells es mataven amb més edat, al voltant dels sis mesos, mentre que hui dia es solen matar amb dos mesos i mig. Com que, en general, els animals es venien a la zona d'estiuada, les feme-

lles eren cobertes en moltes ocasions cap a març, realitzant un moviment invers: és a dir, si hui dia són cobertes en la zona d'hivernada i fan el viatge de pujada prenyades, abans, moltes voltes, es cobrien a la zona d'hivernada, parint en la plana i pujant amb els anyells ja més crescuts. Tanmateix, volem insistir que açò són generalitzacions que sempre admeten, com estem veient, variacions. Així, hui dia, malgrat que la regla és vendre –i per tant matar– els animals amb una edat propera als dos mesos i mig, alguns són deslletats i venuts amb 45 dies, i altres són conservats i engreixats fins als 20 o 30 kg, açò és, amb uns 3 mesos de vida.

És interessant així mateix observar les raons que s'adueixen per explicar aquesta acceleració de la venda i el sacrifici del bestiar. Tal i com alguns informants ens han explicat, ara es poden obtindre una mitjana de 3 corders cada dos ovelles (el que suposa una reproducció del bestiar del 150%) per un augment en el nombre de parts múltiples, mentre que abans i per regla general l'índex de reproducció no aplegava al 100%, açò és, menys d'un corder per ovella. Açò suposa que amb un menor temps dedicat, s'obté la mateixa quantitat de carn. Per altra banda, i formant amb l'anterior una mena de causa-efecte, hi ha una major exigència en la demanda de carn més tendra, al mateix temps que el consum general de carn s'ha reduït.

Els animals vells, al voltant dels 9 anys, com ja hem indicat, son així mateix venuts. Actualment la seua destinació sembla ser l'alimentació de grans carnívors en cautivitat, si bé també s'aprofiten per a fer embotits (i alguns fins i tot parlen de la confecció amb la seua carn d'hamburgueses). Una nova (parlant a nivell local) pauta de consum s'esdevé amb l'arribada d'una quantitat considerable de musulmans.

Aquests compren per a la fi del Ramadan bocs ja adults i que no hagen patit ferides. Sembla que són animals ben pagats, i més quan la consideració dels pastors és que eixa carn no és adequada per al consum per la seua textura i sabor i olor forta.

6. Discussió i conclusions prèvies

Així doncs, al nivell de desenvolupament de la recerca que tenim a hores d'ara, ¿què podem avançar en allò referent a una anàlisi etnoarqueològica de l'activitat transhumant que estem documentant etnogràficament?

—En relació amb l'estructura i els moviments del ramat: L'estructura del ramat depén, al capdavant, de la seua orientació productiva. Payne (1973) ja desenvolupa tres models —clàssics— idealitzats (i per tant, purament teòrics) d'estructures de ramat en funció de la seua producció. El que ara ens interessa, ja que és el que orienta la gestió en el nostre cas, és el model de producció càrnia. Aquest autor parla d'un ramat compost principalment per femelles reproductores i una minoria de mascles. Els corders són sacrificats quan assoleixen el seu màxim de producció, a l'entorn dels 2 o 3 anys, és a dir, entre 24 i 36 mesos. Munson (2000) fa una puntualització en aquest sentit, contraposant la producció quantitativa amb la productivitat, això és, en aquest cas, quan el cost de l'augment de pes és econòmicament positiu comparat amb la despesa energètica de la cerca i explotació de pastures, transport, etc. El resultat és la troballa d'un punt òptim teòric a l'entorn als 18 mesos d'edat.

Tal i com indica Moreno (1999), els models de Payne poden estar esbiaixats pel desenvolupament

d'explotacions mixtes, que tracten d'optimitzar la producció-productivitat del ramat. Però encara pot resultar més complicat quan cadascuna de les produccions depén de tot un seguit de variables (tals com la producció, productivitat i l'oferta-demanda). En el cas concret de la producció càrnia ens trobem amb el model de sacrifici de Payne, on l'edat es situa entre els 24 i 36 mesos, l'òptim teòric de Munson (2000), on s'aplega al pic òptim als 18 mesos aproximadament i per últim la realitat observada directament per nosaltres on l'edat de sacrifici pot variar tal i com hem indicat al text precedent. Així podem considerar, a partir de l'observació directa que el context, i amb ell totes les variables esmentades, determina, una gestió concreta i per tant un determinat moment de sacrifici. D'aquesta manera, tant el model de Payne (funcional en el seu context) com el de Munson funcionen no tant com a models sinó com a fites teòriques: el moment on s'aconsegueix la major producció de carn i el moment on la productivitat (barallant solament les variables de despesa-resultat) és òptima. És de suma importància tindre present aquest fet a l'hora de realitzar qualsevol interpretació zooarqueològica sobre l'edat de sacrifici del bestiar, ja que aquesta és conseqüència d'una determinada gestió i genera una determinada estructura.

Un dels elements que pot informar-nos sobre la realització o no de moviments de llarga durada dels ramats és l'estacionalitat o la presència o l'absència de determinats grups d'edat. Rowley-Conwy (1992:112-113) presenta el cas d'Arene Candide, on nota l'absència dins de les ovelles i cabres dels nounats menors de 2 mesos. L'autor suposa que probablement aquesta absència no està vinculada a l'actuació de cap agent tafonòmic, de manera que la més probable

explicació és que aquests animals pareixen en altres indrets i són conduïts a Arene Candide quan ja tenen més edat. Els estudis sobre l'estacionalitat en un jaciment poden ser una eina molt interessant per a intentar detectar moviments transhumants, ja que la presència/absència de restes de determinats grups d'edats pot indicar en quin moment de l'any els animals objecte de l'estudi estan o no presents (Greenfield, 1999). Ara bé, la possibilitat de determinar aquesta estacionalitat depèn del tipus de gestió del ramat i de si aquesta gestió també marca el moment de reproducció o no. Si el moment de reproducció està gestionat i limitat, pot ser que ens trobem amb grups d'edat concrets que manquen (o apareguen) en determinats moments de l'any, els quals podem conèixer o no, ja que, com hem comentat adés, es pot «provocar» el part en determinats moments de l'any segons les necessitats i el context. Però açò encara seria més complicat si ens trobem davant d'una gestió que busca obtenir més d'un part per any (per exemple, una gestió que obtinga 3 naixements per cap cada 2 anys), la qual podria provocar que en un jaciment trobàrem tots els grups d'edat, sense que per això poguérem negar la possibilitat de la pràctica de la transhumància. Altra forma d'apropar-se a la detecció de la transhumància (encara que dins, de nou, de la detecció de l'estacionalitat), és a través de l'estudi del microdesgast dental, el qual ens permet observar la dieta de l'animal (Mainland 1995, 1998), la qual al mateix temps ens pot indicar diferents pautes alimentàries i el consum de diferents aliments. Aquest sistema s'aplica tant en jaciments de caçadors-recol·lectors

(Rivals, 2005) com en jaciments d'economia productora. En aquest cas, com que els ramats transhumants tenen accés tot l'any a menjar relativament fresc, mentre que els no transhumants no, les marques de microdesgast dental seran diferents (Moreno, 1999). Tret d'aquests estudis de caire més zooarqueològic, la continuació del nostre projecte d'estudi ens permetrà aprofundir en les pautes de reproducció, sacrifici i posterior dispersió de les restes, de forma que podrem acostar-nos a la qüestió de *where are the bones?* (Seguí, 1999), açò és, on estan els ossos i si la seua dispersió en un espai on potencialment el ramat es pot moure, pot resultar indicativa d'aquests moviments. Som conscients, però, de les dificultats que açò suposa, les ja esmentades i d'altres, com la superposició dels ramats forans i els locals.

—En relació a l'ús i explotació de l'espai:

El recorregut transhumant de Mosquerola a Càlig té un «impacte» sobre el paisatge divers, i en qualsevol cas es tracta d'un impacte que, com la transhumància mateixa, està en plena recessió. L'activitat transhumant ha generat un *milieu* constructiu, que és en part propi i exclusiu, molt clarament representat en determinats trams del recorregut i més difícil de detectar en molts altres (per exemple amb els murats dels camins)¹⁵. Tractant-se d'una acció de trasllat, els camins ramaders constitueixen l'espinal sobre i al voltant del qual es localitzen més clarament els elements constructius ramaders. Hem ja identificat murats, basses i espais de tanca com els bàsics, caldria ara fer un esforç per a definir possibles tipolo-

15 Alguns autors s'han referit a la dificultat de localitzar arqueològicament trets d'activitats econòmiques que impliquen molta mobilitat (per exemple Halstead, 1991). En certa forma es pot afirmar positivament que aquest és el cas del cas transhumant que estem estudiant en certs trams del recorregut.

gies, comprovar pautes de localització i afinar en cronologies (fins on siga possible). Caldrà també averiguar fins a quin punt el canvi d'escenari geogràfic que el recorregut implica (espais de muntanya *versus* espais costaners) té un efecte en la variació formal i de localització. En aquest sentit, són els dos extrems del recorregut, el lloc d'hivernada –ací la zona propera a la costa– i la d'estiuieg –ací la serra de Gúdar–, on els ramats transhumants pasturen durant mesos, on els pastors s'estableixen, i on per tant es produeix un ús més intens de l'espai; són en aquests llocs diguem on cal fer l'esforç d'anàlisi primer i de comparació després. Les analogies per a la interpretació arqueològica haurien d'aparèixer a partir del moment que puguem tindre més clar quins són els mecanismes que, al cas que estudiem almenys, produeixen la connexió entre un ús particular de l'espai (el transhumant) i l'aparició d'un paisatge cultural que es pot definir en part com a ramader.

Des d'una altra òptica, les formes de gestió del ramat i d'explotació del territori dels transhumants s'estableixen en clara connexió a la seua interacció social al si de la seua pròpia comunitat, i també amb la comunitat que els rep als mesos d'hivern. Així les notes de camp que ja hem arreglat indiquen, per exemple, la importància del sorgiment de certs conflictes, com ara els vinculats a l'explotació de pastures, agreujats en la plana donat que la pressió del camp conreat és força major, i a més se li afegix la competència amb els pastors locals. L'anàlisi d'aquests conflictes és necessària, en tant que és vàlida com a document purament antropològic, però a més a més pot contindre informació clau d'interès

etnoarqueològic. L'efecte en la reorientació del període d'aparellament perquè els parts es produeixen en la zona d'estiuada, que els transhumants han justificat, d'entre altres raons, per evitar els nombrosos robatoris de corders que patien a la zona d'hivernada; o com s'ha demostrat en certes àrees de muntanya de les comarques centrals valencianes¹⁶ l'efecte en els factors de localització de corrals que l'avanç de l'espai conreat provoca, procurant evitar danys, és a dir conflicte (Seguí, 1999).

A la fi, i ja per concloure, la recerca que hem engegat té un fons enfocat de forma molt clara al problema de la dinàmica de relacions entre comunitats de muntanya i comunitats costaneres al mediterrani. La transhumància defineix un context més on es desenvolupa aquesta dinàmica. L'interès d'historiadors, etnòlegs, arqueòlegs –i zooarqueòlegs– en la detecció i l'estudi de pràctiques transhumants no és en aquest sentit gaire fútil. En efecte, la pràctica de la transhumància té la capacitat de reflectir fins cert punt un sistema social, econòmic i polític interrelacionat. a) Social perquè moviments d'aquest tipus necessàriament duen lligats moviments de població, encontres de població «local» amb població «forana» i, si com hem assenyalat, col·laboracions i conflictes entre totes dues; més encara tenint en compte que en aquests moviments –a l'àmbit mediterrani almenys– l'element «pastor» posseeix les bèsties que es desplacen, però l'element «agricultor» posseeix la terra sobre la qual mouen i el forratge del qual s'alimenten. b) Econòmic pel fet que hi ha un joc (i un xoc) entre pastors i ramaders, joc que ha de ser articulat per tal que tot el sistema econòmic funcione i

¹⁶ Cal matisar que, al cas que citem, la recerca es feia amb pastors que no transhumaven, car l'ús de l'espai es movia ens termes estrictament locals, sense interacció amb ramaders forans ni temporals.

dins del qual la transhumància és una resposta, bé a nivell productiu ramader (per exemple transhumància per cercar pastures a l'hivern), bé a nivell d'equilibri agro-pecuari, definint-se com una estratègia de producció de recursos animals i d'ús del territori (Geddes, 1983; Greenfield, 1999). Tampoc no podem oblidar la importància del sistema mercantil d'oferta i demanda, que crea les oportunitats i orquestra els ritmes d'aquestes pràctiques (Grant, 1992:16). c) Polític perquè necessàriament i com hem vist, tant a nivell social com econòmic, es creen conflictes que han de ser solucionats per un estat o superestructura organitzativa. Aquesta mateixa superestructura ha de garantir les possibilitats del desplaçament, oferint protecció, vies de pas, etc.

Bibliografia

- AGUILELLA, G.; GUSI, F.; OLÀRIA, C. (1999): «El jaciment prehistòric de la Cova dels Diablets (Alcalà de Xivert, Castelló)». *Quaderns d'Arqueologia i Prehistòria de Castelló*, 20. 7-36.
- BARKER, G. (1990): «Possiamo riconoscere la trashumanza nelle testimonianze archeologiche?». En *Gironate Internazionali di studio Sulla Transumanza*. L'Aquila.
- BARKER, G. (1991): «Archaeological survey and ethnoarchaeology in the Cicolano Mountains, Central Italy. Preliminary results». En *Archeologia della Pastorizia Nell'Europa Meridionale* (vol. I). Revista di Studi Liguri. Bordighera.
- BAKER, F. (1999): «The ethnoarchaeology of transhumance in the southern Abruzzi of Central Italy – an interdisciplinary approach». En L. Bartosiewicz, H. J. Greenfield (eds.): *Transhumant pastoralism in southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Archaeolingua Series Minor, 11. Budapest. 99-110.
- BARKER, G., I GRANT, A. (1991): «Ancient and modern pastoralism in Central Italy: an interdisciplinary study in the Cicolano mountains». *Papers of the British School at Rome* 59: 15-88.
- BARTOSIEWICZ, L. (1999): «The role of sheep versus goat in meat consumption at archaeological sites». En L. Bartosiewicz, H. J. Greenfield (eds.): *Transhumant pastoralism in southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Archaeolingua Series Minor, 11. Budapest. 47-60.
- BARTRAM, L. (1995): «Etnoarqueologia i ossos animals al Kalahari oriental». *Cota Zero*, 11. 38-50.
- CHAIX, L. (1991) «Pastoralism in the Northern Alps: an archaeozoological perspective». En *Archeologia della Pastorizia nell'Europa Meridionale* (vol. II). Revista di Studi Liguri. Bordighera. 67-72.
- CHAIX, L.; MÉNIEL, P. (2005): *Manual de Arqueozoologia*. Barcelona.
- CHANG, C. (1999): «The ethnoarchaeology of pastoral sites in the Grevena region of Northern Greece». En L. Bartosiewicz, H. J. Greenfield (ed.): *Transhumant pastoralism in southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Archaeolingua Series Minor, 11. Budapest. 133-144.
- CHAPMAN, R. (1979): «Transhumance and megalithic tombs in Iberia». En *Antiquity* 53: 150-151.
- CLARK, G. (1991): «The contribution of faunal analysis to the study of prehistoric and historical pastoralism in Italy». En *Archeologia della Pastorizia nell'Europa Meridionale* (vol. II). Revista di Studi Liguri. Bordighera. 73-80.
- CLASON, A. T. (1998): «Neolithic transhumance, a possibility or wishful thinking?». En P. Anreiter et al. (eds.): *Man and the animal world. Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology and Palaeolinguistics in memoriam Sándor Bökönyi*. Bucarest. 179-183.
- CLEARLY, M., I DELANO SMITH, C. (1991): «Transhumance reviewed; past and present practices in France and Italy». En *Archeologia della Pastorizia Nell'Europa Meridionale* (vol I). Revista di Studi Liguri. Bordighera.
- DAVIDSON, I. (1980): «Transhumance, Spain and ethnoarchaeology». En *Antiquity* 54:144-146.
- DAVIS, S. (1989): *La Arqueologia de los Animales*. Barcelona.
- DAVIS, S. J. M. (2000): «The Effect of Castration and Age on the Development of the Shetland Sheep Skeleton and a Metric Comparison Between Bones of Males, Females and Castrates». En *Journal of Archaeological Science*, 27. 373-390.
- DENIZ, E.; PAYNE, S. (1982): «Eruption and wear in the mandibular dentition as a guide to ageing Turkish Angora goats». En B. Wilson, C. Grigson, S. Payne (eds.): *Ageing and Sexing animal bones from Archaeological Sites*. BAR International Series. 155-206.
- FARNÓS, À.; ARASA, J.; ARGUDO, J. L.; GARGALLO, E.; PORRES, A.; QUEROL, J. V.; VIRGILI, J. (1993): *Cuadernos de la Transhumància*, núm. 14. Gúdar-Maestrazgo. ICONA.
- FERNÁNDEZ, C., ARASA, J., FARNÓS, A., OBIOL, E., RODRÍGUEZ, M., VIRGILI, J. (1996): *Cuadernos de la Transhumància* nº 19. Madrid: Organismos Autónomos Parques Nacionales.
- GARCIA LISÓN, M., I ZARAGOZA CATALÁN, A. (1983): «Arquitectura rural primitiva en secà». En J. Mira (ed) *Temas d'Etnografia Valenciana 1*. València, Col·lecció Politècnica.

- GEDDES, D.S (1983): «Neolithic transhumance in the Mediterranean Pyrenees». *World Archaeology*, 15. 51-66.
- GRANT, A. (1991): «Identifying and understanding pastoralism and transhumance: an archaeological approach». En *Archeologia della Pastorizia nell'Europa Meridionale* (vol. II). Revista di Studi Liguri. Bordighera. 13-20.
- GREENFIELD, H. J. (1999): «The advent of transhumant pastoralism in the temperate southeast Europe: a zooarchaeological perspective from the Central Balkans». En L. Bartosiewicz, H. J. Greenfield (ed.): *Transhumant pastoralism in southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Archaeolingua Series Minor, 11. Budapest. 15-36.
- GUSI I JENER, F.; AGUILELLA I ARZO, G. (1998): «Les ocupacions eneolítiques de la Cova de Dalt del Tossal de la Font (Vilafamés, Castelló)». *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 19. 53-104.
- HALSTEAD, P. (1991): «Present to Past in the Pindhos». En *Archeologia della Pastorizia nell'Europa Meridionale* (vol. II). Revista di Studi Liguri. Bordighera. 59-80.
- HIGGS, E. S (1976): «The history of European agriculture: the uplands». En *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 75:159-173.
- HOLE, F. (1978): «Pastoral nomadism in Western Iran». En R. Gould (ed.): *Explorations in Ethnoarchaeology*: 127-168. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- JONES, S. (2005): «Transhumance re-examined». En *Journal of the Anthropological Institute*, vol.11-2: 357-359. Oxford.
- KILEY, M. (1976): «A review of the advantages and disadvantages of castrating farm livestock with particular reference to behavioural effects». *British Veterinary Journal* 132, 323-331.
- MAINLAND, I. L. (1995): «Reconstructing the diet of archaeological domesticates: the potential of dental microwear analysis». En R. J. Radlanski, H. Renz (eds.): *Proceedings of the Tenth International Symposium on Dental Morphology*. Berlín, M. Marketing Services. 156-161.
- MAINLAND, I. L. (1998): «Dental Microwear and Diet in Domestic Sheep (*Ovis aries*) and Goats (*Capra hircus*): Distinguishing Grazing and Fodder-fed Ovicaprids using a Quantitative Analytical Approach». En *Journal of Archaeological Science*, 25. 1259-1271.
- MARTÍNEZ MORENO, J. (1995): «La contrastació de l'activitat predadora en els grups humans arcaics». *Cota Zero*, 11. 25-30.
- MORENO, M. (1999): «Ethnographic observations of transhumant husbandry practices in Spain and their applicability to the archaeological sample». En L. Bartosiewicz, H. J. Greenfield (ed.): *Transhumant pastoralism in southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Archaeolingua Series Minor, 11. Budapest.
- MUNSON, P. J. (2000): «Age-correlated Differential Destruction of Bones and its Effect on Archaeological Mortality Profiles of Domestic Sheep and Goats». *Journal of Archaeological Science*, 27. 391-407.
- NANDRIS, J. G. (1999): «Ethnoarchaeology and latinity in the mountains of the southern Velebit». En L. Bartosiewicz, H. J. Greenfield (ed.): *Transhumant pastoralism in southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Archaeolingua Series Minor, 11. Budapest. 111-132.
- PAYNE, S. (1973): «Kill-off patterns in sheep and goats: The mandibles from Asvan Kale». En *Anatolian Studies*, vol. XXIII. 281-303.
- PÉREZ RIPOLL, M. (2003): «Preliminary study of pastoral activities among the Pomaks in Greek Thrace». En E. Kotjabopoulou et. al. (eds.): *Zooarchaeology in Greece. Recent Advances*. BSA Studies, 9. Londres. 291-295.
- PIQUERAS, J. (Coord.) (1995): *Geografia de les Comarques Valencianes* Vol. 2. Ed. Foro. València.
- POPLIN, F. (1983): «Préambule sur les relations de la faune et de l'homme préhistoriques: la conjoncture de leur étude». *Mémoire de la Société préhistorique de France*, 16. 55-67.
- POPLIN, F. (1987): «Introduction aux animaux et aux végétaux du séjour des morts». En Duday, H.; Masset, C. (ed.): *Anthropologie physique et Archéologie. Méthodes d'étude des sépultures*. Actes du colloque de Toulouse 1982. 281-287.
- RIVALS, F., DENIAUX, B. (2005): «Investigation of human hunting seasonality through dental microwear analysis of two Caprinae in late Pleistocene localities in Southern France». *Journal of Archaeological Science*, 32. 1603-1612.
- SEGÚ, J. (1999): *Traditional Pastoralism in the Fageca and Famorca Villages (Mediterranean Spain): An Ethnoarchaeological Approach*. Unpublished PhD Thesis. School of Archaeological Studies. University of Leicester. Leicester.
- SEGURA, F. (2003): «Rambles i Barrancs, els Rius de Pedres». En *Mètode* núm. 38. Universitat de València.
- SHAHACK-GROSS, R.; MARSHALL, F.; RYAN, K.; WEINER, S. (2004): «Reconstruction of spatial organization in abandoned Maasai settlements: implications for site structure in the Pastoral Neolithic of East Africa». En *Journal of Archaeological Science*, 31. 1395-1411.
- SHAHACK-GROSS, R., MARSHALL, F. AND WEINER, S. (2003): «Geo-ethnoarchaeology of pastoral sites: the identification of livestock enclosures in abandoned Maasai settlements». En *Journal Archaeological Science* 30. 439-459.
- WEBLEY, L. (in press): «Archaeological evidence for pastoralist land-use and settlement in Namaqualand over the last 2000 years». En *Journal of Arid Environments*.
- WILKENS, B. (1991): «Il ruolo della pastorizia nelle economie preistoriche dell'Italia centro-meridionale». En *Archeologia della pastorizia nell'Europa Meridionale* (vol. II). Revista di Studi Liguri. Bordighera. 81-94.
- WHITTAKER, C.R (1988): *Pastoral Economies in Classical Antiquity* (Supplementary Volume núm. 14). Cambridge Philosophical Society, Cambridge.

secció bibliogràfica

FONS BIBLIOGRÀFICS A LA BIBLIOTECA DEL MUSEU VALENCIÀ D'ETNOLOGIA

Multiculturalitat

CAÑADA SOLAZ, M^a CARMEN
PARRA MÁRQUEZ, M^a ISABEL
ZAFRA PERTUSA, LORENZO
BAGUETTO PÉREZ DE LAS BACAS, SERGIO
CALVO FAET, MARIELA
PONS CORTELL, AMPARO

- 1 **Africanos en la otra orilla** : trabajo, cultura e integración en la España mediterránea / edición de Francisco Checa. - Barcelona : Icaria, 1998.
320 p. : il. - (Icaria Antrazit / Temed; 113)
ISBN 84-7426-336-0
BETNO 0808
- 2 **Ana Frank** : una historia actual / compilado por Anne Frank Stichting. Amsterdam : Anne Frank Stichting, 1996.
16 p. : il.
Exposición realizada por el Museu d'Etnologia de Valencia del 27 de enero al 23 de marzo de 1998.
BETNO C.09/nº 66
- 3 **Ana Frank** : una historia vigente. - Amsterdam : Casa de Ana Frank, 1996.
96 p. : il.
ISBN 90-72972-22-8
BETNO 2833
- 4 **Arguedas, José María**
Formación de una cultura nacional Indoamericana / José María Arguedas ; selección y prólogo de Ángel Rama. - 4ª ed. - México : Siglo XXI, 1987.
197 p. : il. + 6 h. de lám. - (Siglo XXI : Antropología)
ISBN 968-23-0694-9
BETNO 2272
- 5 **Augé, Marc**
El sentido de los otros : actualidad de la antropología / Marc Augé. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica ; Buenos Aires: Paidós, SAICF, 1996.
126 p. - (Paidós Básica; 80)
ISBN 84-493-0226-9
BETNO 3705
- 6 **Barcelona, mosaic de cultures** : [catàleg d'exposició] / Direcció i coord., Carme Fauria; textos del catàleg: Yolanda Aixelà ... [et al.]. - Barcelona : Museu Etnològic, 2002. 426 p. : il.
ISBN 84-7290-178-5
BETNO 3946
- 7 **Bastide, Roger**
El prójimo y el extraño : el encuentro de las civilizaciones / Roger Bastide. Buenos Aires : Amorrortu editores, 1973.
321 p. - (Biblioteca de filosofía, antropología y religión)
BETNO 0229
- 8 **Baumann, Gerd**
El enigma multicultural : un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas / Gerd Baumann. - Barcelona : Paidós Ibérica, 2001.
208 p. - (Paidós Studio; 150)
Bibliografía p. 189-201
ISBN 84-493-1054-7
BETNO 3591
- 9 **Benedict, Ruth**
Race and racism / Ruth Benedict; prólogo de John Rex. - Londres : Routledge & Kegan Paul, 1983.
XII, 192 p.
ISBN 0-7100-9970-3
BETNO 0123
- 10 **Berghe, Pierre L. van den**
Problemas raciales / Pierre L. van den Berghe. - México : Fondo de Cultura Económica, 1971.
260 p. - (Breviarios del Fondo de Cultura Económica; 217)
BETNO 1362
- 11 **Bettelheim, Bruno**
Cambio social y prejuicio / Bruno Bettelheim y Morris Janowitz. Madrid : Fondo de Cultura Económica, 1975.
338 p. - (Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis. F.C.E.)
ISBN 84-375-0017-6
BETNO 0564

12 Bitterli, Urs

Los "salvajes" y los "civilizados" : el encuentro de Europa y Ultramar / Urs Bitterli. - México : Fondo de Cultura Económica, 1982.
560 p. : il. + 12 h. de lám. - (Sección de obras de Historia)
Bibliografía p. 539-549
ISBN 968-16-1008-3
BETNO 0568

13 Bloom, Leonard

Psicología social de las relaciones de raza / Leonard Bloom.
- Buenos Aires : Granica editor, 1974.
222 p. - (Psiquiatría y Sociedad)
BETNO 1539

14 Bravo Ahuja, Gloria

Los materiales didácticos para la enseñanza del español a los indígenas mexicanos / Gloria Bravo Ahuja. - México: Departamento de Publicaciones de El Colegio de México, 1977.
368 p. : il. + apéndice sin pag.
Bibliografía p. 345-367.
BETNO 0052

15 Bromlei, Yu.

Los procesos étnicos / Yu. Bromlei. - Moscú : Academia de Ciencias de la URSS, 1983.
172 p. - (Investigaciones Etnográficas Soviéticas; 2)
BETNO 3176

16 Calvo Buezas, Tomás

¿España racista? : voces payas sobre los gitanos / Tomás Calvo Buezas. Barcelona : Editorial Anthropos, 1990.
405 p. - (Autores, textos y temas: Antropología; 22)
ISBN 84-7658-205-6
BETNO 0280/22

17 Castles, Stephen

Los trabajadores inmigrantes y la estructura de clases en la Europa Occidental / Stephen Castles y Godula Kosack. - México : Fondo de Cultura Económica, 1984.
588 p. - (Sección de Obras de Sociología)
Bibliografía p. 567-581
ISBN 968-16-1480-1
BETNO 0988

18 Childe, V. Gordon

La evolución de la sociedad / V. Gordon Childe; prólogo de Sir Mortimer Wheeler. - Madrid : Editorial Ciencia Nueva, 1965.
206 p. - (Ciencia Nueva)
DL M 18836-1965
BETNO 0027

19 Comas, Juan

Antropología de los pueblos iberoamericanos / Juan Comas.
- Barcelona : Editorial Labor, 1974.
223 p. : il. - (Biblioteca Universitaria Labor)
ISBN 84-335-5714-9
BETNO 1271

20 Conformity and conflict : readings in cultural anthropology / edición a cargo de James P. Spradley y David W. McCurdy.
- 7ª ed. - Glenview, Illinois : Scott, Foresman and Company, 1990.

492 p. : il.
ISBN 0-673-52073-0
BETNO 1769

21 Continuidad y cambio social en la América Latina / compilado por John J. Johnson. - México : Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1967.

XIII, 280 p.
BETNO 1464

22 Continuity and change in African cultures / edición de William R. Bascom y Melville J. Herskovits. - 9ª ed. - Chicago : The University of Chicago Press, 1975.

309 p.
ISBN 0-226-03880-7
BETNO 1296

23 Cross-cultural interpersonal communication / edición a cargo de Stella Ting-Toomey y Felipe Korzenny. - Newbury Park, California : Sage Publications, Inc., 1991.

VIII, 284 p. - (International and Intercultural Communication Annual; 15)
ISBN 0-8039-4048-3
BETNO 1870

24 Cultura y globalización : entre el conflicto y el diálogo / Juan A. Roche Cárcel, Manuel Oliver Narbona (eds.). - [Alicante] : Publicaciones de la Universidad de Alicante, D.L. 2005.

472 p. : il. ; 24 cm
ISBN 84-7908-826-5
BETNO 3284

25 Culturas en contacto : encuentros y desencuentros / coordinadores, José Luis García, Ascensión Barañano. - [Madrid] : Secretaría General Técnica. Subdirección General de Información y Publicaciones, 2003.

283 p. ; 24 cm
Resúmenes en inglés.
ISBN 84-369-3682-5
BETNO 4621

- 26 **Cruce de culturas y mestizaje cultural** / Tzvetan Todorov y otros. Madrid : Ediciones Júcar, 1988.
322 p. - (Júcar Universidad. Serie Antropología; 17)
ISBN 84-334-7017-5
BETNO 0127
- 27 **Delacampagne, Christian**
L'Invention du racisme : antiquité et Moyen Age / Christian Delacampagne Paris : Librairie Arthème Fayard, 1983.
354 p.
Bibliografía : p. 339-353
ISBN 2-213-01117-6
BETNO 0152
- 28 **Diversidad étnica en Europa** : desafíos al Estado Nación / editado por David Turton y Julia González. - Bilbao : Universidad de Deusto, 2001.
160 p. : il.
ISBN 84-7485-782-1
BETNO 2423
- 292 **culturas, un diálogo** = 2 kulturen, ein dialog [Exposición, Museo Nacional de Cerámica]. - Valencia : Asociación de Amigos del Museo Nacional de Cerámica y de las Artes Suntuarias "González Martí", 2002.
190 p. : il. col. ; 28 cm
Texto en español y alemán y traducción al inglés.
ISBN 84-607-4889-8
BETNO 4009
- 30 **Dumont, Louis**
Homo hierarchicus : ensayo sobre el sistema de castas / Louis Dumont. Madrid : Aguilar ed., 1970.
429 p. - (Cultura e Historia)
Bibliografía p. 411-429
BETNO 0591
- 31 **Dunn, L.C.**
Herencia, raza y sociedad / L.C. Dunn y Th. Dobzhansky. - México : Fondo de Cultura Económica, 1971.
158 p. - (Breviarios del Fondo de Cultura Económica; 8)
BETNO 0134
- 32 **El espejo, el mosaico y el crisol** : modelos políticos para el multiculturalismo / Francisco Colom González, editor... [et al.]. - Rubí (Barcelona) : Anthropos, 2001.
335 p. - (Autores, textos y temas: Ciencias Sociales; 29)
ISBN 84-7658-611-6
BETNO 3899
- 33 **Focher, Juan (O.F.M.)**
Itinerario del misionero en América / P. Juan Focher; introducción y notas del P. Antonio Eguliz. - Madrid: Librería General Victoriano Suarez, 1960 LXVIII, 410 p. - (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América; 22)
Texto latino con versión castellana.
BETNO 1477
- 34 **Forno, Mario**
L'acculturazione dei popoli primitivi / Mario Forno. - Roma : Editrice Studium, 1968.
190 p. : il. - (Universale stadium; 108)
BETNO 1472
- 35 **Foster, George M.**
Las culturas tradicionales y los cambios técnicos / George M. Foster. México : Fondo de Cultura Económica, 1974.
264 p. - (Sección de Obras de Antropología)
BETNO 0074
- 36 **Frank, Ana**
Diario / Ana Frank. - 6ª ed. - Barcelona : Plaza & Janés Editores, 1996.
302 p.
ISBN 84-01-42266-3
BETNO 2831
- 37 **Friede, Juan**
Los Andakí 1538-1947 : historia de la aculturación de una tribu selvática / Juan Friede. - México : Fondo de Cultura Económica, 1974.
306 p. : il. + 4 h. de map. - (Sección de Obras de Antropología)
BETNO 0570
- 38 **Gallissot, René**
L'imbroglie ethnique en quatorze mots clés / René Gallissot, Mondher Kilani, Annamaria Rivera. - [Lausanne] : Editions Payot Lausanne, 2000.
294 p. ; 23 cm. - (Anthropologie)
ISBN 2-601-03268-5
BETNO 4404
- 39 **Geertz, Clifford**
Tras los hechos : dos países, cuatro décadas y un antropólogo / Clifford Geertz. - Barcelona : Ediciones Paidós Ibérica ; Buenos Aires : Editorial Paidós, SAICF, 1996.
190 p. - (Paidós Básica; 78)
ISBN 84-493-0250-1
BETNO 3706
- 40 **Genocide in Bangladesh** / bajo la dirección de Marcus Colchester. London : Survival International, 1984.
135 p. : il. - (Survival International Review; 43)
BETNO 3179

- 41 Gillborn, David**
 "Race", ethnicity and education : teaching and learning in multi-ethnic schools / David Gillborn. - London : Unwin Hyman, 1990.
 XVI, 246 p. - (Key issues in education)
 Bibliografía e índices p. 219-245
 ISBN 0-04-445398-1
 BETNO 2203
- 42 Gliozzi, Giuliano**
 Adamo e il nuovo mondo : la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale : dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700) / Giuliano Gliozzi. - Firenze (Italia) : La Nuova Italia Editrice, 1977.
 IX, 635 p. - (Publicazioni del "Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione al problemi della scienza" del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Serie I - Studi; 7)
 BETNO 1671
- 43 González Echevarría, Aurora**
 Etnografía y comparación : la investigación intercultural en antropología / Aurora González Echevarría. - Bellaterra (Barcelona) : Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions, 1990.
 222 p. - (Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona; 7)
 Bibliografía p. 211-222
 ISBN 84-7488-934-0
 BETNO 1898/07
- 44 Goody, Jack**
 La domesticación del pensamiento salvaje / Jack Goody. - Madrid : Akal Editores, 1985.
 192 p. : il. - (Akal Universitaria. Serie: Interdisciplinar; 71)
 ISBN 84-7339-725-8
 BETNO 1372
- 45 Graff, Harvey J.**
 Storia dell'alfabetizzazione occidentale / Harvey J. Graff. - Bologna : Società editrice il Mulino, 1989.
 3 v. (216, 306, 310 p.) : il. - (Le vie della civiltà)
 Contiene: v. 1: Dalle origini alla fine del Medioevo. v. 2: L'età moderna. v. 3: Tra presente e futuro
 ISBN 88-15-02037-3
 ISBN 88-15-02038-1
 ISBN 88-15-02040-3
 BETNO 2024/01
 BETNO 2024/02
 BETNO 2024/03
- 46 Gruzinski, Serge**
 El pensamiento mestizo = La pensée métisse / Serge Gruzinski ; traducción de Enrique Folch González. - Barcelona : Paidós Ibérica, 2000.
 364 p. : il. - (Paidós. Biblioteca del Presente; 12)
 ISBN 84-493-0943-3
 BETNO 3477
- 47 Hacer la historia** : nuevos problemas / bajo la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora. - 2ª ed. - Barcelona : Editorial Laia, 1985.
 239 p. - (Colección Papel 451 / Historia; 43)
 ISBN 84-7222-492-9
 BETNO 0463/01
- 48 Hannerz, Ulf**
 Conexiones transnacionales : cultura, gente, lugares / Ulf Hannerz. Madrid : Ediciones Cátedra, 1998.
 290 p. - (Frónesis)
 Bibliografía p. 277-290
 ISBN 84-376-1629-8
 BETNO 3476
- 49 "Hechos diferenciales" y convivencias interétnicas en España** / bajo la dirección de Christiane Stallaert. - Amsterdam - Atlanta : Rodopi, 1999.
 154 p. ; 22 cm. - (Foro hispánico; 16)
 ISBN 90-420-0779-6
 BETNO 4131
- 50 Hernton, Calvin G.**
 Sexo y racismo : ensayo / Calvin G. Hernton. - Caracas: Monte Avila, 1974
 250 p. - (Estudios)
 BETNO 1537
- 51 Hispanos en los Estados Unidos** / edición a cargo de Rodolfo J. Cortina y Alberto Moncada. - Madrid : Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1988.
 324 p. ; 24 cm. - (Colección Hispana)
 ISBN 84-7232-453-2
 BETNO 2634
- 52 Histoire des mœurs** : thèmes et systèmes culturels / bajo la dirección de Jean Poirier. - Paris : Éditions Gallimard, 1991.
 X, 1758 p. : il. - (Encyclopédie de la Pléiade)
 ISBN 2-07-011201-2
 BETNO 1795/03
- 53 Höffe, Otfried**
 Derecho intercultural / Otfried Höffe. - Barcelona : Gedisa, 2000.
 284 p. - (Estudios alemanes)
 ISBN 84-7432-842-X
 BETNO 3538

- 54 **Identidades y conflicto de valores** : diversidad y mutación social en el Mediterráneo / edición de María-Àngels Roque. - Barcelona : Icaria, 1997.
348 p. - (Icaria Antrazit / IEMed)
ISBN 84-7426-328-X
BETNO 2736
- 55 **Información, conocimiento y bibliotecas en el marco de la globalización neoliberal** / coordinadores, Pedro López López, Javier Gimeno Perelló. Somonte-Cenero. Gijón : Ediciones Trea, 2005.
273 p. ; 22 cm. - (Biblioteconomía y administración cultural; 119)
ISBN 84-9704-159-3
BETNO 5015
- 56 **Inmigración, género y espacios urbanos** : los retos de la diversidad / Mary Nash, Rosa Tello y Nuria Benach (eds.). - Barcelona : Bellaterra, 2005.
155 p. ; 22 cm. - (Serie General Universitaria; 44)
ISBN 84-7290-280-3
BETNO 5204
- 57 **Interculturalidad** : interpretar, gestionar y comunicar / Víctor Sampedro y María del Mar Llera (eds.). - Barcelona : Ediciones Bellaterra, 2003.
277 p. ; 22 cm. - (Serie General Universitaria; 31)
ISBN 84-7290-237-4
BETNO 4380
- 58 **Jameson, Fredric**
Estudios culturales : reflexiones sobre el multiculturalismo / Fredric Jameson y Slavoj Žižek; introducción de Eduardo Grüner. - Buenos Aires : Ed. Paidós SAICF, 1998.
188 p. - (Espacios del saber; 6)
ISBN 950-12-6506-4
BETNO 3152
- 59 **Johansen, Bruce**
Wasi'chu : el genocidio de los primeros norteamericanos / Bruce Johansen y Roberto Maestas; introducción de John Redhouse. - México : Fondo de Cultura Económica, 1982.
267 p. - (Sección de obras de Historia)
ISBN 968-16-1178-0
BETNO 0556
- 60 **Jordán, José Antonio**
La escuela multicultural : un reto para el profesorado / José Antonio Jordán. - Barcelona : Ediciones Paidós Ibérica, 1994.
196 p. ; 22 cm. - (Paidós. Papeles de Pedagogía; 16)
Bibliografía p. 187-195
ISBN 84-7509-989-0
BETNO 2412
- 61 **Jornadas El Mediterráneo, confluencia de culturas (2000. Cabo de Gata-Níjar)**
El Mediterráneo : confluencia de culturas = La Méditerranée : confluence de cultures : [ponencias] 14,15,16 de septiembre de 2000 / Manuel Jaén, Fernando Martínez (eds.) ; [organizan] Universidad de Almería, Université de la Sorbonne (Paris IV). - La Cañada (Almería) : Universidad de Almería, Servicio de Publicaciones ; Paris : Université de la Sorbonne (Paris IV), D.L. 2002.
541 p. ; 24 cm. - (Iberica - Essais)
Textos en español y francés.
ISBN 84-8240-618-3
BETNO 4557
- 62 **La huella de América en España.** - València : Consell Valencià de Cultura, 1993
845 p. ; 25 cm
ISBN 84-482-0294-5
BETNO 4523
- 63 **Jucquois, Guy**
De l'égo-centrisme à l'ethnocentrisme ou Les illusions de la bonne conscience linguistique / Guy Jucquois. - Louvain-la-Nueve : Cabay, 1986.
421 p. - (Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain; 31)
ISBN 2-87077-352-8
BETNO 1800
- 64 **Juliano, Dolores**
Educación intercultural : Escuela y minorías étnicas / Dolores Juliano Corregido. - Madrid : Eudema, 1993.
96 p. : il. - (Eudema Antropología. Horizontes)
Bibliografía p. 85-90
ISBN 84-7754-143-4
BETNO 3045
- 65 **Kadt, Emanuel de**
Turismo : ¿Pasaporte al desarrollo? : Perspectivas sobre los efectos sociales y culturales del turismo en los países en vías de desarrollo / Emanuel de Kadt. - Madrid : Ediciones Endymion, 1991.
496 p. - (Turismo y sociedad)
ISBN 84-7731-107-2
BETNO 2799
- 66 **Kuper, Adam J.**
El primate elegido : naturaleza humana y diversidad cultural / Adam Kuper ; traducción castellana de Oriol Canals. - Barcelona : Crítica, 1996.
264 p. : il. ; 24 cm. - (Drakontos)
ISBN 84-7423-730-0
BETNO 4136

67 Lacomba Bázquez, Josep

Guía de educación intercultural : la dimensión antropológica y pedagógica de la educación intercultural / [autor, Josep Lacomba Bázquez]. [Valencia : Centro de Estudios para la Integración Social y Formación de Inmigrantes, Fundación de la Comunidad Valenciana, 2006].
263 p. : il. col. ; 23 cm. - (Materiales CeiM)
ISBN 84-611-0937-6
BETNO 5268

68 Lacomba Vázquez, Joan

El Islam inmigrado : transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas / Joan Lacomba Vázquez. - [Madrid] : Secretaría General Técnica. Subdirección General de Información y Deportes, 2001.
338 p.
ISBN 84-369-3442-3
BETNO 3905

69 Lalueza Fox, Carles

Races, racisme i diversitat : la ciència, una arma contra el racisme / Carles Lalueza Fox. - [València] : Universitat. Servei de Publicacions ; Alzira : Edicions Bromera, 2002.
176 p. ; 20 cm. - (Sense fronteres; 11)
Premi Europeu de Divulgació Científica Estudi General 2001
ISBN 84-7660-669-9 y ISBN 84-370-5384-6
BETNO 4047

70 Lamuela, Xavier

El berber : estudi comparatiu entre la gramàtica del català i la del berber o amacig / Xavier Lamuela ; grup de Lèxic i Gramàtica, Gabinet d'Assessorament Lingüístic per a la Immigració, Universitat de Girona. [Barcelona] : Departament de Benestar Social, 2002.
V, 173 p. ; 24 cm. - (Llengua, immigració i ensenyament del català; 5)
ISBN 84-393-5722-2
BETNO 4427

71 Leer la ciudad : ensayos de Antropología Urbana / edición de Mercedes Fernández Martorell. - Barcelona : Icaria Editorial, 1988.
255 p. : il. - (Icaria Antrazit / Temed; 50)
ISBN 84-7426-142-2
BETNO 0048

72 Leiris, Michel

Cinq études d'ethnologie / Michel Leiris. - Paris : Denoël/Gonthier, 1988.
154 p. - (Collection Tel)
ISBN 2-07-071402-0
BETNO 1711

73 León-Portilla, Miguel

Pueblos originarios y globalización / Miguel León-Portilla. - México : El Colegio Nacional, 1997.
63 p.
ISBN 970-640-078-8
BETNO C.17/nº 07

74 Lo propio y lo ajeno : interculturalidad y sociedad multicultural / Úrsula Klesing-Rempel (comp.); Astrid Knoop (coord.)... [et al.]. - Reimpr. de la 1ª ed. de dic. de 1996. - México : Plaza y Valdés, 1999.
299 p.
ISBN 968-856-502-4
BETNO 1052

75 Martín Corrales, Eloy

La imagen del magrebí en España : una perspectiva histórica, siglos XVI-XX / Eloy Martín Corrales. - Barcelona : Bellaterra, D.L. 2002.
248 p. : il. ; 30 cm
ISBN 84-7290-133-5
BETNO 4143

76 Mason, Philip

Estructuras de la dominación / Philip Mason. - México : Fondo de Cultura Económica, 1975.
470 p. - (Sección de Obras de Sociología)
BETNO 0249

77 Mead, Margaret

New lives for old : cultural transformacion - Manus, 1928-1953 / Margaret Mead. - New York : William Morrow and Company, Inc, 1975.
XXVII, 548 p., [8] h. de fot. : il.
ISBN 0-688-07169-4
BETNO 0270

78 Menéndez, Eduardo L.

La parte negada de la cultura : relativismo, diferencias y racismo / Eduardo L. Menéndez. - Barcelona : Edicions Bellaterra, 2002.
422 p. ; 22 cm. - (Serie General Universitaria; 16)
Bibliografía p. 397-421
ISBN 84-7290-186-6
BETNO 4159

79 Migración e interculturalidad en Gran Bretaña, España y Alemania / Úrsula Birsi, Carlota Solé (coordinadoras) ; Renate Bitzan... [et al.]. - Rubí (Barcelona) : Anthropos, 2004.
383 p. ; 24 cm. - (Cuadernos A. Temas de innovación social; 13)
ISBN 84-7658-698-1
BETNO 5150

- 80 **Los mitos del turismo** / compilado por Francisco Jurdao Arrones. - Madrid : Ediciones Endymion, 1992.
403 p. : il. - (Turismo y sociedad)
ISBN 84-7731-132-3
BETNO 2734
- 81 **Movimientos religiosos derivados de la aculturación** / Henri-Charles Puech. - Madrid: Siglo XXI de España Editores; México: Siglo XXI, 1982.
470 p. : il. - (Historia de las religiones; 12)
ISBN 84-323-0425-5
BETNO 0310/02
- 82 **Multiculturalismo** : los derechos de las minorías culturales / Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano (coordinadores)... (et al.). Murcia : Diego Marín, 1999.
292 p.
Ponencias del II Seminario Internacional de Filosofía Política, Liberalismo, Multiculturalismo y Derechos Diferenciados, que se celebró del 26 al 28 de mayo de 1997
ISBN 84-95095-56-4
BETNO 3478
- 83 **El mundo de Ana Frank, 1929-1945** = Anne Frank in the world. - 3ª ed. en cast. - Amsterdam : Fundación Ana Frank, 1994.
144 p. : il.
Edición bilingüe en castellano e inglés.
ISBN 90-72972-08-2
BETNO 3293
- 84 **Murdock, George Peter**
Cultura y sociedad : 24 ensayos / George Peter Murdock; prólogo de Alexander Spoehr. - México : Fondo de Cultura Económica, 1987.
320 p. - (Sección de Obras de Antropología)
ISBN 968-16-2502-1
BETNO 1749
- 85 **Nash, Gary B.**
Piel roja, blanca y negra : tres culturas de la formación de los Estados Unidos / Gary B. Nash. - México : Fondo de Cultura Económica, 1989.
576 p. : il. - (Colección Popular del F.C.E.; 354)
ISBN 968-16-2581-1
BETNO 1776
- 86 **El nuevo orden del caos** : consecuencias socioculturales de la globalización / coordinador, Luis Díaz G. Viana. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, 2004.
292 p. : il. ; 24 cm. - (Biblioteca de Dialectología y Tradiciones populares; 40)
ISBN 84-00-08228-1
BETNO 4615
- 87 **Olivé, León**
Multiculturalismo y pluralismo / León Olivé. - México : Editorial Paidós Mexicana, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999.
252 p. - (Biblioteca Iberoamericana de ensayo; 6)
Bibliografía p. 235-241
ISBN 968-853-426-9
BETNO 3482
- 88 **Ortiz, Fernando**
La africanía de la música folklórica de Cuba / Fernando Ortiz.
La Habana : Editorial Letras Cubanas, 1993.
366 p. : il
ISBN 959-10-0153-3
BETNO 0934
- 89 **Ortiz, Fernando**
Estudios etnosociológicos / Fernando Ortiz ; compilación, prólogo y notas de Isaac Barreal Fernández. - La Habana : Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
282 p. : il. - (Pensamiento Cubano)
BETNO 0933
- 90 **Ortiz, Fernando**
El engaño de las razas / Fernando Ortiz. - 2ª ed. - La Habana (Cuba) : Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, 1975.
441 p. - (Pensamiento Cubano)
BETNO 1817
- 91 **Paradela Alonso, Nieves**
El otro laberinto español : viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936 / Nieves Paradela Alonso. - Madrid : Ediciones de la Universidad Autónoma, D.L. 1993.
275 p. - (Colección de bolsillo; 21)
ISBN 84-7477-460-8
BETNO 1049
- 92 **Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad** / [Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico ; coord. científicos, Gema Carrera Díaz y Gunther Dietz]. - [Sevilla] : Consejería de Cultura, 2005.
391 p. : il. ; 24 cm. - (PH cuadernos / Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; 17)
ISBN 84-8266-567-7
BETNO 3037/17
- 93 **Popular culture of Central Europe in the process of change** / Leszek

- Dziegiel, ed.lit. ... [et al.]. - Cracovia : Jagiellonian University Press, 2000.
114 p.
ISBN 83-233-1356-3
BETNO 3356
- 94 **Problemas en torno a un cambio de civilización** : modelos de futuro, nuevas tecnologías y tradición cultural. - Barcelona : Ediciones de Nuevo Arte Thor, 1988.
320 p. - (El laberinto; 31)
ISBN 84-7327-179-3
Dossier preparatorio de las Primeras Jornadas Internacionales "Modelos de futuro, nuevas tecnologías y tradición cultural : (20 años de mayo del 68)"
BETNO 2241
- 95 **The prospects for plural societies** / editor David Maybury-Lewis. Washington DC. (USA) : American Ethnological Society, 1984.
231 p. - (Proceedings of The American Ethnological Society) año 1982 / Stuart Plattner, Proceedings Editor
ISBN 0-942976-04-5
BETNO 3182/03
- 96 **Racismo, etnicidad y educación intercultural** / edición a cargo de Carlota Solé. - Lleida : Edicions Universitat de Lleida, 1996.
170 p. : il. - (Educació i Món Actual; 4)
ISBN 84-89727-07-4
BETNO 2779
- 97 **Razas en conflicto** : perspectivas sociológicas / Edición a cargo de Eduardo Terrén. - Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2002.
298 p. - (Autores, textos y temas: Ciencias Sociales; 32)
ISBN 84-7658-624-8
BETNO 3967
- 98 **Roosens, Eugene E.**
Creating ethnicity : the process of ethnogenesis / Eugene E. Roosens. Newbury Park, California : Sage Publications, Inc., 1989.
168 p. : il. - (Frontiers of anthropology; 5)
ISBN 0-8039-3423-8
BETNO 1878
- 99 **Salazar, Philippe-Joseph**
L'intrigue raciale : essai de critique anthropologique : l'Afrique du Sud / Philippe-Joseph Salazar; prefacio de L.V. Thomas. - Paris : Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie, 1989.
232 p. - (Sociologies au quotidien)
ISBN 2-86563-211-3
BETNO 1692
- 100 **San Román, Teresa**
Gitanos de Madrid y Barcelona : ensayos sobre aculturación y etnicidad / Teresa San Román. - Bellaterra (Barcelona) : Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1990.
132 p. - (Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona; 3)
ISBN 84-7488-098-X
BETNO 1898/03
- 101 **Santos, Boaventura de Sousa**
El milenio huérfano : ensayos para una nueva cultura política / B. de Sousa Santos ; presentación de Juan Carlos Monedero. - Madrid : Trotta, 2005.
372 p. ; 23 cm. - (Estructuras y procesos. Serie ciencias sociales)
ISBN 84-8164-750-0
BETNO 4809
- 102 **Sartori, Giovanni**
La sociedad multiétnica : pluralismo, multiculturalismo y extranjeros / Giovanni Sartori. - Madrid : Grupo Santillana de Ediciones, 2001.
140 p. - (Taurus Pensamiento)
Bibliografía p. 133-139
ISBN 84-306-0416-2
BETNO 3590
- 103 **Teoría de la frontera** : los límites de la política cultural / compiladores, Scott Michaelsen y David E. Johnson ; [traducción, Gabriela Ventureira]. Barcelona : Gedisa, 2003.
270 p. ; 23 cm. - (Serie Culturas)
Tit. del original inglés: Border theory. The limits of cultural politics
ISBN 84-7432-910-8
BETNO 4173
- 104 **Theories of race and ethnic relations** / editado por John Rex y David Mason. - Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
350 p. - (Comparative ethnic and race relations)
ISBN 0-521-36939-8
BETNO 1669
- 105 **Valenzuela Arce, José Manuel**
El color de las sombras : chicanos, identidad y racismo / José Manuel Valenzuela Arce. - México : Plaza y Valdés ; El Colegio de la Frontera Norte ; Universidad Iberoamericana, 1998.
368 p.
ISBN 968-856-518-0
BETNO 2563

- 106 **Varine, Hugues de**
 La culture des autres / Hugues de Varine. - Paris : Éditions du Seuil, 1976
 256 p. - (Techno-Critique)
 Bibliografia p. 249-250
 ISBN 2-02-004438-2
 BETNO 2204
- 107 **Vivir entre dos culturas** : la situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias / S. Andizian, M. Catani, A. Cicourel,...[et al.]. Barcelona : Ediciones del Serbal ; Paris : Unesco, 1983.
 384 p. - (Libros del tiempo. Serie: Sociología y política)
 ISBN 84-85800-58-3
 BETNO 2200
- 108 **Wallerstein, Immanuel**
 Raza, nación y clase / Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar. - Madrid : Iepala, 1991.
 360 p. - (Iepala. Textos; 16)
 ISBN 84-85436-83-0
 BETNO 2199
- 109 **Zapata-Barrero, Ricard**
 Multiculturalidad e inmigración / Ricard Zapata-Barrero. - Madrid : Editorial Síntesis, D.L. 2004.
 287 p. ; 23 cm. - (Ciencias políticas; 2)
 ISBN 84-9756-221-6
 BETNO 4847
- PUBLICACIONES PERIÓDICAS
- 110 **Adam, Michel**
 Racisme et catégories du genre humain / par Michel Adam.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
 ISSN 0439-4216
 V. 24, N. 2 (1984), p. 77-96
 BETNO PP 0106
- 111 **Alberro, Solange**
 L'acculturation des espagnols dans le Mexique colonial : déchéance ou dynamisme culturel ? / Solange Alberro.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
 ISSN 0439-4216
 V. 32/2-4, N. 122-124 (1992), p. 149-164
 BETNO PP 0106
- 112 **Ali, Wijdan**
 La umma, cimiento de las sociedades musulmanas / Ali Wijdan.
 EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
 ISSN 1577-9297
 N. 1 (2000), p. 42-46
 BETNO PP 0097
- 113 **Almárcegui, Patricia**
 Orientalismo : veinte años después / Patricia Almárcegui.
 EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
 ISSN 1577-9297
 N. 4 (2003), p. 134-149
 BETNO PP 0097
- 114 **Alund, Aleksandra**
 Etnicitat, multiculturalisme i l'emergència d'identitats transnacionals / Aleksandra Alund.
 EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-.
 ISSN 1132-6581
 N. 15 (1999); p. 22-35
 BETNO PP 0278
- 115 **Amselle, Jean-Loup**
 La globalisation : "grand partage" ou mauvais cadrage? / Jean-Loup Amselle
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
 ISSN 0439-4216
 N. 156 (2000), p. 207-226
 BETNO PP 0106
- 116 **Aproximación sociocultural al modelo catalán de interculturalidad** / Isidor Marí... [et al.]
 EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
 ISSN 1577-9297
 N. 1 (2000), p. 97-101
 BETNO PP 0097
- 117 **Assayag, Jackie**
 La face obscure de la modernité : anthropologie et génocides / Jackie Assayag.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
 ISSN 0439-4216
 N. 170 (2004), p. 231-244

BETNO PP 0106

118 Attar, Nadia

Las mujeres árabes emigrantes y el diálogo intercultural / Nadia Attar.

EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.

ISSN 1577-9297

N. 6 (2006), p. 87-90

BETNO PP 0097

119 Balta, Paul

Entrevista de Paul Balta a Tahar Ben Jelloun : la migración y la vivencia de dos culturas / Paul Balta, Tahar Ben Jelloun.

EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.

ISSN 1577-9297

N. 1 (2000), p. 102-107

BETNO PP 0097

120 Bono, Salvatore

Storia e dialogo / Salvatore Bono.

EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.

ISSN 1577-9297

N. 4 (2003), p. 13-19

BETNO PP 0097

121 Brisset Martín, Demetrio E.

Fiestas de la Granada Musulmana : análisis de las fiestas de Granada (5) / Demetrio E. Brisset Martín.

EN: Gazeta de Antropología : Boletín de la Asociación Granadina de Antropología. - Granada: Asociación Granadina de Antropología, 1982-1998

ISSN 0214-7564

N. 5 (1987), p. 47-52

BETNO PP 0004

122 Buxó Rey, M^a Jesús

Aculturación, bilingüismo y cognición en chincheru, Cuzco / M^a Jesús Buxó Rey.

EN: Ethnica : Revista de Antropología / Centro de Etnología Peninsular del CSIC, director Claudio Esteva Fabregat. - Barcelona : Centro de Etnología Peninsular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1984.

ISSN 0210-5608

N. 8 (1974), p. 49-70

BETNO PP 0015

123 Cabello Hidalgo, Joaquina

Interculturalismo y educación / Joaquina Cabello Hidalgo.

EN: Gazeta de Antropología : Boletín de la Asociación Granadina de Antropología. - Granada : Asociación Granadina de Antropología, 1982-1998.

ISSN 0214-7564

N. 10 (1993), p. 84-87

BETNO PP 0004

124 Cárdenas Ruiz, Ana

Proyecto Equal-Cresol : un ejemplo de actividades con inmigrantes / Ana Cárdenas Ruiz.

La dinámica inmigratoria : perspectivas sociogeográficas
EN: Cuadernos de Geografía [Etno] / Universidad, Facultad de Filosofía y Letras. - Valencia : Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, 1964-.

ISSN 0210-086X

N. 72 (2002), p. 337-348

BETNO PP 0008

125 Catriquir, Desiderio

Educación intercultural en contextos interétnicos : formación y desempeño docente / Desiderio Catriquir y Gabriel Llanquinao Ll.

EN: Anthropos : Boletín de Información y Documentación. - Barcelona : Anthropos, Editorial del Hombre, 1981-1995.

ISSN 0211-5611

N. 207 (2005), p. 167-184

BETNO PP 0006

126 Checa Olmos, Juan Carlos

Almería, tierra de migraciones / Juan C. Checa Olmos y Francisco Checa.

EN: Narria : Estudios de Artes y Costumbres Populares. - Madrid : Museo de Artes y Tradiciones Populares. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Cantoblanco, 1975-.

ISSN 0210-9441

Ns.89-90-91-92 (jun-dic.2000); p. 22-28

BETNO PP 0002

127 Chivallon, Christine

La diaspora noire des Amériques : réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy / Christine Chivallon.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216

N. 161 (2002), p. 51-74

BETNO PP 0106

128 Clastres, Pierre

De l'ethnocide / Par Pierre Clastres.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216

V. 14, N. 3-4 (1974) p. 101-110

BETNO PP 0106

129 **Clemente, Pietro**

Memoria y multiculturalismo: multiculturalismo, identidades étnicas e historia oral / Pietro Clemente.

EN: Historia, Antropología y Fuentes Orales / Seminario de Historia Oral del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona. - Barcelona : Universitat de Barcelona, 1996-.

ISSN 1136-1700

N. 11 (1994), p. 5-15

BETNO PP 00 22

130 **Conte, Édouard**

Völkerkunde et nazisme, ou l'ethnologie sous l'empire des raciologues / Édouard Conte et Cornelia Essner.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216

V. 34 (1), N. 129 (1994), p. 147-173

BETNO PP 0106

131 **Contreras, Jesús**

La cara india, la cruz del 92 / Jesús Contreras.

EN: Gazeta de Antropología : Boletín de la Asociación Granadina de Antropología. - Granada : Asociación Granadina de Antropología, 1982-1998.

ISSN 0214-7564

N.8 (1991), p. 5-15

BETNO PP 0004

132 **Daniel, Jean**

Sobre las posibilidades de un diálogo cultural / Jean Daniel.

EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.

ISSN 1577-9297

N. 6 (2006), p. 95-98

BETNO PP 0097

133 **Deliège, Robert**

Le philanthropologue : Verrier Elwin et les tribus de l'Inde / Robert Deliège.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216

N. 156 (2000), p. 233-240

BETNO PP 0106

134 **Díaz-Mas, Paloma**

Influencias judías en la literatura castellana medieval / Paloma Díaz-Mas

Lo constante y lo nuevo en la religiosidad española : las culturas superpuestas / edición a cargo de Antonio Cea Gutiérrez.

EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.

ISSN 0034-7981

T. 54 (Cuaderno 1º) (1999), p. 129-144

BETNO PP 0012

135 **Dorst, John D.**

Which came first, the chicken device or the textual egg? : documentary film and the limits of the hybrid metaphor / John D. Dorst.

EN: The Journal of American Folklore / American Folklore Society. Boston and New York : American Folklore Society, 1888-.

ISSN 0021-8715

V. 112, N. 445 (1999), p. 268-281

BETNO PP 0176

136 **Dreyfus, Simone**

Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVIIe et XVIIIe siècles / Simone Dreyfus.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216

V. 32/2-4, N. 122-124 (1992), p. 75-98

BETNO PP 0106

137 **Duvernay-Bolens, Jacqueline**

L'homme zoologique : races et racisme chez les naturalistes de la première moitié du XIXe siècle / Jacqueline Duvernay-Bolens.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216

V. 35, N. 133 (1995) ; p. 9-32

BETNO PP 0106

138 **Esteva Fabregat, Claudio**

Aculturación lingüística de inmigrados en Barcelona / Claudio Esteva Fabregat.

EN: Ethnica : Revista de Antropología / Centro de Etnología Peninsular del CSIC, director Claudio Esteva Fabregat. - Barcelona : Centro de Etnología Peninsular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1984.

ISSN 0210-5608
N. 8 (1974), p. 71-120
BETNO PP 0015

ISSN 0439-4216
N. 161 (2002), p. 75-90
BETNO PP 0106

139 Esteva Fabregat, Claudio

Aculturación y urbanización de inmigrados en Barcelona .
¿Cuestiones de etnia o cuestión de clase ? / Claudio Esteva
Fabregat.

EN: Ethnica : Revista de Antropología / Centro de Etnología
Peninsular del CSIC, director Claudio Esteva Fabregat. -
Barcelona : Centro de Etnología Peninsular del Consejo
Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1984.

ISSN 0210-5608
N. 5 (1973), p. 135- 190
BETNO PP 0015

144 Fernández Juárez, Gerardo

Salud e interculturalidad : sugerencias para organizaciones
de salud en contextos indígenas, a partir de una experien-
cia boliviana / Gerardo Fernández Juárez.

EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares /
Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de
Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid :
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.

ISSN 0034-7981
N. 60 Cuaderno II (2005), p. 29-53
BETNO PP 0012

140 Esteva Fabregat, Claudio

Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón /
Claudio Esteva Fabregat.

EN: Ethnica : Revista de Antropología / Centro de Etnología
Peninsular del CSIC, director Claudio Esteva Fabregat. -
Barcelona : Centro de Etnología Peninsular del Consejo
Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1984.

ISSN 0210-5608
N. 1 (1971), p. 9-78
BETNO PP 0015

145 Fernández-Martorell, Mercedes

La experiencia como invento / Mercedes Fernández-
Martorell.

EN: Historia, Antropología y Fuentes Orales / Seminario de
Historia Oral del Departamento de Historia Contemporánea
de la Universidad de Barcelona. - Barcelona : Universitat de
Barcelona, 1996-.

ISSN 1136-1700
N. 26 (2001), p. 85-96
BETNO PP 0022

141 Europa: multiculturalismo y superación del pasado

Contiene: 1. Los problemas de la sociedad multicultural:
entrevista por María Elósegui 2. La casa de los espíritus
europea 3. Racismo, antirracismo y progreso moral 3. Más
humildad menos ilusiones: Una conversación sobre
Alemania, Polonia y la superación del pasado

EN: Debats / Institució Alfons el Magnànim. - València :
Institució Alfons el Magnànim, Diputació, 1982-.

ISSN 0212-0585
N. 47 (1994), p. 41-66
BETNO PP 0001

146 Ferrarotti, Franco

Modernidad e interculturalidad: La Iglesia católica y el pro-
blema de la convivencia intercultural / Franco Ferrarotti.

EN: Historia, Antropología y Fuentes Orales / Seminario de
Historia Oral del Departamento de Historia Contemporánea
de la Universidad de Barcelona. - Barcelona : Universitat de
Barcelona, 1996-.

ISSN 1136-1700
N. 11 (1994), p. 119-128
BETNO PP 0022

142 Fabre, Daniel

Réponse à Régis Meyran / Daniel Fabre.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École
Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co,
1961-.

ISSN 0439-4216
N. 150 (1999), p. 213-216
BETNO PP 0106

147 Fons, Virginia

Ser minoría en África Central y en migración : el caso de los
Ndowé de Guinea Ecuatorial / Virginia Fons.

EN: Anales del Museo Nacional de Antropología / Museo
Nacional de Antropología. - Madrid : Dirección General de
Bellas Artes y de Conservación y Restauración de Bienes
Culturales, 1994-.

ISSN 1135-1853
N. 7 (2000), p. 140-164
BETNO PP 0294

143 Fauvelle-Aymar, François-Xavier

Naissance d'une nation noire : multimédia, mondialisation
et nouvelles solidarités / François-Xavier Fauvelle-Aymar.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École
Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co,
1961-.

148 Fossas, Enric

El modelo Cataluña/España de interculturalidad : aproxima-
ción política / Enric Fossas.

EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del
Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis

- i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 89-96
BETNO PP 0097
- 149 **Fournier, Dominique**
Du taureau considéré comme outil d'acculturation au Mexique / Dominique Fournier.
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
V. 35, N. 136 (1995), p. 53-73
BETNO PP 0106
- 150 **Friedman, Jonathan**
Des racines et (dé)routes : tropes pour trekkers / Jonathan Friedman.
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
N. 156 (2000), p. 187-206
BETNO PP 0106
- 151 **García Canclini, Néstor**
De la identitat a la interculturalitat : l'antropologia en la globalització / Néstor García Canclini.
EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-.
ISSN 1132-6581
N. 15 (1999); p. 36-45
BETNO PP 0278
- 152 **Gaudet, Marcia**
"Mardi Gras, chic-a-la-pie" : reasserting creole identity through festive play / Marcia Gaudet.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 114, N. 452 (2001), p. 154-174
BETNO PP 0176
- 153 **Gillespie, Richard**
The Valencia conference : reinigorating the Barcelona process / Richard Gillespie.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 4 (2003), p. 95-101
BETNO PP 0097
- 154 **Gómez García, Pedro**
Las razas: una ilusión deletérea / Pedro Gómez García.
EN: Gazeta de Antropología : Boletín de la Asociación Granadina de Antropología. - Granada : Asociación Granadina de Antropología, 1982-1998.
ISSN 0214-7564
N.10 (1993), p. 5-11
BETNO PP 0004
- 155 **Gómez Gil Aizpurua, Carlos**
Inmigrantes en Alicante: transformaciones sociales producidas por la llegada de extranjeros en los últimos años / Carlos Gómez Gil.
EN: Canelobre : Revista del Instituto de Cultura Juan Gil-Albert. Alicante : Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1984-.
ISSN 0213-0467
N. 46 (2001/02), p. 114-125
BETNO PP 0200
- 156 **González Alcantud, José Antonio**
Teoría del exotismo / José Antonio González Alcantud.
EN: Gazeta de Antropología : Boletín de la Asociación Granadina de Antropología. - Granada : Asociación Granadina de Antropología, 1982-1998.
ISSN 0214-7564
N. 6 (1988), p. 11-18
BETNO PP 0004
- 157 **González Echevarría, Aurora**
Els Human Relation Area Files i la comparació transcultural / Aurora González Echevarría.
EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-.
ISSN 1132-6581
N. 7 (1995); p. 88-101
BETNO PP 0278
- 158 **González Hernández, Cristina**
Ambite de Tajuña : aproximación a un estudio sobre tradición y cambio social / Cristina González Hernández.
EN: Etnografía Española / Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas. - Madrid : Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, Subdirección General de Arqueología y Etnografía, 1980-.
N. 7 (1989); p. 161-170
BETNO PP 0132

- 159 **Gordon, Edmund T.**
The african diaspora : toward an ethnography of diasporic identification / Edmund T. Gordon , Mark Anderson.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 112, N. 445 (1999), p. 282-315
BETNO PP 0176
- 160 **Greenhill, Pauline**
Folk and academic racism : concepts from Morris and folklore / Pauline Greenhill.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 115, N. 456 (2002), p. 226-246
BETNO PP 0176
- 161 **Greenwood, Davydd J.**
Multicultural geography versus multicultural genealogy : ancient distinctions with contemporary impacts / Davydd J. Greenwood.
EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.
ISSN 0034-7981
T. 51 (Cuaderno 1º) (1996), p. 241-263
BETNO PP 0012
- 162 **Greilsammer, Ilan**
Coexistencia de culturas diferentes : religión y política en Israel / Ilan Greilsammer.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 58-62
BETNO PP 0097
- 163 **Hale, Charles R.**
Travel warning : elite appropriations of hybridity, mestizaje, antiracism, equality, and other progressive-sounding discourses in Highland Guatemala / Charles R. Hale.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 112, N. 445 (1999), p. 297-315
BETNO PP 0176
- 164 **Hamer, Lynne**
Folklore in schools and multicultural education : toward institutionalizing noninstitutional knowledge / Lynne Hamer.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 113, N. 447 (2000), p. 44-69
BETNO PP 0176
- 165 **Haring, Lee**
Techniques of creolization / Lee Haring.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 2003, N. 116 (2003), p. 19-35
BETNO PP 0176
- 166 **Heath, Dwight B.**
El beure com a aspecte del consum alimentari : un enfocament transcultural / Dwight B. Heath.
EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-.
ISSN 1132-6581
N. 17 (2000); p. 26-33
BETNO PP 0278
- 167 **Hovens, Pieter**
Ethnic associations, cultural rights and government policy: a case study of gypsy organizations and minority policy in the netherlands / Pieters Hovens.
EN: Anales del Museo Nacional de Antropología / Museo Nacional de Antropología. - Madrid : Dirección General de Bellas Artes y de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1994-.
ISSN 1135-1853
N. 7 (2000), p. 41-87
BETNO PP 0294
- 168 **Ivancic, Tamara**
¿ Existe la literatura balcánica? / Tamara Ivancic.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 4 (2003), p. 151-153
BETNO PP 0097
- 169 **Jabardo Velasco, Mercedes**
Migración, multiculturalismo y minorías étnicas en España / Mercedes Jabardo Velasco.

- EN: Anales del Museo Nacional de Antropología / Museo Nacional de Antropología. - Madrid : Dirección General de Bellas Artes y de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1994-.
ISSN 1135-1853
N. 7 (2000), p. 139-164
BETNO PP 0294
- 170 **Jamard, Jean-Luc**
Noir, c'est noir... / Jean-Luc Jamard.
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
V. 35, N. 133 (1995) ; p. 123-133
BETNO PP 0106
- 171 **Jiménez de Madariaga, Celeste**
Alteraciones de los símbolos : el caso de las devociones andaluzas reproducidas en Madrid / Celeste Jiménez de Madariaga.
EN: Gazeta de Antropología : Boletín de la Asociación Granadina de Antropología. - Granada: Asociación Granadina de Antropología, 1982-1998
ISSN 0214-7564
N. 12 (1996), p. 75-82
BETNO PP 0004
- 172 **Jordan, Rosan Augusta**
"In This Folk-Lore Land" : Race, Class, Identity, and Folklore Studies in Louisiana / Rosan Augusta Jordan.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 109, N. 431 (1996), p. 31-59
BETNO PP 0176
- 173 **Kapchan, Deborah A.**
Theorizing the hybrid / Deborah A. Kapchan, Pauline Turner Strong.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 112, N. 445 (1999), p. 239-253
BETNO PP 0176
- 174 **Kepel, Gilles**
Fronteras políticas y religiosas en el Mediterráneo / Gilles Kepel.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 6 (2006), p. 13-22
BETNO PP 0097
- 175 **Kerr, Audrey Elisa**
The paper bag principle : of the myth and the motion of colorism / Audrey Elisa Kerr.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 118, N. 469 (2005), p. 271-289
BETNO PP 0176
- 176 **Khader, Bichara**
El mar "madre" : el Mediterráneo, demasiado estrecho para separar y demasiado ancho para confundir / Bichara Khader.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 6 (2006), p. 23-32
BETNO PP 0097
- 177 **Kymlicka, Will**
Multiculturalismo norteamericano en la arena internacional / Will Kymlicka
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 24-33
BETNO PP 0097
- 178 **Labarre, Matthieu de**
Modernidad y alimentación : ¿Hacia una "aculturación culinaria"? / Matthieu de Labarre.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 2-3 (2001), p. 189-198
BETNO PP 0097
- 179 **Lau, Kimberly J.**
Serial logic folklore and difference in the Age of Feel-Good multiculturalism / Kimberly J. Lau.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 113, N. 447 (2000), p. 70-82
BETNO PP 0176

- 180 **Lizot, Jacques**
Aspects économiques et sociaux du changement culturel chez les Yanomami / Par Jacques Lizot.
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
V. 11, N. 1 (1971) ; p. 32-51
BETNO PP 0106
- 181 **Llevot i Calvet, Núria**
Mediació intercultural i institucions escolars: l'exemple del Quebec / Núria Llevot i Calvet.
EN: Papers : Trabajos de Sociología / Publicados por la Universidad Autónoma de Barcelona. - Barcelona : Barral Editores, 1973-.
ISSN 0210-2862
N. 70 (2003), p. 135-147
BETNO PP 0014
- 182 **Lucas, Javier de**
Sobre las dificultades del proceso de (re)construcción europea. La identidad, entre el vínculo nacional y la realidad multicultural / Javier de Lucas.
EN: Debats / Institució Alfons el Magnànim. - València : Institució Alfons el Magnànim, Diputació, 1982-.
ISSN 0212-0585
N. 61 (1997), p. 25-37
BETNO PP 0001
- 183 **Maalouf, Amin**
La construcción de las identidades / Amin Maalouf.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 34-41
BETNO PP 0097
- 184 **Maïla, Joseph**
Elementos para una reflexión intercultural en el área mediterránea / Joseph Maïla, Maria-Àngels Roque.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 7-16
BETNO PP 0097
- 185 **Maïla, Joseph**
El modelo multicomunitario libanés : una organización del pluralismo religioso / Joseph Maïla.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 47-54
BETNO PP 0097
- 186 **Maïla, Joseph**
Proveedora de cultura y depredadora de civilizaciones. Europa vista desde Oriente / Joseph Maïla.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 6 (2006), p. 33-38
BETNO PP 0097
- 187 **Mandianes Castro, Manuel**
Tiempo del indio, tiempo de Dios, tiempo de nadie : (El tiempo, factor en la evangelización del Perú) / Manuel Mandianes Castro.
EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.
ISSN 0034-7981
T. 43 (1988), p. 379-383
BETNO PP 0012
- 188 **Maraini, Fosco**
Une renaissance aïnoue ? / Fosco Maraini.
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
V. 36, N. 137 (1996), p. 195-204
BETNO PP 0106
- 189 **Martí, Josep**
Catalunya al tombant del mil·lenni : multiculturalisme i identitats ètniques / Josep Martí.
EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-.
ISSN 1132-6581
N. 15 (1999), p. 92-102
BETNO PP 0278
- 190 **Martínez Veiga, Ubaldo**
Multiculturalismo a la española : el Parque Ansaldo en Alicante / Ubaldo Martínez Veiga.
EN: Anales del Museo Nacional de Antropología / Museo Nacional de Antropología. - Madrid : Dirección General de Bellas Artes y de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1994-.
ISSN 1132-6581
N. 15 (1999), p. 92-102
BETNO PP 0278

ISSN 1135-1853
N.4 (1997), p. 37-83
BETNO PP 0294

191 Menages Menages, Àngela-Rosa

"No compre pa". Observacions a l'entorn de l'etnoliteratura basada en malentesos lingüístics a partir de materials de la tradició dels valencians emigrats a Alger / Àngela-Rosa Menages i Menages, Joan-Lluís Monjo i Mascaró.

EN: Revista Valenciana de Folclore. - Alacant : Associació d'Estudis Folclòrics Grup Alacant, 2001-.

ISSN 1577-8460
N. 3 (2002), p. 121-141
BETNO PP 0092

192 Merino, María Asunción

Nuevos lugares y viejos recuerdos : continuidades latentes y diversidad cultural entre los inmigrantes peruanos / María Asunción Merino.

EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.

ISSN 0034-7981
T. 59 (cuaderno 2º) (2004), p. 221-255
BETNO PP 0012

193 Meyran, Régis

Écrits, pratiques et faits : l'ethnologie sous le régime de Vichy / Régis Meyran.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216
N. 150 (1999), p. 203-212
BETNO PP 0106

194 Meyran, Régis

Vichy ou la "face cachée" de la République / Régis Meyran.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216
N. 160 (2001), p. 177-184
BETNO PP 0106

195 Mignolo, Walter D.

Nebrija in the New World : the question of the letter, the colonization of amerindian languages, and the discontinuity of the classical tradition / Walter D. Mignolo.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216
V. 32/2-4, N. 122-124 (1992), p. 185-207
BETNO PP 0106

196 Mills, Nicolaus

Racismo en Nueva York en los años ochenta. Howard Beach: anatomía de un linchamiento / Nicolaus Mills.

EN: Debats / Institució Alfons el Magnànim. - València : Institució Alfons el Magnànim, Diputació, 1982-.

ISSN 0212-0585
N. 30 (1989), p. 104-109
BETNO PP 0001

197 Molet, Louis

Madagascar entre l'Afrique et l'Indonésie : discussion / Par Louis Molet et Paul Ottino.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216
V. 12, N. 2 (1972) ; p. 126-135
BETNO PP 0106

198 Molinié-Fioravanti, Antoinette

Comparaisons transatlantiques / Antoinette Molinié-Fioravanti.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216
V. 32/2-4, N. 122-124 (1992), p. 165-183
BETNO PP 0106

199 Noret, Joël

Négocier le changement culturel? : l'évolution des funéraires en pays asante (Ghana) / Joël Noret.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.

ISSN 0439-4216
N. 174 (2005), p. 261-268
BETNO PP 0106

200 Olmo Pintado, Margarita del

Los conversos españoles al Islam : de mayoría a minoría por la llamada de Dios / Margarita del Olmo.

EN: Anales del Museo Nacional de Antropología / Museo Nacional de Antropología. - Madrid : Dirección General de Bellas Artes y de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1994-.

ISSN 1135-1853
N. 7 (2000), p. 13-40
BETNO PP 0294

- 201 **Olmo Pintado, Margarita del**
 Multiculturalismo canadiense : bueno para comer, bueno para pensar / Margarita del Olmo.
 EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-. ISSN 0034-7981
 T. 56 (Cuaderno 2º) (2001), p. 129-166
 BETNO PP 0012
- 202 **Olmo Pintado, Margarita del**
 Una introducción al análisis del racismo : el contexto español como caso de estudio / Margarita del Olmo Pintado.
 EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-. ISSN 0034-7981
 T. 52 (Cuaderno 2º) (1997), p. 187-203
 BETNO PP 0012
- 203 **Özdemir, Cem**
 Mehmet y Edeltraud también : perspectivas para una Alemania multicultural / Cem Özdemir.
 EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-. ISSN 1577-9297
 N. 6 (2006), p. 91-93
 BETNO PP 0097
- 204 **Paredes, J. Anthony**
 Algunes reflexions antropològiques sobre el multiculturalisme i les arts / J. Anthony Paredes.
 EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-. ISSN 1132-6581
 N. 15 (1999); p. 46-57
 BETNO PP 0278
- 205 **Pascual i Saüc, Jordi**
 La interculturalitat, aquesta dama encadenada que ens està esperant. Trampes i oportunitats del discurs intercultural a l'escola catalana / Jordi Pascual i Saüc.
 EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-. ISSN 1132-6581
 N. 15 (1999); p. 72-81
 BETNO PP 0278
- 206 **Pétonnet, Colette**
 La pâleur noire : couleur et culture aux États-Unis / Colette Pétonnet.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-. ISSN 0439-4216
 V. 26/1-2, N. 97-98 (1986), p. 171-188
 BETNO PP 0106
- 207 **Pont Vidal, Josep**
 Políticas municipales de extranjería y multiculturalidad en Alemania / Josep Pont Vidal.
 EN: Papers : Trabajos de Sociología / Publicados por la Universidad Autónoma de Barcelona. - Barcelona : Barral Editores, 1973-. ISSN 0210-2862
 N. 43 (1994), p. 149-160
 BETNO PP 0014
- 208 **Pujadas i Muñoz, Joan J.**
 Cultura, imatges urbanes y espectáculo. A propòsit de l'ecumenisme multicultural de la Barcelona del Fòrum 2004 / Joan J. Pujadas.
 EN: Cuadernos de Geografía. - Valencia : Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, 1964-. N. 19 (2003), p. 145-160
 BETNO PP 0013
- 209 **Rodríguez-Ponga, Rafael**
 Palabra y realidad : contactos lingüísticos en las Islas del Pacífico / Rafael Rodríguez-Ponga.
 EN: Anales del Museo Nacional de Antropología / Museo Nacional de Antropología. - Madrid : Dirección General de Bellas Artes y de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1994-. ISSN 1135-1853
 N. 5 (1998), p. 187-201
 BETNO PP 0294
- 210 **Rogers, Susan Carol**
 Culture et changement social dans l'Occident contemporain / Susan Carol Rogers.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-. ISSN 0439-4216
 V. 32 (1), N. 121 (1992), p. 31-46
 BETNO PP 0106
- 211 **Ruiz-Domènec, José Enrique**
 La apertura al otro y la historia mediterránea / José Enrique Ruiz-Domènec.
 EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del

Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 4 (2003), p. 20-24
BETNO PP 0097

212 Sales Salvador, Dora

La etnoliteratura de José María Arguedas : migración indígena y babelización de la ciudad en "El zorro de arriba y el zorro de abajo"
EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.
ISSN 0034-7981
N. 60 -1- (2005), p. 141-164
BETNO PP 0012

213 Sales, Dora

Reflexiones en torno a la supervivencia transcultural : leer el mundo bajo nuestros pies / Dora Sales.
EN: Debats / Institució Alfons el Magnànim. - València : Institució Alfons el Magnànim, Diputació, 1982-.
ISSN 0212-0585.
N. 75 (2001), p. 115-126
BETNO PP 0001

214 Sánchez Molina, Raúl

Homo infantil : asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial / Raúl Sánchez Molina.
EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.
ISSN 0034-7981
T. 57 (Cuaderno 2º) (2002), p. 105-120
BETNO PP 0012

215 Sánchez Molina, Raúl

Cuando los hijos se quedan en El Salvador : familias transnacionales y reunificación familiar de inmigrantes salvadoreños en Washington, D. C. / Raúl Sánchez Molina.
EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-.
ISSN 0034-7981
T. 59 (cuaderno 2º) (2004), p. 257-276
BETNO PP 0012

216 Sánchez, Mariano

La educación en la sociedad multicultural / Mariano Sánchez y María Jesús Ordóñez.
EN: Papers : Trabajos de Sociología / Publicados por la Universidad Autónoma de Barcelona. - Barcelona : Barral Editores, 1973-.
ISSN 0210-2862
N. 53 (1997), p. 139-148
BETNO PP 0014

217 Sanchiz Ochoa, Pilar

Cambio cultural dirigido en el siglo XVI : el oidor Tomás López y su "planificación" de cambio para los indios de Guatemala / Pilar Sanchiz Ochoa.
EN: Ethnica : Revista de Antropología / Centro de Etnología Peninsular del CSIC, director Claudio Esteva Fabregat. - Barcelona : Centro de Etnología Peninsular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1984.
ISSN 0210-5608
N. 12 (1976), p. 127-148
BETNO PP 0015

218 Schoeffthaler, Traugott

Del diálogo a la hospitalidad y la cooperación. Programas y objetivos de la Fundación Euromediterránea Anna Lindh para el Diálogo entre Culturas / Traugott Schoeffthaler.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 6 (2006), p. 99-104
BETNO PP 0097

219 Scubla, Lucien

L'impératif sacrificiel et ses masques / Lucien Scubla.
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
N. 156 (2000), p. 241-246
BETNO PP 0106

220 Serra, Artur

La recerca en enginyeria cultural : transculturació d'un antropòleg dins Internet / Artur Serra.
EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-.
ISSN 1132-6581
N. 14 (1999), p. 90-97
BETNO PP 0278

- 221 **Silverman, Carol**
Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context / Carol Silverman.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 101, N. 401 (1988), p. 261-275
BETNO PP 0176
- 222 **Sivan, Emmanuel**
La metàfora de las Cruzadas / Emmanuel Sivan.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 6 (2006), p. 39-42
BETNO PP 0097
- 223 **Spitzer, Nicholas R.**
Monde creole : the cultural world of french Louisiana creoles and the creolization of world cultures / Nicholas R. Spitzer.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 116, N. 459 (2003), p. 57-72
BETNO PP 0176
- 224 **Stoczkowski, Wiktor**
La pensée de l'exclusion et la pensée de la différence : quelle cause pour quel effet ? / Wiktor Stoczkowski.
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
N. 150 (1999), p. 41-58
BETNO PP 0106
- 225 **Stross, Brian**
The hybrid metaphor from biology to culture / Brian Stross.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 112, N. 445 (1999), p. 254-267
BETNO PP 0176
- 226 **Szwed, John F.**
Metaphors of incommensurability / John F. Szwed.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 116, N. 459 (2003), p. 9-18
BETNO PP 0176
- 227 **Terray, Emmanuel**
Le mariage de la science et du crime / Emmanuel Terray
EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-.
ISSN 0439-4216
V. 36, N. 139 (1996), p. 137-143
BETNO PP 0106
- 228 **Tlili, Ridha**
La interculturalidad en el Magreb. A la sombra de la geopolítica / Ridha Tlili.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 79-88
BETNO PP 0097
- 229 **Torres Pérez, Francisco**
Els immigrants a la ciutat de València : la inserció urbana dels nous veïns / Francisco Torres Pérez.
La dinàmica immigratòria : perspectives sociogeogràfiques
EN: Cuadernos de Geografía [Etno] / Universidad, Facultad de Filosofía y Letras. - Valencia : Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, 1964-.
ISSN 0210-086X
N. 72 (2002), p. 259-287
BETNO PP 0008
- 230 **Touraine, Alain**
El fin de la cultura instrumental / Alain Touraine.
EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-.
ISSN 1577-9297
N. 1 (2000), p. 17-23
BETNO PP 0097
- 231 **Turgeon, Laurier**
"Eat the world" : postcolonial encounters in Quebec city's ethnic restaurants / Laurier Turgeon , Madeleine Pastinelli.
EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-.
ISSN 0021-8715
V. 115, N. 456 (2002), p. 247-268
BETNO PP 0176

- 232 Ullán de la Rosa, F. Javier**
 El papel de la dimensión simbólico-estética en los actuales procesos de reconstrucción identitaria frente a la globalización cultural / F. Javier Ullán de la Rosa.
 EN: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares / Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC. - Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1945]-. ISSN 0034-7981
 T. 56 (Cuaderno 2º) (2001), p. 167-183
 BETNO PP 0012
- 233 Valero Escandell, José Ramón**
 Hacia una escuela multicultural la presencia creciente de inmigrantes en el sistema educativo español / José Ramón Valero Escandell.
 La dinámica inmigratoria : perspectivas sociogeográficas
 EN: Cuadernos de Geografía [Etno] / Universidad, Facultad de Filosofía y Letras. - Valencia : Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, 1964-. ISSN 0210-086X
 N. 72 (2002), p. 157-172
 BETNO PP 0008
- 234 Vaner, Semih**
 Le poids de l'imaginaire turco-ottoman : le cas de la Turquie lors du dernier mondial de football / Semih Vaner.
 EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-. ISSN 1577-9297
 N. 4 (2003), p. 117-123
 BETNO PP 0097
- 235 Ventura i Oller, Montserrat**
 Etnicitat i racisme / Montserrat Ventura i Oller.
 EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-. ISSN 1132-6581
 N. 5 (1994), p. 116-133
 BETNO PP 0278
- 236 Vidal, Claudine**
 Le génocide des Rwandais tutsi / Claudine Vidal.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-. ISSN 0439-4216
 N. 145 (1998), p. 229-237
 BETNO PP 0106
- 237 Vidal, Claudine**
 Rwanda, 1994 : l'imaginaire traditionnel perverti par le génocide / Claudine Vidal.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-. ISSN 0439-4216
 N.163 (2002), p. 205-216
 BETNO PP 0106
- 238 Vidal-Naquet, Pierre**
 L'interculturalité Europe-Méditerranée. Tassadit Yacine interviewe Pierre Vidal-Naquet / Pierre Vidal-Naquet.
 EN: Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo / Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. - Barcelona : Icaria, 2000-. ISSN 1577-9297
 N. 4 (2003), p. 81-92
 BETNO PP 0097
- 239 Vila, Pablo**
 El debat sobre la multiculturalitat als Estat Units : el cas dels border studies-border theory / Pablo Vila.
 EN: Revista d'Etnologia de Catalunya / Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. - Barcelona : Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1992-. ISSN 1132-6581
 N. 15 (1999), p. 58-71
 BETNO PP 0278
- 240 Wachtel, Nathan**
 Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales / Nathan Wachtel.
 EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co, 1961-. ISSN 0439-4216
 V. 32/2-4, N. 122-124 (1992), p. 39-52
 BETNO PP 0106
- 241 White, Shane**
 A Question of Style : Blacks in and around New York City in the late 18th Century / Shane White.
 EN: The Journal of American Folklore / American Folk-lore Society. Boston and New York : American Folk-lore Society, 1888-. ISSN 0021-8715
 V. 102, N. 403 (1989), p. 23-44
 BETNO PP 0176
- 242 Whitehead, Neil L.**
 Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guayana, 1500-1900 / Neil L. Whitehead.

EN: L'Homme : Revue Française d'Anthropologie / École
Pratique des Hautes Études. - Paris : Éditions Mouton & Co,
1961-.

ISSN 0439-4216

V. 33/2-4, N. 126-128 (1993) p. 285-305

BETNO PP 0106

AUTORES

REGISTRO

Adam, Michel	110	Dunn, L.C.	31
Alberro, Solange	111	Duvernay-Bolens, Jacqueline	137
Ali, Wijdan	112	Esteva Fabregat, Claudio	138, 139, 140
Almárcegui, Patricia	113	Fabre, Daniel	142
Alund, Aleksandra	114	Fauvelle-Aymar, François-Xavier	143
Amselle, Jean-Loup	115	Fernández Juárez, Gerardo	144
Arguedas, José María	4	Fernández-Martorell, Mercedes	145
Assayag, Jackie	117	Ferrarotti, Franco	146
Attar, Nadia	118	Focher, Juan (O.F.M.)	33
Augé, Marc	5	Fons, Virginia	147
Balta, Paul	119	Forno, Mario	34
Bastide, Roger	7	Fossas, Enric	148
Baumann, Gerd	8	Foster, George M.	35
Benedict, Ruth	9	Fournier, Dominique	149
Berghe, Pierre L. van den	10	Frank, Ana	36
Bettelheim, Bruno	11	Friede, Juan	37
Bitterli, Urs	12	Friedman, Jonathan	150
Bloom, Leonard	13	Gallissot, René	38
Bono, Salvatore	120	García Canclini, Néstor	151
Bravo Ahuja, Gloria	14	Gaudet, Marcia	152
Brisset Martín, Demetrio E.	121	Geertz, Clifford	39
Bromlei, Yu.	15	Gillborn, David	41
Buxó Rey, M ^a Jesús	122	Gillespie, Richard	153
Cabello Hidalgo, Joaquina	123	Gliozzi, Giuliano	42
Calvo Buezas, Tomás	16	Gómez García, Pedro	154
Cárdenas Ruiz, Ana	124	Gómez Gil Aizpurua, Carlos	155
Castles, Stephen	17	González Alcantud, José Antonio	156
Catriquir, Desiderio	125	González Echevarría, Aurora	43, 157
Checa Olmos, Juan Carlos	126	González Hernández, Cristina	158
Childe, V. Gordon	18	Goody, Jack	44
Chivallon, Christine	127	Gordon, Edmund T.	159
Clastres, Pierre	128	Graff, Harvey J.	45
Clemente, Pietro	129	Greenhill, Pauline	160
Comas, Juan	19	Greenwood, Davydd J.	161
Conte, Édouard	130	Greilsammer, Ilan	162
Contreras, Jesús	131	Gruzinski, Serge	46
Daniel, Jean	132	Hale, Charles R.	163
Delacampagne, Christian	27	Hamer, Lynne	164
Delègue, Robert	133	Hannerz, Ulf	48
Díaz-Mas, Paloma	134	Haring, Lee	165
Dorst, John D.	135	Heath, Dwight B.	166
Dreyfus, Simone	136	Hernnton, Calvin G.	50
Dumont, Louis	30	Höffe, Otfried	53
		Hovens, Pieter	167
		Ivancic, Tamara	168
		Jabardo Velasco, Mercedes	169
		Jamard, Jean-Luc	170
		Jameson, Fredric	58
		Jiménez de Madariaga, Celeste	171
		Johansen, Bruce	59
		Jordán, José Antonio	60
		Jordan, Rosan Augusta	172
		Jucquois, Guy	63
		Juliano, Dolores	64

Kadt, Emanuel de	65	Pascual i Saüc, Jordi	205
Kapchan, Deborah A.....	173	Pétonnet, Colette.....	206
Kepel, Gilles.....	174	Pont Vidal, Josep.....	207
Kerr, Audrey Elisa.....	175	Pujadas i Muñoz, Joan J.....	208
Khader, Bichara.....	176	Rodríguez-Ponga, Rafael.....	209
Kuper, Adam J.....	66	Rogers, Susan Carol.....	210
Kymlicka, Will.....	177	Roosens, Eugeen E.....	98
Labarre, Matthieu de.....	178	Ruiz-Domènech, José Enrique.....	211
Lacomba Bázquez, Josep.....	67	Salazar, Philippe-Joseph.....	99
Lacomba Vázquez, Joan.....	68	Sales Salvador, Dora.....	212, 213
Laluzeta Fox, Carles.....	69	San Román, Teresa.....	100
Lamuela, Xavier.....	70	Sánchez Molina, Raúl.....	214, 215
Lau, Kimberly J.....	179	Sánchez, Mariano.....	216
Leiris, Michel.....	72	Sanchiz Ochoa, Pilar.....	217
León-Portilla, Miguel.....	73	Santos, Boaventura de Sousa.....	101
Lizot, Jacques.....	180	Sartori, Giovanni.....	102
Llevot i Calvet, Núria.....	181	Schoefthaler, Traugott.....	218
Lucas, Javier de.....	182	Scubla, Lucien.....	219
Maalouf, Amin.....	183	Serra, Artur.....	220
Maila, Joseph.....	184, 185, 186	Silverman, Carol.....	221
Mandianes Castro, Manuel.....	187	Sivan, Emmanuel.....	222
Maraini, Fosco.....	188	Spitzer, Nicholas R.....	223
Martí, Josep.....	189	Stoczkowski, Wiktor.....	224
Martín Corrales, Eloy.....	75	Stross, Brian.....	225
Martínez Veiga, Ubaldo.....	190	Szwed, John F.....	226
Mason, Philip.....	76	Terray, Emmanuel.....	227
Mead, Margaret.....	77	Tlili, Ridha.....	228
Menages Menages, Àngela-Rosa.....	191	Torres Pérez, Francisco.....	229
Menéndez, Eduardo L.....	78	Touraine, Alain.....	230
Merino, María Asunción.....	192	Turgeon, Laurier.....	231
Meyran, Régis.....	193, 194	Ullán de la Rosa, F. Javier.....	232
Mignolo, Walter D.....	195	Valenzuela Arce, José Manuel.....	105
Mills, Nicolaus.....	196	Valero Escandell, José Ramón.....	233
Molet, Louis.....	197	Vaner, Semih.....	234
Molinié-Fioravanti, Antoinette.....	198	Varine, Hugues de.....	106
Murdock, George Peter.....	84	Ventura i Oller, Montserrat.....	235
Nash, Gary B.....	85	Vidal, Claudine.....	236, 237
Noret, Joël.....	199	Vidal-Naquet, Pierre.....	238
Olivé, León.....	87	Vila, Pablo.....	239
Olmo Pintado, Margarita del.....	200, 201, 202	Wachtel, Nathan.....	240
Ortiz, Fernando.....	88, 89, 90	Wallerstein, Immanuel.....	108
Özdemir, Cem.....	203	White, Shane.....	241
Paradela Alonso, Nieves.....	91	Whitehead, Neil L.....	242
Paredes, J. Anthony.....	204	Zapata-Barrero, Ricard.....	109

Normes per a la presentació d'originals

1. Els originals s'hauran d'enviar a la següente adreça: Revista Valenciana d'Etnologia, Consell de Redacció, Museu Valencià d'Etnologia, C/Corona 36, 46003, València. L'enviament es farà en suport informàtic amb la redacció original, escrita amb el tipus de lletra Times New Roman del cos 12; a més, s'haurà d'indicar el processador de textos i el sistema utilitzats (preferentment Word o compatible). També se n'haurà d'adjuntar una còpia en paper (A-4) per una sola cara, amb un interlineat senzill, amb marges suficients, sense sagnies ni tabulacions i amb numeració a les pàgines.
2. Tots els articles hauran d'estar encapçalats pel títol, autor o autors i l'adreça o les adreces postals i/o electròniques completes, que hi hauran de figurar a manera de nota al peu de la pàgina. Els treballs hauran d'incloure un resum en la llengua de l'article i en anglès. Necessàriament aquest resum no superarà els 425 caràcters amb espais. Així mateix, haurà d'incloure's un glossari amb un màxim de cinc paraules clau.
3. Les notes numerades a peu de pàgina es podran utilitzar per a explicar o ampliar alguna qüestió. També podran ser utilitzades per citar la procedència de material d'arxiu, però no per referenciar la bibliografia citada al text.
4. Per a les referències bibliogràfiques incloses en el text, s'haurà d'utilitzar la citació entre parèntesis de l'autor en minúscula, any de publicació i pàgines de referència, si és procedent.

Exemples: (Almela, 1960: 32-38)

(Àlvarez i al., 1992: 40; Cebrián, 1994; Gregori, 1985).

Cas de que es faça una cita de cita, caldrà seguir la següent normativa:

Exemples: (Almela, 1960.: 32-38, en García, 1980: 35)

De la bibliografia citada en el text se'n farà una llista alfabètica al final de l'article, en la qual figurarà el nom dels autors, seguit de l'any de publicació entre parèntesis i les dades d'aquesta, tal com apareix en els exemples adjunts. Les referències d'un mateix autor es col·locaran cronològicament de menor a major i en totes aquestes se citarà l'autor. En el cas dels articles de revista, les pàgines que el comprenen han d'apareixer al final de la referència. Cas de que el treball tinga editors, aquesta circumstància és farà constar. Si un autor té publicats més d'un treball en un mateix any,

aquest s'ordenaran de menor a major i s'acompanyaran d'una lletra en ordre alfabètic. Cas de que es cite un llibre sense autor aquest figurarà a la bibliografia ordenat per la primera paraula del títol.

Exemples: Llibre:

ALMELA, F. (1960): *La vivienda rural valenciana*, Valencia, 91 p..

BAR-YOSEF, O Y KHAZANOV (eds) *Pastoralism in the Levant* (Archaeological Materials in Anthropological perspective). New York.

Articles:

ACOVITSIÒTI-HAMEAU, A. (1985): Les glacières de Provence, *Archeologia*, 206, 60-71.

ÀLVAREZ, I., TORREGROSA, S. (1983): Els pous de neu de la muntanya, *El Teix*, Alacant, 1, sense paginar.

5. El text s'ha de presentar sense subratllats o altres marques al text.
6. Les figures hauran de ser originals a tinta o amb impressió de qualitat làser. Les taules i els quadres poden figurar amb una numeració independent de les figures. Les fotografies, contrastades i de qualitat, podran incloure's formant làmines. En tots els casos, aquestes il·lustracions, etc., s'hauran de presentar numerades al dors amb números aràbics correlatius. El text dels peus corresponents a cada figura, taula, quadre o làmina s'haurà de redactar en suport informàtic (a continuació de la bibliografia del treball) i s'adjuntarà imprès en un full a part. Per al muntatge d'originals amb la grandària de pàgina, es tindrà en compte la proporció de la caixa de la revista: 23,5 cm x 16,8 cm.
7. Tant per a les figures, com per als quadres, taules i fotografies, se n'haurà d'especificar la situació dins del text. Les figures es citaran en el text entre parèntesis seguint l'exemple: (fig. 1). (fig. 2,1). (fig. 4-6). Les làmines s'hauran de citar en el text entre parèntesis i seguint l'exemple: (lám. 1). (lám. 6-8).
8. Els treballs originals s'hauran d'enviar al Museu València d'Etnologia abans de la data fixada pels editors. La Direcció de la Revista, atenent a l'avaluació del Consell de Redacció, respondrà en el termini d'un mes a l'admissió o el rebuig del treball. Els originals, publicats o no, seran tornats als autors.

Normas para la presentación de originales

1. Los originales se enviarán al del Museu Valencià d'Etnologia a la siguiente dirección: Revista Valenciana d'Etnologia, Consell de Redacció, Museu Valencià d'Etnologia, C/Corona 36, 46003, Valencia. El envío se hará en soporte informático con la redacción original, tipo de letra Times New Roman cuerpo 12, indicando el procesador y el sistema utilizados (preferentemente word o compatible). Se acompañará copia en papel (A-4) por una sola cara, interlineado sencillo, con márgenes suficientes, sin sangrías ni tabulaciones y con numeración en las páginas.

2. Todos los artículos estarán encabezados por el título, autor o autores y la dirección o las direcciones postales y/o electrónicas completas, que figurarán a modo de nota al pie de la página. Los trabajos incluirán un resumen en la lengua del artículo y en inglés. Necesariamente, este resumen no superará los 425 caracteres con espacios. Así mismo, deberá incluirse un glosario con un máximo de cinco palabras clave.

3. Las notas numeradas se podrán utilizar para explicar o ampliar alguna cuestión. También podrán ser utilizadas para citar la procedencia de material de archivo, pero no para referenciar la bibliografía citada en el texto.

4. Para las referencias bibliográficas incluidas en el texto, se utilizará la citación entre paréntesis del autor en minúscula, año de publicación y páginas de referencia, si procede.

Ejemplos:

(Almela, 1960: 32-38)

(Álvarez y al., 1992: 40; Cebrián, 1994; Gregori, 1985).

En el caso que se realice una cita de cita, se seguirá la siguiente normativa:

Ejemplo: (Almela, 1960,: 32-38, en García, 1980: 35)

De la bibliografía citada en el texto se hará una relación alfabética al final del trabajo, en la cual figurará en mayúscula el nombre de los autores, seguido del año de publicación entre paréntesis y de los datos de la misma, tal como aparece en los ejemplos adjuntos. Las referencias de un mismo autor se colocarán cronológicamente de menor a mayor citando, en todas ellas, al autor. En el caso de los artículos de revista, las páginas que comprenden el mismo deben aparecer al final de la referencia. En el caso de que el trabajo tenga editores estos se harán constar. En el caso de que un autor tenga publicados más de un

trabajo en un mismo año, estos se ordenarán de menor a mayor y se acompañarán de una letra en orden alfabético. En el caso de que se cite un libro sin autor, este figurará en la bibliografía ordenado por la primera palabra del título.

Ejemplos: Libro:

ALMELA, F. (1960): *La vivienda rural valenciana*, Valencia, 91 p..

BAR-YOSEF, O Y KHAZANOV (eds) *Pastoralism in the Levant* (Archaeological Materials in Anthropological perspective). New York.

Artículos:

ACOVITSIÓTI-HAMEAU, A. (1985): Les glacières de Provence, *Archeologia*, 206, 60-71.

ÁLVAREZ, I., TORREGROSA, S. (1983): Els pous de neu de la muntanya, *El Teix*, Alacant, 1, sin paginar.

5. El texto se ha de presentar sin subrayados ni otras marcas de texto.

6. Las figuras serán originales a tinta o con impresión de calidad láser. Las tablas y cuadros pueden figurar con una numeración independiente de las figuras. Las fotografías, contrastadas y de calidad, podrán incluirse formando láminas. En todos los casos, estas ilustraciones, etc., se presentarán numeradas al dorso correlativamente con números arábigos. El texto de los pies correspondientes a cada figura, tabla, cuadro o lámina se redactará en soporte informático (a continuación de la Bibliografía del trabajo) y se adjuntará impreso en hoja aparte. Para el montaje de originales a tamaño de página, se tendrá en cuenta la proporción de la caja de la revista: 23,5 cm x 16,8 cm.

7. Tanto para las figuras, como para los cuadros, tablas y fotografías se especificará su situación dentro del texto. Las figuras se citarán en el texto entre paréntesis y siguiendo el ejemplo: (fig. 1). (fig. 2,1). (fig. 4-6). Las láminas se citan en el texto entre paréntesis y siguiendo el ejemplo: (lám. 1). (lám. 6-8).

8. Los trabajos originales se remitirán al Museu Valencià d'Etnologia antes de la fecha fijada por los editores. La Dirección de la Revista, atendiendo a la evaluación del Consejo de Redacción, responderá, en el término de un mes, la admisión o el rechazo del trabajo. Los originales, publicados o no, serán devueltos a los autores.

ISSN 1885-1533



9 771885 153006

