

El tiempo de las identidades híbridas

Juan Agudo Torrico

Dpto. de Antropología Social, U. de Sevilla

El tiempo cronológico no es sino el soporte matemático de los tiempos sociales, culturales, en los que desarrollamos nuestra vida individual y colectiva. Sin embargo, estos tiempos sociales no son uniformes, sino que estarán marcados por referentes simbólicos discontinuos que son los que en realidad pautan nuestra percepción de los ciclos anuales o periodos históricos. Unos referentes calendáricos que no sólo tendrán esta finalidad de marcar el ritmo del paso del tiempo, sino que también se convierten en referentes identitarios de los colectivos que los adoptan. De ahí también la diversidad de interpretaciones de estos tiempos en consonancia con la diversidad de culturas que pueblan la historia y el presente de la humanidad.

En la construcción de esta percepción del tiempo, y en su plasmación en los calendarios precisos en los que se manifiesta, ha influido por igual la permanencia de viejas interpretaciones del pasado (historia) como los modos de vida del presente (tradiciones y modelos socioeconómicos dominantes).

The time of hybrid identities

Chronological time is nothing but a mathematical support of social-cultural time, in which we develop our individual and collective life. However, these social times are not uniform, but marked by symbolic, discontinuous references that pattern actually our perception of historical periods or annual cycles. Calendar concerning, which not only have the purpose of setting the rhythm of time, but also turn into standards of identity for the groups that take them. So are the diversity of comprehensions of these times, in relation with the diverse cultures that populate the history and present of mankind.

Building this perception of time, and its manifestation in the concise timetables in which it manifests itself, influence both the permanence of the same old senses of the past (history) and present ways of life (dominant traditions and socio-economic models).

Por híbrido, según el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, se entiende aquello que es producto de elementos de distinta naturaleza. Dicho así no podría ser aplicado al concepto de tiempo en su acepción newtoniana, interpretado como constante precisa acorde con las reglas de la física. Sin embargo, sí existe un notable acuerdo entre quienes se han aproximado al estudio del tiempo como construcción social en su condición, tal y como lo percibimos en nuestro entorno social, de que constituye una compleja interpretación cultural en la que sí tendría cabida esta acepción de "tiempos híbridos".

En estos análisis siempre se reseña la diferencia entre nuestra percepción, vivencia, de "los tiempos" individuales, personales, en relación con la organización y percepción de los tiempos sociales en los que se inserta, caracterizados por una aparente secuencia de idénticos ciclos temporales inalterables. El ritmo de nuestra vida cotidiana o de nuestra biografía personal no es uniforme, aunque esté inserto en unas secuencias temporales uniformes (horarios laborales, organización diaria o semanal de nuestras actividades, etc.). Es bien sabido y continuamente referenciado que nuestra percepción del tiempo personal dependerá de "cómo lo vivamos", del nivel de satisfacción que obtengamos de la actividad que desarrollemos, o de la implicación actitudinal que tengamos en ella (concentración, esfuerzo). De estas variables dependerá que el tiempo se nos haga "largo" o "corto".

Asimismo, otra de las características de esta percepción e interpretación de nuestros tiempos y acciones personales es la dificultad para prefiar con exactitud las duraciones e incluso los momentos en los que se producen estos acontecimientos de nuestro acontecer cotidiano en las secuencias cronométricas de los días. Y lo mismo podríamos decir de nuestras vivencias

biográficas. El modo en que rememoramos estas vivencias, en el día presente y en el pasado de nuestra memoria, no se atendrá a una cronometría precisa, a una secuencia ordenada, sino que dependerá de la significación emotiva (buena o mala) con la que la asociamos, o en relación con otras variables que motiven su rememoración (actividades laborales o sociales). Secuencias y acontecimientos se amalgaman y terminamos por referirnos a ellos, salvo que contemos con algún "documento" que fije su fecha precisa con las frases de que aquello aconteció "por el año...", "en el verano del año...", o sencillamente cuando éramos jóvenes, vivíamos en un determinado lugar, etc.

Sin embargo, incluso para referirnos a estas vivencias personales tenemos que recurrir a la construcción y ordenación cultural de los tiempos (calendarios cíclicos, denominación de las secuencias temporales preestablecidas, enumeración secuencial de los años) en los que se insertan. Dificilmente podríamos celebrar o recordar las fechas en las que tuvieron lugar acontecimientos o ritos de paso trascendentales en nuestra vida o la de nuestros familiares (nacimientos, bodas, fallecimientos) si no contáramos con calendarios y aceptáramos como hecho social, olvidadas ya las arbitrarias razones históricas que les dieron origen, su convencional organización secuencial de días, semanas, meses y años. Ciclos regulares que tratamos de vincular con un orden "natural" (astronómico), pero que fragmentaremos, a su vez, en otros tiempos de desigual distribución pero de un mayor significado simbólico, con frecuencia pautados por rituales y festejos que reseñan su valoración colectiva.

De este modo, mientras que los tiempos matemáticos, astronómicos, que marcan el calendario ordinario tienen por función medir, y cuantificar, este tiempo en razón de su uso social en el transcurrir de la vida cotidiana (tiempos de trabajo y de descanso), las otras fechas críticas (HUBERT, 1992)¹, simbólicas, rompen esta monotonía: marcan el ritmo de la colectividad², son elegidas como referentes que, con diferentes funcionalidades o significados, van a ser esperadas cada año.

Así pues, cuando hablamos de tiempo siempre nos estamos refiriendo a su construcción cultural, lo que es tanto como decir a un proceso en continua trans-

formación y de notable diversidad tanto a lo largo de la historia como entre los pueblos del presente: cada cultura construye su propia percepción del tiempo.

En este contexto sí podemos hablar de un tiempo híbrido, teniendo en cuenta además que ni aún en el seno de una misma cultura el tiempo es percibido y vivido de forma homogénea, sino que se matizará, en las vivencias y modos de expresión, en función de los diferentes grupos sociales que la articulan. Ateniéndonos sólo a sus estructuras más formales, institucionales, pensemos en el caso de España, en cómo cada autonomía ha perfilado sus calendarios simbólicos, en la organización y valoración que se da a las fechas de fiestas y celebraciones colectivas que pautan los ciclos anuales. Y otro tanto podríamos decir de las peculiaridades que podemos encontrar en ámbitos locales: no en todas las localidades se eligen las mismas fechas de celebraciones ni éstas se viven del mismo modo en duración, organización de los tiempos festivos, etc.

Es pues a estos tiempos culturales³ a los que nos vamos a referir. Tomando como ejemplo a algunas de las de nuestro propio entorno y tradición histórica, podemos observar que esta percepción cultural del tiempo se ha instrumentalizado como un fuerte referente identitario. Pese a haber compartido una misma tradición cultural y convivido en unas mismas áreas culturales, judíos, cristianos y musulmanes han desarrollado una concepción de tiempo sustancialmente distinta. En razón de sus diferencias culturales, fundamentadas básicamente en la divergencia en sus creencias y prácticas religiosas, el tiempo se ha erigido en un referente simbólico, diferenciador, fundamental por su capacidad para manifestar estas diferencias: no sólo en la regulación de los ciclos de actividades cotidianas (distribución de los tiempos litúrgicos y de descanso y trabajo a lo largo del día y semana) sino, fundamentalmente, en la distribución de los ciclos rituales y fechas que marcan el ritmo de sus vidas como colectividades⁴; e incluso a la hora de establecer las fechas simbólicas iniciales que darían origen a las tradiciones culturales de las que son depositarios.

La larga tradición histórica del calendario hebreo queda reflejada en la complejidad de los rituales que jalonan su ciclo anual. Pero también en la justificación de sus



Marruecos. 2009. Regalos que ya son pasado



Cerro del Andévalo. Tiempos patrimonializados



Sevilla. 2011. Pasados que se recrean idealizados en el presente



Vejer de la Frontera. Hechos y tiempos del pasado seleccionados para reafirmar identidades colectivas del presente. Fotos: Juan Agudo Torrico

comienzos: a lo largo de la historia se adoptó como fecha inicial el éxodo de Egipto o la segunda destrucción del Templo de Jerusalén, hasta establecerse finalmente la fecha imaginaria del Génesis del mundo y que, según se deduce de la Biblia, habría ocurrido 3761 años antes del comienzo de la era cristiana. E igualmente se particulariza en el complejo cómputo de los ciclos anuales, que se distribuyen, siguiendo los ciclos lunares, en doce meses; si bien, para acompasar el desfase astronómico que se irá produciendo entre las secuencias cronométricas y estacionales, se añade un mes trece (duplicando el mes de Adar) cada siete años, en ciclos de diecinueve. Y aún se diferenciará⁵ respecto a las otras dos grandes religiones monoteístas en la elección del sabbath (sábado) como día sagrado destinado al culto.

Por su parte, la edad musulmana da comienzo con el acontecimiento de la hégira, ocurrido en el año equivalente al 622 de calendario gregoriano cristiano. Al mismo tiempo, pese a emanar en la distribución de los ciclos de tiempo más cortos de semanas y meses de los calendarios judío y cristiano, va a establecer marcadas diferencias (identitarias) respecto a los mismos: calendario anual basado en los ciclos lunares con once días menos que el gregoriano; establecimiento como día de descanso semanal, y de especial dedicación al culto religioso, el viernes; o la centralidad en su calendario ritual del mes del Ramadán.

Para culminar este breve recorrido sobre nuestro entorno más próximo, baste recordar que esta diversidad no sólo se produce en relación con culturas algunos de cuyos patrones de referencia son sustancialmente diferentes a los nuestros (creencias y prácticas religiosas), sino que también se producen en contextos que podríamos llamar de similitud cultural. Es lo que ocurre con los calendarios de las iglesias ortodoxas europeas que aún celebran sus actos litúrgicos acorde con el antiguo calendario juliano (46. a. de C.). Si bien aún en los países en los que esta iglesia ortodoxa es predominante, el calendario gregoriano (1582 d. de C.) se ha terminado por imponer como el oficial para la organización de la vida cotidiana y administración pública. Una práctica que se está imponiendo a nivel mundial, al adoptarse como patrón de referencia el calendario gregoriano, por razones a las que después nos referiremos.

En otro orden de cosas, son igualmente numerosos los datos que nos dan fe del valor que se ha asignado, y asigna, a la interpretación e instrumentalización de los calendarios y modos de computar los comienzos y finales de las eras históricas como medio de reafirmación de unas determinadas identificaciones colectivas. De hecho esta valoración subyace, como hemos indicado, en la propia conformación de las cronometrías y organización de los calendarios: mitos religiosos, hechos transcendentales en el acontecer de la historia, e incluso en el pasado fueron muchas las culturas que reiniciaban las eras con la entronización de cada nuevo rey. Un buen ejemplo del uso simbólico que se ha dado a la medición del tiempo a partir de su instrumentalización política, lo encontramos en la Revolución francesa y el intento de instaurar un nuevo calendario republicano (ZERUBAVEL, 1992)⁶ basado en la "razón" pero también en las ideas nacionalistas que diferenciarían a los franceses de otros pueblos, o en intento similar promovido por la Unión Soviética en 1917. Los "nuevos tiempos" debían estar reseñados por nuevos calendarios.

EL TIEMPO DE LA HISTORIA

Se dice que no existe presente sino sólo pasado, en la medida que el momento que vivimos se transforma en pasado al tiempo que lo hacemos. Y el concepto de futuro constituye tal vez el mejor ejemplo de lo que es esta construcción cultural del tiempo, en tanto que nos atrevemos a plantear una proyección de continuidad sobre una realidad inexistente. Sin embargo, pasado y futuro fundamentan, sustentan, la realidad recreada de cómo somos o creemos que somos. De hecho, a decir verdad, es sobre el pasado vivido en el que recreamos y fundamentamos nuestras identidades individuales y colectivas.

Pero estos pasados, siendo realidades sustantivas (han ocurrido), no son, sin embargo, recreados como realidades objetivas. Nuestra memoria no rehace una secuencia amorfa de acontecimientos, sino que selecciona entre lo acontecido en función del uso que queramos hacer de este pasado memorizado. La cronología y eventos precisos de los que nos acordamos serían los datos o reseñas que demuestran la existen-

cia de dicho pasado, pero en sí mismos dicen poco más que eso: que existieron. Su valoración dependerá de la interpretación que hagamos de ellos (de lo que ocurrió, pero también de las valoraciones más imprecisas del porqué ocurrieron y que consecuencias desencadenaron) en los contextos precisos en los que tuvieron lugar y, sobre todo, de las razones y finalidades por las que nos interesa o deseamos recordarlos⁷. Es más, este pasado, en continua creación y recreación, fundamenta igualmente nuestro hipotético futuro. Si lo que somos es el resultado de "cómo nos ha ido la vida", nuestra pretensión para el futuro no sería sino el deseo de ratificar o transformar estas experiencias. Todo lo dicho vale para nuestras experiencias individuales, para la evolución de nuestra biografía, pero también para justificar nuestra condición como colectivo social: el pasado fundamenta nuestro modo de ser (cultura) y nuestra proyección de futuro no sería sino el resultado de ese sentimiento ambiguo de continuidad y transformación ("progreso") que ha caracterizado la evolución de la humanidad.

En este proceso de cambio, el presente no es sino el permanente imperceptible momento de encuentro entre pasado y futuro. Tratar de hacer coincidir nuestras perspectivas programadas desde el pasado vivido con el futuro por llegar representa el esfuerzo de la realidad cotidiana: desde el entorno doméstico a los demás contextos sociales en los que nos desenvolvemos; así como en respuesta a las expectativas ideacionales de nuestra conducta. Conseguirlo no es siempre fácil, y los resultados de estos intentos no siempre responderán a las expectativas iniciales. Conseguir los resultados previstos en el pleno sentido de la palabra, no sólo en el cronométrico (llegar o hacer las labores previstas en las citas precisas) sino en el ideacional (expectativas generadas a partir del desarrollo de las actividades programadas), no siempre es posible; de hecho la imprevisibilidad o variabilidad de las consecuencias de nuestros actos ha y sigue determinando nuestra historia y construcciones culturales.

En este sentido denominamos historia al estudio y análisis (más bien interpretación) de nuestro pasado. Pero con un matiz significativo en cuanto a quién/quienes conforman esta historia. Como concepto es aplicado a la interpretación de unos acontecimientos

colectivos en los que han jugado muy diferentes papeles de protagonismo/anonimato los sujetos sociales. Salvo que los usemos metafóricamente, al referirnos a los hechos individuales no hablamos de historias personales sino que empleamos el concepto específico de biografía (*bio* -vida- y *graphein* -escribir-); si bien no hay biografías colectivas, hay historias.

No es extraño que, si nos atenemos de nuevo al Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua⁸, el término biografía apenas si es descrito como "historia de la vida de una persona", mientras que la palabra historia da juego a una mayor diversidad de significados, entre los que quisiéramos reseñar dos de ellos: el primero (lo que da que pensar que es considerado el más común) "narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados", y el cuarto, "conjunto de los sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación". En ambas definiciones subyace una plena similitud con la interpretación del pasado como hecho colectivo (historia) con la conformación de las identidades personales (biografía). En la primera definición se nos habla de acontecimientos del pasado dignos de memoria, es decir, de selección ("dignos"), al igual que hacemos de nuestra memoria personal biografiada; mientras que en la segunda definición se nos dice que sería el conjunto de sucesos que han configurado a un pueblo o nación, es decir, su identidad; al igual que el conjunto de nuestro devenir ha configurado nuestra personalidad o identidad individual.

Así pues el pasado no se identifica y reproduce sin más, sino que en este proceso de recreación se produce una selección (interpretación) que en términos históricos es fundamental para justificar un nosotros con una idiosincrasia específica (identidad), justificada por este proceso de construcción continuada que llamamos historia.

De ahí que la historia precise de una continua reinterpretación de los paradigmas sociopolíticos⁹ en los que se ha desarrollado: protagonismo y significación de personajes y grupos sociales que han intervenido, acontecimientos históricos, modelos político-territoriales en los que se ha desarrollado. Y de ahí

también la permanente obsesión de los historiadores por enfatizar la objetividad de sus metodologías de investigación que hacen de la historia una disciplina científica; si bien terminan por concluir con frecuencia que una cosa son los datos históricos ("objetivos") y otra su interpretación (con frecuencia matizada ideológicamente).

Tal vez éste sea el valor simbólico predominante de la historia, su constante capacidad de revisar y reinterpretar el pasado. A fin de cuentas es lo mismo que ocurre con la propia cultura que se fundamenta "en" y surge de esta historia. Al igual que hoy se cuestiona que exista una única interpretación histórica ("verdadera") de este pasado, también se cuestiona que exista un único patrón de evolución cultural, y aún menos una jerarquía de valores, ejemplarizado como máxima expresión en un determinado modelo sociocultural. Tanto esta concepción de la historia como de la cultura, será revisada fundamentalmente desde la segunda mitad del s. XX, al ponerse en cuestión tanto los modelos político-culturalistas de los estados-nación (reconocimiento de la diversidad étnica en los mismos estados) como a nivel mundial¹⁰, cuando se pone fin al cuestionable predominio e imposición de las culturas occidentales como paradigmas civilizatorios que habían justificado la barbarie de los procesos colonizadores.

De hecho, el propio desarrollo de la historia tuvo mucho que ver en su implantación académica con la expansión del modelo político de los estados-nación surgidos desde fines del s. XVIII. Las identidades colectivas ya no derivaban o se imponían por la adscripción automática en condición de súbditos de un determinado reino, sino que han de reformularse a partir de la transformación de estos súbditos en ciudadanos. Ahora sí es preciso justificar y demostrar que existen identidades colectivas, nacionales, por encima y al margen de los gobernantes de turno. El tiempo-historia (pasado) se reinterpreta como proceso de conformación de estas identidades étnico-nacionales, que se manifiestan en los tiempos presentes en prácticas y modos de vida específicos (lenguas, costumbres, rituales, tradiciones, etc.) que justifican la reivindicación de un territorio propio y acotado (fronteras) en las que conviven las comunidades culturales que conforman

estos pueblos; y justifica el hacer político de los gobiernos y grupos dominantes de los nuevos estados como garantes de la continuidad de esta historia y preservación de esta cultura.

Cuestionar estas identidades (naciones) homogéneas es también cuestionar los modelos políticos que las sustentan; es cuestionar los procesos históricos que los fundamentan; es cuestionar la linealidad unívoca de estos tiempos histórico-culturales para enfatizar su pluralidad interpretativa, su condición de tiempos-culturales híbridos que dan fe de una identidad poliédrica.

EL TIEMPO DE LA TRADICIÓN

Tal y como acabamos de exponer, el tiempo de la historia conlleva una interpretación selectiva de nuestro pasado pero ¿quién realiza esta interpretación?, ¿por qué razones? A la segunda pregunta ya hemos respondido en parte al considerar la historia como soporte de unas precisas identidades político-culturales que justificarían los modelos del nosotros de cada tiempo histórico. Y en cuanto a la primera pregunta, en teoría es a los historiadores a quienes compete realizar esta tarea de desentrañar e interpretar este pasado, convertidos así en especialistas que nos informan no sólo de los acontecimientos que ocurrieron, sino que también nos recrean los modos de vida¹¹ de este pasado. Un tiempo-pasado que queda (o comienza a quedar) fuera de la memoria viva de la colectividad, por lo que le corresponde a ellos fijarlo y recrearlo como expresión, e incluso conformación, de la denominada memoria colectiva. Concepto este último no menos polémico dado que esta consciencia de nuestra memoria no es inmanente sin más al hecho colectivo¹² o la tradición histórico-cultural vivida. Por el contrario, va a ser una memoria que se recrea en función, como venimos diciendo, de unos determinados intereses y/o reivindicaciones políticas para fundamentar o modificar determinadas imágenes identitarias¹³ o interpretaciones de este pasado.

Pero hay otra memoria colectiva que sí forma parte de la memoria viva de cada colectivo, es la que se fundamenta en la denominada "tradición".

El concepto de tradición (tiempo tradicional) puede que no sea menos polémico y ambiguo que el de historia (tiempo histórico), pero existen sustanciales diferencias entre ambos, y no han sido tratados por igual. De hecho en la denominada sociología del tiempo (RAMOS TORRE, 1992) pocas veces aparece este concepto, aunque sí serán constantes las referencias a la historia, a las interpretaciones filosóficas de su evolución, y sociológicas de su organización.

Sólo cuando se analiza el papel jugado en la percepción y ordenación de este tiempo por los mitos sagrados con los que se relaciona, y el papel jugado por los rituales que los recrean y rememoran, se aproxima a esta percepción del tiempo tradicional; una interpretación que se ha hecho fundamentalmente desde la mirada antropológica y la valoración simbólica de su conformación.

Al contrario del tiempo de la historia que se puede recordar (imaginar) pero difícilmente recrear¹⁴, la tradición, los tiempos y prácticas con las que se asocia, se caracterizan por ser una memoria viva que se reactiva permanente o cíclicamente. Tampoco existe concordancia entre historia y tradición (al menos en algunos ámbitos de esta última como son los rituales, narrativa oral, mitología, etc.) en la obsesión de la primera por objetivar científicamente sus análisis y resultados; las tradiciones no han de demostrar las razones de su origen, objetividad (verdad) de lo que se cuenta o hace. La razón de ser de su existencia emana de sí mismas, su propia permanencia las valida como importantes y verdaderas, de lo contrario ni se hubieran originado las tradiciones ni hubieran permanecido.

Sin embargo, tradición e historia tienen varios rasgos en común. Una y otra están en permanente transformación; pero mientras que la historia nos da fe de acontecimientos una vez que han transcurrido, la tradición, paradójicamente, parece negar o resistirse a estos cambios: en la conciencia común la tradición se identifica precisamente con la imagen de continuidad a través de la historia (pasado), de permanencia en tiempos de cambio. Sin embargo las tradiciones que no se adaptan a los cambios sociales desaparecen¹⁵, se transforman en parte de la historia o costumbres del pasado. La diferencia con la historia radica pre-

cisamente en el papel que juega la tradición en esta percepción del cambio. Mientras que la historia lo testimonia como inevitable, la tradición lo encubre, al menos en apariencia.

De hecho, el valor de la tradición radica precisamente en su capacidad de evocar un tiempo atemporal, de trasladarnos a tiempos imaginariamente detenidos y, por ello, intrínsecamente sentidos como propios, identificatorios de las comunidades que los mantienen, en contraposición a las realidades cotidianas. Realidades cotidianas que también pueden ser vividas o sentidas como modos de vida tradicionales. Pero esta percepción, en teoría inherente a cada colectividad¹⁶ en sí, por cuanto pese a los cambios permanentes se supone que se mantienen sustanciales prácticas sociales continuistas, transmitidas de una generación a otra, no siempre es así y en toda cultura la tradición es sentida como contrapuesta a esta realidad cotidiana cambiante (aunque sólo sea en la inevitable percepción biológica del paso del tiempo entre generaciones). De ahí la necesidad de que esta tradición sea fijada, percibida, en determinados referentes que son colectivamente aceptados como marcadores de dicha tradición y que si pasarán de una generación a otra: rituales, música, fiestas, etc.

De este modo la reproducción cíclica u ocasional de estas prácticas tradicionales se convierte en uno de los soportes clave en los procesos de autopercepción de la reproducción de las comunidades que los mantienen, como señas de identidad sentidas y vividas como reales. Ningún ejemplo de ello mejor que las tradiciones recreadas en el mundo de los rituales y del folklore.

Cuando participamos en ellas la transformación que se produce en la colectividad que las reproduce (ceremonias, indumentarias que utilizan, música, prácticas sociales, etc.) no sólo no es percibida como un espectáculo o acontecimiento ajeno al otro tiempo habitual, sino como manifestación de la "autenticidad" de un tiempo y prácticas culturales que en cierto sentido, al quebrarlo y diferenciarlo, dan sentido a la monotonía estandarizada de aquellos otros tiempos cotidianos.

En segundo lugar, tradición e historia comparten también su condición de construcciones culturales más

allá de los hechos objetivos (históricos) o imaginarios (tradiciones) con los que se vinculan. La tradición, al igual que la historia, se hace desde el presente hacia el pasado (LENCLUD, 1987) seleccionando en el transcurso de unas a otras generaciones qué referentes culturales desean o pueden seguir recreando como tradiciones (a la vez que se crean otras nuevas), y cuáles se van a ir perdiendo. E igual podríamos decir de los procesos de interpretación de estas tradiciones: del mismo modo que en la historia siguen fundamentando los imaginarios identitarios de las diferentes comunidades. Si la historia, en su interpretación y gradación interesada de los hechos que jalonan el pasado, fundamenta los procesos de construcción de estas identidades, las tradiciones serían la expresión (preferente) viva de las mismas, emanadas y ancladas en este pasado, dando como resultado algunos de los referentes decantados como principales señas de identidad de cada colectivo¹⁷, a través de las cuales se manifiestan o simbolizan sus modos de vida: valores, creencias, prácticas sociales.

Unidos ambos factores, imagen de continuidad pero selección de contenidos, la tradición cumple un papel fundamental en cada presente que, según hemos dicho, no es sino ser el permanente punto de contacto transitorio entre pasado y futuro, generando el sentimiento de continuidad al que nos venimos refiriendo.

Pero al contrario que en la historia, no existe intermediación para recrear y dar vida a la tradición. En teoría las tradiciones viven en un permanente tiempo presente (o pasado según lo interpretemos), se transmiten de una generación a otra, se recrean periódicamente para reforzar el referido sentimiento de continuidad atemporal. Y sin embargo, el valor de estas tradiciones radica en su capacidad adaptativa, en su capacidad para absorber y, en cierta medida, orientar estos procesos de cambio dotándolos de esta imagen de continuidad.

El mundo del ritual, por su condición paradigmática como expresión de estas tradiciones, constituye un magnífico exponente de lo que estamos diciendo. Con frecuencia desconocemos sus orígenes detallados e incluso las razones por las que surgieron, pero nos consta su origen ancestral, fundamentado con frecuencia

en acontecimientos mitificados: apariciones de imágenes, sucesos ocurridos a la comunidad que amenazaron su existencia, etc. Lejanía en el tiempo y certeza de un origen avalado por esta misma antigüedad y por su continuidad a través del tiempo; una permanencia que queda de manifiesto en los referentes simbólicos que cada año justifican y dan sentido a estos rituales: imágenes, fechas de celebración, referentes sensoriales que crean el clímax y contextos específicos de estos rituales como son las indumentarias, música o danzas, gastronomía con las que se asocia, etc. Y sin embargo, los mismos rituales van a ir permanentemente dando cobijo a cambios, a veces bastante radicales (sistemas organizativos, protagonismo de los diferentes agentes o grupos sociales, etc.) en su conformación o desarrollo. Es el caso, en el presente de nuestros rituales, por citar algunos de sus aspectos, de lo que está ocurriendo con el reconocimiento de la igualdad de derechos e incluso creciente protagonismo de las mujeres en prácticas rituales de las que hasta ahora habían estado excluidas, la modificación en los tiempos y ciclos rituales impuesta por su adaptación a los nuevos calendarios laborales, protagonismo simbólico de agentes sociales antes desconsiderados (costaleros), etc. Y sin embargo, de ahí el valor de estas tradiciones como un sentimiento vivo compartido, cualquier objeción historicista/tradicionalista a estos cambios, no mengua su "autenticidad"; precisamente porque su valor no radica en el hecho que testimonia formalmente, sino en los valores comunitarios con los que se asocia, y estos valores, polisémicos¹⁸, se irán adaptando a los cambios sociales sin dejar de ser tradicionales.

EL TIEMPO PATRIMONIALIZADO

Hubo una época en la que el tiempo de la tradición marcaba también el tiempo ordinario, las pautas entre el tiempo de trabajo y el tiempo de descanso (VELASCO, 1982); vinculado este último casi sin excepción a tiempos sagrados¹⁹ que cumplían diferentes funciones socioeconómicas: ocio, encuentros, comercio...: "la observación establece que estos puntos de referencia indispensables en base a los cuales son clasificadas en el tiempo todas las cosas son tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los

ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad" (DURKHEIM, 1982: 9)²⁰.

Así ocurría en España, y más en concreto en el mundo rural, hasta bien entrado el pasado siglo XX. Sin embargo, salvo en una memoria campesina que se va perdiendo lentamente, poco queda ya de aquellos calendarios en los que los días de determinadas advocaciones orientaban las faenas agrícolas, el comienzo y fin de los contratos de trabajo, o cuando el tiempo en los campos se detenían y quienes los habitaban acudían a ermitas y pueblos, donde se celebraban rituales, fiestas y mercados. Tiempos sagrados y profanos se confundían e integraban.

Después, el desarrollo de nuevas tecnologías, que acortaron las distancias, favoreció el comercio y abastecimiento diario, y, sobre todo, unos cambios sociales que no sólo hicieron efectivos los ciclos de descanso-trabajo diarios y semanales (ya no se trabajaba de sol a sol y se descansaba en los días de fiestas), sino que incluso se incrementaron estos tiempos de ocio con periodos vacacionales, modificándose por completo el ritmo, percepción y funciones (económicas y sociales) del ciclo del calendario anual, tanto a nivel individual como colectivo.

Los tiempos tradicionales perdieron buena parte de sus funciones y significados: ya no pautaban los tiempos de ocio-trabajo, ni propiciaban o regulaban las actividades económicas de mercado y ferias, o tiempos de ocio comunitarios propiciatorios de unos encuentros sociales con importantes repercusiones en la autoreproducción de la colectividad (encuentro entre jóvenes, manifestaciones grupales, etc.).

En consecuencia, en los años sesenta del s. XX se produjo un significativo descenso en el número de celebraciones festivo-ceremoniales²¹, al tiempo que las consecuencias sociales (emigración y despoblamiento del mundo rural, desaparición de los modelos productivos del pasado, tanto rurales como urbanos, basados en lo que hoy denominamos oficios artesanos y actividades tradicionales) ocasionadas por la generalización de importantes avances tecnoeconómicos terminan

por imponer, aún en el más recóndito lugar, los calendarios y tiempos modernos. Unos tiempos ahora sí formalmente estructurados en ciclos cortos de semanas y meses, entre los que aparece también como un referente fuerte el tiempo vacacional²² que articula, tanto a nivel individual como colectivo, el ciclo anual que engloba a los otros dos.

Progresivamente, en un mundo globalizado el tiempo también se reordena, se organiza en calendarios en los que las particularidades territoriales, culturales, se subordinan cuando no sencillamente desaparecen, a favor de la imposición de unos calendarios estructurados a nivel mundial, regidos por unos criterios meramente astronómicos que regulan un tiempo estandarizado²³. En este contexto, significativamente, si antes eran los festejos y rituales tradicionales los que marcaban los tiempos de ocio/encuentro, ahora son estos mismos festejos y rituales tradicionales los que se han de adaptar a los tiempos de ocio impuestos por los nuevos calendarios industriales, desplazándose a los fines de semana o periodos vacacionales.

Se trata de un tiempo, de una organización del ritmo calendárico "nueva", en función del definitivo predominio de un determinado sistema capitalista: "la función social de computar y designar el tiempo como un medio necesario para coordinar la actividad social fue el verdadero estímulo hacia los sistemas temporales astronómicos, cuya introducción se hizo imprescindible a resultas de la inadecuación de los sistemas locales, tras la generalización de los contactos y la interacción organizada y la consiguiente falta de uniformidad en los ritmos de las actividades sociales. El tiempo astronómico, como 'tiempo esperanto', es una emergencia social. Este proceso fue acelerado por la urbanización y la diferenciación social que envolvió, con la extensión del espacio social multidimensional, la organización de las que, de otra manera, habrían sido actividades caóticas y variables caso por caso.

Los sistemas temporales locales son cualitativos, llevan la impronta de significados locales diferenciados. Un sistema temporal que aspire a subsumir esos diferentes sistemas locales tiene necesariamente que abstraerse de las cualidades individuales de los múltiples sistemas" (SOROKIN; MERTON, 1992: 85)²⁴.

Sin embargo, en esta era en la que tal y como hemos dicho la multifuncionalidad de los ciclos calendáricos marcados por los tiempos ritualizados de la tradición han perdido su sentido, se vuelve a enfatizar el valor de lo que nos queda de este tiempo tradicional, pero ahora en clave patrimonial (AGUDO TORRICO, 2009): tiempos y actividades o acontecimientos con los que se vinculan o rememoran se han convertido en señas de identidades colectivas, su funcionalidad en el presente es recordarnos el vínculo y continuidad con el pasado, pero, sobre todo, propiciar unos tiempos de encuentro donde autopercebimos como comunidades. Una vieja, tal vez la única, función sociocultural que nos queda del pasado vinculada a los tiempos tradicionales marcados por antiguas celebraciones o rituales. Pero si con anterioridad eran los rituales u otras actividades tradicionales (fiestas, ferias) arbitrariamente distribuidos en determinadas fechas los que daban sentido a estos días seleccionados, ahora los tiempos y las actividades tradicionales con las que se vinculan adquieren un valor por igual: se valora como bien patrimonial tanto el hecho de que se sigan conservando estos acontecimientos cíclicos como los tiempos (ya tradicionales) en los que se celebran, su regularidad y continuidad, precisamente porque con ello se quiebra la estandarización impuesta por los tiempos industriales, desarrollándose pese a los obstáculos (laborales, comerciales) que ello supone²⁵.

Esta es la función de los festejos y tiempos rituales que nos quedan del pasado, y que siguen marcando simbólicamente cada año el ritmo de la vida social. Ello explica la fuerza de por qué, en un tiempo en el que abunda el ocio social, las sociedades son más laicas, y ya no es preciso aprovechar los tiempos de fiesta para satisfacer o encubrir otras diversas funciones socioeconómicas, se mantienen e incluso se "recuperan" festejos y rituales del pasado (o se crean otros a su imagen).

La respuesta a esta revitalización de los viejos tiempos tradicionales está ya dada en el título de este artículo: la percepción del tiempo es el resultado de una construcción cultural determinada, compleja. Los calendarios son marcadores de este tiempo, lo cuantifican y organizan matemáticamente, pero el ritmo de

estos tiempos sociales no está marcado por los ciclos monótonos del tiempo ordinario, sino por el modo en como cada sociedad, cultura, lo pauta. Vamos a reseñar determinados días o periodos como referentes simbólicos que van a ser los que en verdad nos permitan percibir el transcurrir de estos tiempos sociales, no astronómicos: las celebraciones que se esperan de un año para otro en cuyo desarrollo interactuamos a nivel social con especial intensidad, las fechas-símbolo que indican acontecimientos que recuerdan o rememoran eventos especialmente significativos en nuestra historia colectiva.

Y en la medida en que sean asumidos como tales referentes comunitarios, pasan a formar parte de lo que hoy denominamos patrimonio cultural: el tiempo también se patrimonializa, se asocia y forma parte de los propios actos que se celebran en los días señalados, de los acontecimientos que ocurrieron en las mismas fechas de tiempos pasados.

Notas

¹ Texto originalmente publicado en 1909, por F. Alcan, con el título *Mélanges d'histoire des religions [Texte imprimé] : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*.

² También a nivel individual. El transcurrir de nuestra vida no se hace coincidir con las fechas del calendario ordinario sino con las celebraciones cíclicas de los días que rememoran acontecimientos que pautan nuestra existencia: cumpleaños, aniversarios relacionados con diferentes hechos.

³ Al contrario de la opinión más extendida por la que se trata de relacionar incluso las creencias olvidadas de los pueblos del Neolítico con la obsesión por acompañar los cálculos temporales sociales con los astronómicos, diferentes investigaciones han puesto de manifiesto cómo la distribución de este tiempo no se ha atendido a ciclos astronómicos precisos sino a razones socioeconómicas. Así los ciclos semanales se adaptaron con frecuencia a los tiempos de mercado, a la periodicidad con la que deben abastecerse aquellas sociedades con limitados recursos tecnoeconómicos para el almacenaje de alimentos o la elaboración de otros productos. Como resultado, la duración de las semanas ha variado sustancialmente de una cultura a otra, oscilando entre los tres y diez días; diversidad que es igualmente aplicable a la duración de los meses (Colson y Webster, citados por SOROKIN; MERTON, 1992: 82)

⁴ Aunque en un mundo crecientemente laico y dominado por un sistema capitalista en el que el propio tiempo de descanso (ocio) se ha mercantilizado, las fechas de celebraciones anuales más destacadas siguen estando marcadas por fuertes referentes simbólico-religiosos: Semana Santa o Navidades en buena parte

del mundo cristiano, fiesta del Ramadán entre los musulmanes, o la fiesta del Yom Kipur en el judaísmo.

⁵ A decir verdad fueron las otras dos religiones-calendarios posteriores (y que mantendrían enmascarados otros muchos aspectos del calendario litúrgico hebreo) las que procuraron marcar, como emblemática diferenciación identitaria la elección del día de la semana dedicado al culto-descanso, primero la cristiana respecto al judaísmo, y luego la musulmana respecto a las otras dos religiones que le precedieron.

⁶ Texto originalmente publicado en 1981, por University of Chicago Press, con el título *Hidden rhythms: schedules and calendars in social life*.

⁷ "Cada generación reescribe su historia (y su historia es la única historia del mundo de que dispone). Aunque los datos científicos mantengan una cierta uniformidad en el seno de esas historias (lo que nos permite identificarlos como datos), su significado depende de la estructura de la historia tal como cada generación la escribe. No hay entramado de datos. Los datos son abstracciones de las cosas y han de recibir su ubicación en los pasados constructivos de las comunidades humanas antes de que se puedan convertir en acontecimientos" (MEAD, 1992: 69).

El capítulo *The nature of past*, de George Herbert Mead, se publica en 1929, en J. Coss (comp) *Essays in Honor of J. Cewey*.

⁸ www.rae.es

⁹ Véase al efecto la permanente polémica sobre los contenidos de los libros de texto de historia, en el énfasis que se pondrá en determinados periodos históricos o personajes de una u otra comunidad autónoma en el Estado español. O en la significativa selección de los días elegidos para celebrar las conmemoraciones de estas autonomías, en algunos casos remontados al s. XVI (Castilla y León) o al s. XVIII (Cataluña), y en todos los casos con conmemoraciones que ponen en cuestión las imágenes unitaristas de la historia de España imperantes en el franquismo.

¹⁰ Sin entrar ahora en la polémica sobre la mundialización de unos modelos culturales que se siguen fundamentando en las culturas occidentales, sobre la base del predominio económico-político que aún conserva el mundo occidental. Si bien a la hora de reseñar esta interpretación también hay que acudir al concepto de "glocalización" que pone de manifiesto, en el ámbito cultural y político, la creciente reafirmación de las identidades diferenciadoras colectivas frente a la maquinaria amorfa de esta tendencia uniformadora culturalista auspiciada por la globalización económica. En este contexto se interpreta el reconocimiento de la diversidad étnica que subsiste en los diversos estados-nación, pero también la compleja eclosión de identidades que se está dando en sociedades industriales aparentemente más homogéneas, y que está llevando a la revitalización de otros modelos identitarios regionales e incluso localistas (BECK, 1999: 77 y ss.).

¹¹ Valga como referencia la polémica siempre presente de cuando este pasado comienza a ser historia; de qué tiempo ha de transcurrir para que los hechos sean analizados con la "objetividad de la historia", sin ser vistos con el "apasionamiento" de las miradas interesadas o emotivas de quienes los vivieron. Buen ejemplo de lo dicho (también de la permanente revisión de la historia) en nuestro presente, es la polémica sobre la recuperación de la memoria histórica en relación al legítimo derecho de que se resarza la memoria histórica de quienes fueron asesinados o indiscriminadamente represaliados por la dictadura franquista. También

como referente no menos interesante se puede ver el formalismo jurídico-burocrático que se sigue para convertir unos documentos administrativos en históricos y, por la tanto, de libre consulta y análisis histórico, como ocurre con los archivos de protocolos o la "desclasificación" de las documentaciones de las administraciones públicas.

¹² Véase la referencia hecha en la nota anterior a la recuperación de una memoria que fue vilipendiada, falseada, e incluso negada por la dictadura franquista e historiadores que la exaltan o exaltaron.

¹³ Es lo que ocurre, como ejemplo del presente, con la selección que realizan las diferentes autonomías del Estado español (y con anterioridad algunos de los movimientos nacionalistas surgidos a fines del s. XIX) de un pasado antes común y ahora matizado para fundamentar estas autonomías en "realidades culturales diferenciadas": ya sean haber sido antiguos reinos, contar con rasgos culturales diferenciadores como son la lengua, música, costumbres, paisajes, etc. En el caso de Andalucía no deja de ser sorprendente el énfasis puesto en el periodo mitificado del Al-Andalus islámico, mientras casi sigue olvidado el periodo varias veces centenario que sigue a la conquista castellana, considerado un largo paréntesis hasta que se comience a reivindicar la recuperación de esta identidad perdida a comienzos del s. XX; aunque ahora esta "recuperación" se haga sobre la realidad de nuevas circunstancias socioeconómicas, para entonces, acorde con los ideólogos de este movimiento, fundamentado en las reivindicaciones agrarias, revisión del papel jugado por Andalucía en la distribución del trabajo a nivel estatal, etc.

¹⁴ Dicho en términos relativos y si nos referimos a una recreación "objetiva" y "auténtica" de este pasado, como la que podemos encontrar en el cine, "novelas históricas", o en determinados espectáculos, siempre hipotéticas y permanentemente cambiantes (como la cambiante valoración que de unos mismos personajes, acontecimientos o periodos históricos se ha hecho a lo largo del tiempo). Aunque de hecho los tiempos, mitos y rituales tradicionales están llenos de referencias a acontecimientos o prácticas del pasado. En ocasiones de forma muy explícita (caso de los rituales de moros y cristianos en los que se rememora viejas luchas) pero, aún en estos casos, lo que observamos en las costumbres en las que participamos son el resultado final, siempre inconcluso, de sus continuas reelaboraciones a través del tiempo; de su adaptación a los permanentes cambios sociales hasta hacer difícilmente identificables sus orígenes, así como las razones de sus permanencias a través del tiempo (CARO BAROJA, 1974). En todo caso las tradiciones no tienen por qué responder a la "verdad" de los acontecimientos recreados ni a una interpretación "objetiva" de los mismos, los rituales de moros y cristianos a los que acabamos de referirnos sería un ejemplo paradigmático de la interpretación ideológica sesgada de viejos hechos.

¹⁵ De hecho, permanentemente se están perdiendo tradiciones, cuando desaparecen los detentadores de la memoria viva que las sostienen. Es el caso de los oficios artesanos si no han podido ser transmitidos a otras generaciones o cuando son del todo inviables con las nuevas prácticas tecnoeconómicas. Lo mismo podríamos decir de prácticas sociales vinculadas a valores del pasado que pierden la categoría nominalista de tradiciones para quedar como costumbres que se van perdiendo por el propio deseo de la

colectividad de que así se haga: costumbres funerarias, modos de vestir, etc.

¹⁶ "Las grandes declaraciones de los derechos del hombre tienen también esta fuerza y esta debilidad de enunciar el ideal, demasiado olvidado a menudo, del hecho de que el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino dentro de culturas tradicionales donde los cambios más revolucionarios dejan subsistir aspectos enteros, explicándose en función de una situación estrictamente definida en el tiempo y en el espacio" (LÉVI-STRAUSS, 1993: 50).

¹⁷ Empleamos el término colectivo como un concepto amplio que engloba desde su acepción cultural más abarcadora de las comunidades étnicas, a las múltiples fragmentaciones en las que éstas se articulan: regionales, locales, grupales. Según que contexto las tradiciones pueden representar desde los niveles de integración más amplios (étnicos) a los segmentos más reducidos: los modos de expresión rituales pueden tener características étnicas pero sus prácticas concretas matizarán e identificarán a los sectores más reducidos que las desarrollan, desde lo local a otras agrupaciones relacionadas con actividades profesionales, género, etc. Sin embargo, en todos los casos resulta significativo cómo al compás de la eclosión de identidades a la que asistimos, crecientemente los referentes identitarios (señas) con las que se asocian no son ya las imágenes historicistas fuertemente unitaristas de los viejos estados-nación (acontecimientos históricos, personajes, edificaciones emblemáticas, etc.) sino referentes sacados de la cultura tradicional: música, habla, gastronomía, paisajes, arquitectura, tradiciones orales, rituales, artesanías, etc.

¹⁸ Manteniendo como ejemplo la referencia a los rituales tradicionales, hoy nadie cuestiona que junto a los valores explícitos que los justifican (creencias y prácticas religiosas) van a ser, sin embargo, determinantes para su continuidad los valores sociales implícitos que les dan sentido: solidaridades y manifestaciones grupales, identificaciones de los iconos como símbolos comunitarios (poblaciones, barrios), tiempos de encuentro que propician (festejos).

¹⁹ Los tiempos marcados por estos rituales sagrados no tendrían por finalidad medir el tiempo sino marcar el ritmo del mismo (HUBERT, 1992), hasta terminar por convertirse en pautas referenciales que en muchos casos actúan como fechas de convocatoria para la autopercepción como grupos sociales diferenciados, ya sea en los niveles más elementales como son los grupos familiares (ejemplo de las fiestas de Navidad), comunales (fiestas-rituales relacionados con cultos patronales), etc.

²⁰ Texto publicado por primera vez en francés, en 1912, con el título *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

²¹ Por diferentes razones, al tiempo que se imponían los criterios de "racionalidad" en el uso del tiempo (crítica a las numerosas fiestas que alteraban el orden de los días laborales ahora regulados semanalmente, y que incluso eran consideradas un derroche de tiempo y recursos económicos), e incluso se cuestionaban las prácticas tradicionales con las que se asociaban las "fiestas populares", se irán expandiendo los modelos de organización económico-social y temporal impuestos por el capitalismo industrial, a la vez que se reducen los calendarios tradicionales pautados por fiestas y rituales a los que nos venimos refiriendo.

²² Las vacaciones (pagadas) han supuesto, desde su generalización en la segunda mitad del s. XX, un cambio radical en la percepción sociocultural de los ciclos calendáricos anuales, convirtiéndose,

más que otras fechas simbólicas (por ejemplo las navidades y fiestas de fin de año) en verdaderas articuladoras de estos ciclos, tanto a nivel de percepciones individuales como colectivas.

²³ Al menos en teoría. Aunque es verdad que actualmente hay celebraciones, como la llegada del año coincidente con el calendario occidental-gregoriano, que parecen generalizarse a nivel mundial, siguen subyaciendo escalas de valores en estos calendarios que mantiene fuertes referentes tradicionales, y en todo caso en esta estandarización siguen vigentes determinados patrones nada neutrales relacionados con las sociedades occidentales que los impusieron: regulación temporal de actividades financieras y mercados que siguen el patrón de las semanas y periodos vacacionales occidentales.

²⁴ Artículo por primera vez publicado en *American Journal of Sociology*, n.º 42, 1937, pp. 615-629, con el título *Social time: a methodological and functional analysis*.

²⁵ Haber conservado la "fecha tradicional", sea cual sea el día de la semana en el que caiga, es hoy un valor añadido en la reafirmación de determinados rituales como bienes patrimoniales. En el mismo sentido la disparidad en la aceptación del traslado de la fiesta del Corpus al domingo siguiente o su preservación en el jueves correspondiente, establece una significativa valoración en la percepción de este ritual como fiesta señera en el sistema de rituales tradicionales local o como mera fiesta "religiosa" carente de este significado.

Bibliografía

AGUDO TORRICO, J. (2009) De rituales festivo-ceremoniales a patrimonio intangible. Nuevas recreaciones de viejas tradiciones. En *Fiestas y rituales. X encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de Países Iberoamericanos*. Bogotá: Dupligráficas Ltda., 2009, pp. 51-66

BECK, U. (1999) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós, 1999

CARO BAROJA, J. (1974) *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo, 1974

DURKHEIM, E. (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982

HUBERT, H. (1992) Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia. En RAMOS TORRE, R. *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS, 1992, pp. 1-33

LENCLUD, G. (1987) La tradition n'est plus ce qu'elle était... *Terrain*, 9, pp. 110-123

LÉVI-STRAUSS, C. (1993) *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra, 1993

MEAD, G. H. (1992) La Naturaleza del pasado. En RAMOS TORRE, R. *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS, 1992, pp. 63-71

RAMOS TORRE, R. (1992) *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS, 1992

SOROKIN, P. A.; MERTON, R. K. (1992) El tiempo social: un análisis metodológico y funcional. En RAMOS TORRE, R. *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS, 1992, pp. 74-87

VELASCO, H. (ed.) (1982) *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséis, 1982

ZERUBAVEL, E. (1992) El calendario. En RAMOS TORRE, R. *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS, 1992, pp. 361-395