LOS ESTUDIOS CULTURALES ESPAÑOLES HOY: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA POSMODERNIDAD

EUGENIO CORTÉS
UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA

Dentro de los nuevos retos que plantea la enseñanza del español a principios del siglo XXI, los estudios culturales españoles suponen un antes y un después de la práctica pedagógica habitual, bien conocida por todos. Por un lado, las aportaciones de los estudios culturales, y en especial, de los estudios culturales españoles, han enriquecido esta práctica mencionada. Pero, por otro, también han surgido detractores en contra tanto de la realidad de esta aportación como de la veracidad de los estudios culturales. En esta ponencia no sólo serán expuestas las aportaciones mencionadas, sino también los retos y aspectos positivos que plantean los estudios culturales españoles en la enseñanza del español.

Desde 1936, ciertas porciones de la vida cultural de España se asemejan a las salas desmanteladas de un palacio demasiado vasto que un propietario venido a menos no alcanza a ocupar por entero. Desde su nacimiento hasta la actualidad, los estudios culturales españoles e hispanoamericanos han surgido desde posiciones metodológicas enfrentadas entre sí. No hace mucho tiempo que algunos teóricos los han calificado de maraña conceptual. Pero nunca una maraña conceptual generó tanta claridad como los estudios culturales españoles. En realidad, la causa de esta claridad no ha sido otra que la metodología compartida entre diversas disciplinas como aportación intelectual principal. Según Edward W. Said, los estudios culturales no son el resultado de una maraña sin resolver. Tampoco son el cajón de sastre de la teoría literaria postmoderna, sino todo lo contrario. Los estudios culturales son un conjunto de disciplinas. Y sin la vinculación de esas disciplinas, no podemos concebirlos como tal, aunque cada disciplina funcione de manera autónoma. Pero lo que sí ha sido aceptado ha sido su vínculo meto-

dológico. En esta era denominada por los medios de comunicación como Era de la globalización, el método individual de cada disciplina ha sido el motor de una empresa común que va hacia la recuperación de la cultura como valor, aunque este camino sea muy largo y la velocidad de crucero que lo atraviesa un tanto lenta. Su reto se basa en el dominio de cada una de estas especialidades interrelacionadas entre sí por medio de su componente humanístico, por medio del único componente que tienen en común que es la cultura.

Pero todo esto empezó cuando en 1898 la élite cultural española no quiso aceptar que su derrota político militar fue también consecuencia de su derrota ética, moral e intelectual. Porque no hay mayor derrota ética que la imposición de conceptos desde arriba sin contar en absoluto con la tradición popular, con el origen desde donde se generan. En vez de impulsar la autocrítica que condujera a la sociedad hacia un regeneracionismo, estas fuerzas sociales más conservadoras quisieron imponer y extender por toda España la idea de que los procesos de emancipación surgidos con anterioridad a 1898 en las colonias sirvieron de inspiración a los nacionalismos catalán y vasco. Esta idea fue inventada para ocultar que las verdaderas tradiciones populares de la cultura española estaban siendo manipuladas por estas clases dirigentes y utilizaban la lengua española como instrumento de poder. Lo cierto es que estos nacionalismos entonces incipientes defendían todas estas tradiciones autóctonas, aunque también reflejadas en su propia lengua popular. Decía Pier Paolo Pasolini que hay que ser revolucionario desde la tradición. Y para manipular la tradición surgió la Inquisición, siempre en contra de la regeneración. Por esta razón, el concepto de "inquisitio" ha sido la antítesis de los Estudios Culturales Españoles. La acusación e imposición desde arriba de una "*Culture d'élite*" bastante cuestionable, ha marcado el devenir de la cultura española en las últimas siete décadas, tanto a escala nacional como nacionalista.

Tras este paréntesis, los estudios culturales empiezan a despertar de ese letargo académico al que han sido sometidos durante todas esas décadas. Pero, al despertar, revelan encontrarse en un estado embrionario. Y se encuentra en este estado porque no existe una tradición lineal en la teoría cultural debido a dos razones. La primera, porque, desde 1939, la enseñanza del español y de la cultura española en instituciones académicas externas e internas han reducido el desarrollo de aproximaciones interdisciplinarias y el estudio de las formas de cultura popular y de masas. Y la segunda, porque la atención reducida que algunos pensadores españoles han prestado al rol de la cultura no ha logrado construir un cuerpo de teoría cultural capaz de suministrar una base intelectual suficiente para que la cultura popular se haya impuesto como origen y base de los estudios culturales.

El frecuente elitismo por la identidad nacional que los teóricos les han prestado ha hecho que los estudios culturales hayan sido dejados de lado. La manipulación en el proceso de reconstrucción de la tradición popular nacional conllevó

a la creación de una cultura de tradición nacionalista tanto a escala central como regional. E incluso después de 1975, los estudios culturales han resultado poco interesantes para todos estos autores preocupados por el nacionalismo y sus atributos de identidad local. Bien es cierto que algunos de estos rasgos autóctonos precipitaron el nacimiento de esta disciplina en algunos países de Europa durante el siglo XIX. El papel de la cultura es incuestionable en el proceso de formación de la nación durante dicho siglo por los padres fundadores de los estudios culturales en Europa e, incluso, entre las décadas comprendidas entre 1930 y 1950, durante el crecimiento y desarrollo de la cultura de masas. De manera paradójica, esta vocación nacionalista de muchos de los análisis culturales españoles la sitúan dentro de un contexto europeo.

En la España de 1898, muchos intelectuales heredaron una tradición reformista que les haría volver a mirar hacia la Ilustración y sus principios básicos, como la educación y la reconstrucción de la sociedad. Este grupo de pensadores, denominados krausistas, estaban agrupados en torno a la Institución Libre de Enseñanza y fueron quienes construyeron una ética post-kantiana que insistió en la responsabilidad cívica del ciudadano y en aquellos que contemplaron la difusión de la cultura como clave para que la sociedad se transforme. Estos paralelismos pueden ser también apreciados entre la tradición inglesa *Cultura y Civilización*, que estaba asociada al poeta y crítico victoriano Matthew Arnold, quien es a todos los efectos el pionero de los estudios culturales británicos. Aunque Arnold fue muy criticado por los krausistas debido a su conservadurismo político, lo que sí compartían fue su noción de civilizar a las masas mediante la educación como forma de reducir la amenaza de una revolución social. Así pues, la cultura era algo que las masas no tenían, pero que deberían tener. La revolución social no estaba contemplada como un modelo cultural alternativo, sino como la destrucción de la cultura.

Los intelectuales de la Segunda República fueron quienes continuaron esta tradición reformista. Varios de ellos habían sido educados en la Institución Libre de Enseñanza y tenían mucho en común con Frank Raymond Leavis, quien en la Inglaterra de su tiempo defendía el valor humanístico de la cultura. Estaba preocupado por la amenaza que la cultura de élite, ligada a la tradición nacional, se situaba en aquello que él contemplaba como la deshumanización de la cultura (americana) de masas, un fenómeno devuelto a España, aunque pudiera sonar a reciente para causar cierta preocupación.

El análisis cultural de F.R. Leavis tuvo seguidores, pero bajo otra perspectiva política durante los años 50. Estos seguidores fueron Richard Hoggart, fundador del Birmingham Centre for Cultural Studies (BCCS); Raymond Williams, Edward Palmer Thompson y Stuart Hall. Estos pensadores estaban igualmente preocupados por los efectos de los medios de comunicación como amenaza de las tradiciones culturales populares en la sociedad de trabajadores. Este debate

se anticipó en muchos sentidos en la España de 1930 con la polarización de la sociedad. Lo mismo sucedió con los intelectuales de uno y otro bando. Los republicanos tenían una posición más cercana a la de F.R. Leavis basada en la cultura y civilización y la defensa de la cultura popular, la que, como en la obra de Hoggart, Williams y Thompson, es contemplada como la expresión de una comunidad orgánica difícil de reconciliarse con la modernidad, al menos desde la forma presente del capitalismo.

Fue significativo que aquellos intelectuales de corte liberal que rompieron momentáneamente con la República fueran aquellos que, como José Ortega y Gasset, mantuvieron una visión elitista de la cultura. Pero no debemos de culpar solamente a Ortega por esta falta de búsqueda de la tradición en los estudios culturales en España. Había también que dirigirnos hacia quienes habían convertido su ensayo *La deshumanización del arte* (1926) en baluarte de la teoría cultural de la España de entonces, ignorando por completo la tradición humanista clásica, popular y sólida contra la que estaban reaccionando. Una simple explicación para poder entender este fallo de prescindir de la tradición humanista crítica para desarrollar un cuerpo de teoría cultural, fue que la victoria del bando nacional en la Guerra Civil Española actuó siempre de espaldas y en contra de cualquier tipo de interés en la cultura y tradición popular, apoyando por completo y en su lugar, a la élite tradicionalista.

El Franquismo, restaurando en el poder a esta élite tradicionalista, se aseguró de conceder a la cultura la única importancia de servir como único instrumento de unificación nacional y de "pacificación" política. Aunque también prestaron algún tipo de atención a la promoción de formas de entretenimiento y de formación de masas a través del folclore, la canción, el deporte y el cine (NODO). Además, la Iglesia se sumó a este tipo de puesta en escena de cara a las clases más populares, promoviendo el espectáculo de la manifestación religiosa popular, para motivar su asistencia a los ritos litúrgicos festivos y dominicales. Lo que el Franquismo impidió no fue la cultura popular y de masas. Impidió el ejercicio de pensamiento crítico independiente y necesario para el desarrollo de una mínima expresión de análisis cultural.

Una situación análoga se produce en Alemania. Durante los primeros años de la década de los treinta, los estudios culturales en Alemania recibieron un gran impulso mediante los trabajos Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer, miembros de la Escuela de Frankfurt. Horkheimer fue quien informó mediante una concienciación muy aguda de la explotación por parte del Partido Nacional Socialista alemán de la cultura como instrumento político. Sus análisis marxistas, aunque nunca ortodoxos, insistían consecuentemente en temas políticos y materialistas acerca de la propiedad y el control de los medios de producción, al mismo tiempo que su recepción. El público es contemplado como

un receptor básicamente pasivo de mensajes culturales, preocupado por el abuso del mal uso de la política.

Adorno y Horkheimer, ambos exiliados en los Estados Unidos, ejercieron una decisiva influencia sobre la teoría cultural en *Dialéctica de la Ilustración* (1947) donde desarrollaron su experiencia de *estetización de la política*, expresión acuñada por Walter Benjamin, promovida por el régimen nacional socialista, hacia el análisis de la organización capitalista del tiempo de ocio a través de la industria cultural.

Una de las razones por las que entre los intelectuales republicanos españoles exiliados no se produjo un cuerpo teórico paralelo de teoría cultural fue, sin duda, porque la mayoría abandonó España un poco antes de haber podido ser testigos de los efectos culturales de la victoria del bando nacional sobre la población. Así pues, esa labor quedó en manos de una generación más joven de oposición interior que surgió en la España de 1950. Consistía en un amplio elenco de escritores, cineastas y artistas, quienes elaboraron sus obras desde su experiencia al margen de la censura cultural del régimen.

Mientras la censura impedía la libre expresión de sus ideas, ellos fueron capaces, de hecho, de articular un cuerpo coherente de teoría cultural a través de revistas y congresos afines al Régimen de Franco, y mediante el trabajo colectivo. Este pensamiento cultural estaba basado más en el Neorrealismo Italiano de la Posguerra que intentó poner en práctica la noción de Gramsci sobre lo *nacional popular* como una forma cultural progresista enraizada en la tradición nacional y en la vida popular.

Las raíces teoréticas de Gramsci sobre el realismo social español merecen una atención especial, en particular si consideramos que los escritos culturales de Gramsci han sido la fuerza dominante en el sustrato de los Estudios Culturales Británicos y, más recientemente, en la teoría cultural hispanoamericana. La mayor contribución de Gramsci a la teoría cultural ha sido su concepto de *hegemonía.* Es decir, la noción de que el poder que se impone por la fuerza, de alguna manera siempre violenta: desde arriba nunca triunfa ni convence. Tan sólo obtiene una victoria temporal. Esta noción ha sido aceptada por la mayoría de los críticos de cada cultura específica. Por desgracia, no es difícil dar ejemplos al uso, como el caso de la España de Franco o el de algunos regímenes políticos instaurados por la fuerza en la América Hispana. Para Gramsci, la hegemonía cultural es el resultado de un proceso de negociación donde las clases dominantes se aseguran el consentimiento del pueblo a través de medios culturales. A cambio, el pueblo resiste mediante la generación de tácticas culturales contra hegemónicas. Este concepto ha sido fértil no sólo porque contempla la cultura como un lugar de poder, sino también porque insiste en las diversas manifestaciones que cobra la naturaleza de la lucha. Por tanto, la cultura de masas adquiere un valor más positivo que alcanzó con Theodor Adorno o con Raymond Williams, desde que el público ya no es

contemplado como pasivo, sino como alguien capaz de controlar su respuesta ante los medios de comunicación.

Si la España contemporánea no ha producido un cuerpo equivalente de teoría es porque, en primer lugar, la heterogeneidad cultural de cada comunidad autónoma ha tenido tendencia a liderar el proceso de construcción de identidades culturales locales y homogéneas, más que la reconstrucción de una identidad supra-nacional donde quedasen integradas cada una de estas identidades. Esto nos conduce a un segundo punto: la cultura como lugar de poder es siempre negociada y contestada, donde el concepto de mediación es importante. Pero no lo es en el sentido de mediación de la contradicción, sino en el sentido que la teoría de la comunicación ha adquirido como el modo diferente con el que el medio de comunicación altera el campo donde entra (Jesús Martín-Barbero).

La historia de la cultura española del siglo XX es la historia de una lucha entre diferentes modos de interpretar el mundo y entre diferentes modos de interpretar la sociedad española en particular. Una batalla de significados que dieron forma a identidades colectivas e individuales y que afectaron a las condiciones materiales de existencia individual y colectiva.

El tercer punto es la necesidad de una contextualización histórica de la cultura española, de sus procesos y de sus formas. Según Pierre Bourdieu, una de las cuestiones básicas planteadas por los estudios culturales es la de cómo se construyen las nociones de "alta" y "baja" cultura. Raymond Williams afirma que la palabra "cultura" tan sólo adquiere su significado moderno de "productos o procesos culturales" a finales del siglo XVIII, llegando a formar parte del acervo común ya durante el siglo XIX, cuando Matthew Arnold publicó su obra *Culture and Anarchy*. El uso de elementos folclóricos por parte de escritores españoles de vanguardia es un caso interesante para ver este puente entre élite y formas populares. Como ejemplos tenemos a Federico García Lorca, quien, por una parte, hacía lecturas poéticas a las clases más instruidas y, por otra, mediante su teatro ambulante La Barraca, llevó los clásicos españoles a los sitios más recónditos de España, escenificando obras de Calderón, Lope, Cervantes o Zorrilla, entre otros, ante las clases populares más humildes, portadores de la tradición oral. Al mismo tiempo, Luis Cernuda tomaba parte en las Misiones Pedagógicas, encargadas de llevar la alfabetización a todos esos mismos lugares de la España profunda donde la cultura jamás había llegado.

Estos primeros intentos por ubicar tradición popular española dentro de su contextualización histórica, fueron iniciados a mediados del siglo XIX por Julián Sanz del Río y más tarde por su discípulo, Francisco Giner de los Ríos. Ambos fueron conscientes, desde el ámbito de la pedagogía, de que la cultura española necesitaba volver a sus orígenes, y recuperar la tradición perdida en puertas del siglo XVIII para lograr la regeneración definitiva del país. Recuperar la con-

ciencia cultural era, para Sanz de Río, recuperar la conciencia del español como instrumento de la regeneración de la cultura y como lengua unitaria de todos los pueblos de España e Hispanoamérica. La necesidad de autocrítica constructiva sobre la base de las tradiciones populares encontró en el espíritu altruista y socrático del Krausismo su mejor apoyo creativo e inspirador. Y su influencia fue profunda tanto en España como en Hispanoamérica. Debido al colonialismo, varios autores hispanoamericanos fueron enviados al exilio en España donde mantuvieron contacto con la doctrina krausista. Sus ejemplos más notables son el autor puertorriqueño Eugenio María de Hostos y el cubano José Martí. Compañero de Sanz del Río, Eugenio María de Hostos fue un fiel seguidor de la filosofía unitaria del orden social, hecho que refleja en su novela *La peregrinación de Bayoán*. José Martí fue exiliado a la península tras haber escrito cartas en contra del régimen trasatlántico. Después de seis meses de dura labor pudo estudiar Derecho, entrando en contacto con el pensamiento krausista. Ambos formulan una especie de liberalismo krausista donde el individuo actúa para mejorar la sociedad. Hostos, por ejemplo, pregona la liberación de la mujer, pero no como un derecho humano, sino porque representaría un bien para el organismo social. Más tarde, figuras de la estirpe de Hipólito Yrigoyen, José Batlle y Ordóñez, Alfonso Reyes, José Enrique Rodó, Alejandro Deústua, Arturo Umberto Illia y Alejandro Korn descubrirían esta doctrina todavía en América o mediante sus viajes por Europa. Alfonso Reyes, por ejemplo, dio conferencias en la Residencia de Estudiantes en Madrid, y Rodó comenzó a palpar el krausismo mediante su larga relación epistolar con Leopoldo Alas. En cambio, para José Enrique Rodó, el krausismo fomenta una preocupación estética.

También esta inspiración krausista surgieron dos instituciones que han marcado la difusión y la enseñanza de la cultura española, derivadas de la Institución Libre de Enseñanza. Estas dos instituciones fueron y son la Junta para la Ampliación de Estudios (1907 – 1938) y la Residencia de Estudiantes (1910 – 1939).

Durante su corta vida, la Junta para la Ampliación de Estudios fue el organismo que mayor impulso dio al desarrollo y difusión de la ciencia y cultura españolas a través de un programa muy activo de intercambio de profesores y alumnos y mediante el establecimiento de becas para estudiar en el extranjero, como un intento de salir del pesimismo decimonónico hacia la regeneración social y cultural. Por primera vez desde 1808, y casi con un paréntesis de un siglo, una institución académica española vuelve a considerar la apertura al extranjero como uno de los medios para establecer un diálogo abierto con los países más modernos de Europa como el único medio de avance y progreso. Esta tradición rompió una gloriosa tradición en esta materia. La comunicación con judíos y la mantenida en plena Edad Media con Francia, Italia y Oriente; la venida de los monjes de Cluny, la visita a las Universidades de Bolonia, París, Montpellier y Toulouse; los premios y estímulos ofrecidos a los clérigos por los Cabildos para ir

a estudiar al extranjero, y la fundación del Colegio de San Clemente en Bolonia, son testimonio de la relación que en tiempos remotos mantuvimos con la cultura universal. La labor intelectual de los reinados de Carlos III y Carlos IV, que produjo la mayor parte de nuestros actuales centros de cultura, tuvo como punto de partida la terminación del aislamiento en que antes habíamos caído, y restableció la comunicación con la ciencia europea. El fin de la Junta fue decretado por el gobierno de Burgos en 1938, pero siguió funcionando en las zonas y lugares que todavía no habían sido tomados por los insurgentes. En aquellas donde sí lo habían sido, la Junta fue reemplazada por el denominado Instituto de España, que en 1939 pasó a formar parte del recién creado Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

Desde su fundación, la Junta estuvo liderada por Santiago Ramón y Cajal, quien fue presidente hasta su muerte, ocurrida en 1934. Pero su verdadero cerebro e impulsor fue su Secretario, José Castillejo Duarte. El papel relevante de D. José Castillejo no sólo fue debido a su aportación a la ciencia contemporánea, sino también a su interés, gestión y promoción del español como lengua extranjera. También desde el Instituto Escuela (1918), organismo académico creado para el desarrollo de la enseñanza secundaria, fue desde donde se promovió la creación de la Misiones Pedagógicas en 1931. Una vez más, la tarea de las Misiones era la recuperación de la tradición cultural española mediante los procesos de alfabetización de las zonas más desfavorecidas y de transmisión de los clásicos españoles.

El legado de José Castillejo prosiguió en Londres con otra de sus creaciones institucionales pedagógicas: la Escuela Internacional, donde se continuaron los estudios de cultura popular española y se siguió promoviendo el español como lengua extranjera durante la segunda mitad del siglo XX, hasta la creación del Instituto Cervantes en 1991.

A modo de conclusión, podríamos señalar dos momentos en los estudios culturales españoles. Un primer momento, que podemos denominar Cultura como Inquisición, donde en ese periodo oscuro se trata de crear una élite inventada, no real, que nada tiene que ver ni con el pueblo ni con las tradiciones populares autóctonas y ancestrales que tuvieron como punto álgido el Siglo de Oro español. Y un segundo momento, que son diversos brotes luminosos e intermitentes donde la cultura española periodos clarividentes como el Siglo de Oro, y los reinados de Carlos III, Carlos IV y la Segunda República Española. Ahora la cultura popular y tradicional española se encuentra en un cruce de caminos. Tras treinta y tres años de búsqueda de las raíces culturales nacionalistas, se está llegando a una zona cultural común, donde comienzan a ser apreciados elementos comunes de todas las culturas nacionalistas que pueden confluir en una cultura supra nacional.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Las Misiones Pedagógicas, 1931-1936*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006

Abellán, José Luis. "Francisco Giner de los Ríos: su ideario filosófico y pedagógico". *Historia crítica del pensamiento español*, V, *La crisis contemporánea*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989. 156-65.

Adorno, T.W. *The Cultural Industry: Selected Essays on Mass Culture*. J.M. Bernstein (ed). London: Routledge, 1991.

Agger, B. *Cultural Studies as Cultural Theory*. London: Falmer Press, 1992.

Baldwin, E. *Introducing Cultural Studies*. New York: Pearson/Prentice Hall, 2004.

Barrett, M., Corrigan, P., Kuhn, A. y Wolff, J. (eds.) *Ideology and Cultural Production*. London: Croom Helm, 1979.

Belsey, C. *Culture and the Real: Theorizing Cultural Criticism*. London; New York: Routledge, 2005.

Bennett T. y L. Grossberg, M. Morris. *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society.* Malden, MA: Blackwell, 2005.

Buchli, V. *Material Culture: Critical Concepts in the Social Sciences*. London; New York: Routledge, 2004.

Couldry, N. y McCarthy, A. *MediaSpace: Place, Scale and Culture in a Media Age*. London; New York: Routledge, 2004.

Dirks, N.B., Eley, G. y Ortner, S.B. (eds). *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

During, S. *Cultural Studies: A Critical Introduction*. London; New York: Routledge, 2005.

Easthope, A. *Literary into Cultural Studies*. London: Routledge, 1991.

Formentín Ibáñez, Justo y Villegas Sanz, José María. *Relaciones Culturales entre España y América: la Junta para Ampliación de Estudios*. Mapfre: Madrid, 1992.

Forgacs, D. "National-Popular: Genealogy of a Concept". *The Cultural Studies Reader*. During, S. (ed.) Sage: London, 1993. 177-90.

Fuery, P. y Mansfield, N. *Cultural Studies and Critical Theory*. Melbourne, Australia; New York: Oxford University Press, 2001 (2ª ed).

Gies, D.T. (ed.). *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Held, D. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. London: Hurchinson, 1980.

Hills, M. *How to Do Things with Cultural Theory*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

Kellner, D. *Media Culture: Cultural Studies, Identity, and Politics between the Modern and the Postmodern*. London; New York: Routledge, 1995.

Loomba, A. *Colonialism/Postcolonialism*. London; New York: Routledge, 2005.

Marín Eced, T. *La renovación pedagógica en España (1907-1936): los pensionados en pedagogía por la Junta para Ampliación de Estudios*. Madrid: CSIC, 1990.

Storey, J. *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*. Athens: University of Georgia Press, 2003 (2ª ed).

Strinati, E. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. London: Routledge, 1995.

Thwaites, T., Davis, L. y Mules,W. *Tools for Cultural Studies: An Introduction*. South Melbourne, Macmillan, 1994.

Tudor, A. *Decoding Culture: Theory and Method in Cultural Studies*. London: Sage, 1999.

Ward, T. "Literatura y sociedad española en Larra, Giner y Alas". *Romance Monographs* (*La teoría literaria: el Romanticismo, el krausismo y el modernismo ante la globalización industrial)* 61 (2004): 15-52.

Waites, B., Bennett, T. y Martin, G. (eds). *Popular Culture: Past and Present*. London: Croom Helm / Open University Press, 1982.