

PRISMA SOCIAL N°19

INVESTIGAR LO LOCAL:
REFLEXIONES, MÉTODOS
Y CASOS DE ESTUDIO

DICIEMBRE 2017 | SECCIÓN TEMÁTICA | PP. 114-145

RECIBIDO: 25/5/2017 – ACEPTADO: 10/11/2017

LA FIESTA COMO
REPRODUCTORA DE
DIFERENCIAS SOCIALES Y
COMO GENERADORA
DE IDENTIDAD

EL CASO DE LAS FIESTAS DE «MOROS
I CRITIANS» DE LA CIUDAD DE MERA

TOWN FEASTS AS A PRODUCER OF
SOCIAL DIFFERENCES AND AS A
GENERATOR OF IDENTITY

THE CASE OF THE FEASTS OF "MOROS I CRISTIANS"
OF THE CITY OF MERA

MARINA REQUENA MORA / MARINA.REQUENA@UV.ES

INVESTIGADORA POSTDOCTORAL. ERI SOSTENIBILIDAD. UNIVERSIDAD DE VALENCIA



prisma
social
revista
de ciencias
sociales

RESUMEN

El siguiente artículo resume una investigación que tenía por objetivo analizar la participación en las fiestas de «Moros i Cristians» de la ciudad de Mera¹. En primer lugar, abordamos una contextualización epistemológica y teórica del hecho social de la fiesta, analizando los conceptos de participación, identidad, tradición, cultura y cultura popular. Dichos conceptos nos serán útiles para la sociohermenéutica de los discursos. En segundo lugar, tratamos de hacer una contextualización sociohistórica de las fiestas de «Moros y Cristianos» de Mera, así como una breve caracterización sociodemográfica de la ciudad de estudio. En la tercera parte de la investigación se desarrolla la propuesta de regulación metodológica. Las prácticas metodológicas utilizadas han sido la entrevista en profundidad y la observación participante. Los materiales empíricos resultantes definen las diferentes posiciones que adoptan los agentes sociales sobre la fiesta. Dichas posiciones se dirimen en la dicotomía espectador/actor. Las conclusiones tratan de sintetizar cómo los papeles desarrollados en el contexto festivo reproducen y dibujan la estructura social de la ciudad.

¹ El topónimo «Ciudad de Mera» no es el auténtico, como suele ser habitual en algunos estudios sociales de caso. Mera es una ciudad del País Valenciano.

PALABRAS CLAVE

Cultura; cultura popular; tradición; modos de participación-disidencia; resistencia e incidencia-prácticas culturales; «campo» y «*habitus*».

ABSTRACT

The following article summarizes a study that aimed to investigate the participation in the celebrations of "Moors and Christians" in Mera's city. First, we address epistemological and theoretical contextualization of the social fact of festivities, analyzing the concepts of participation, identity, tradition and culture and popular culture. Second, we try to make a socio-historical contextualization of "Moros y Cristianos" in Mera as well as a brief sociodemographic characterization of the city of study. In the third part of the research we developed the methodological regulation. Methodological practices used were in-depth interviews and participant observation. The resulting empirical materials define the different positions that the social agents adopt about the party. These positions are settled in the spectator / actor dichotomy. The conclusions try to synthesize how the roles developed in the festive context reproduce and draw the social structure of the city.

KEYWORDS

Culture; popular culture; traditions; modes of participation; dissent; resistance and impact-cultural practices; "field" and "*habitus*".

1. INTRODUCCIÓN

Para contextualizar epistemológicamente este estudio nos hace falta un enfoque atendiendo a las dimensiones sociales e institucionales de la cultura donde la cultura se sitúe en la vida humana y en espacios prácticos. Con este propósito, utilizamos los modelos tendenciales de cultura que propone Méndez (2003), el autor sostiene una triple posibilidad en las formas prácticas de la cultura. La primera forma práctica es la alta cultura, donde el distintivo es su combinación de una relación unidireccional entre emisor y receptor que segmenta las posiciones que inciden al desplegar filtros para delimitar quiénes pueden y quiénes no pueden acceder a este espacio. Hay una relación vertical y jerárquica, es elitista. La segunda es la cultura masiva o de masas que se alimenta de la traducción, de la divulgación de la alta cultura a la cultura de masas. Se orienta a la masa e intenta ser más democrática, pero no hay comunicación fluida y la posibilidad de respuesta es limitada. Por último, encontramos la cultura popular que, a su vez, se bipolariza. Tiene una vertiente crítica en la que los receptores pueden también ser emisores y poner en crisis los paradigmas de la cultura oficial. Y también tiene otra parte que se reduce a las nociones tradicionales y folclóricas.

En esta segunda vertiente, enmarcaremos nuestro trabajo de las fiestas de moros y cristianos, aunque encontramos también un componente elitista en ellas y una jerarquía parecida a la que se observa en la alta cultura. Pues en esta fiesta sí hacen distinciones entre quienes pueden y quienes no pueden participar, la distinción se establece mediante criterios socioeconómicos. También encontramos elementos propios de la cultura de masas, puesto que se intenta hacer partícipes a todos, pero introduciéndolos en la lógica jerárquica. Por lo tanto, el receptor se queda sin capacidad de respuesta, subsumido en el orden dominante. De esta manera, a los que no desfilan también se les deja ocupar una posición, esto sí, marginal. Porque toda fiesta tiene que nutrirse de un público. Siguiendo a García Canclini (1987) diremos que al estudiar las culturas populares nos enmarcamos en un terreno que no es ni exclusivamente folclórico ni únicamente masivo, lo popular es hoy un espacio fértil para repensar la estructura compleja de los procesos culturales. Por eso encontraremos también, en estas fiestas, la parte crítica de la cultura popular, aquella que quiere romper los paradigmas de la cultura oficial e institucionalizada.

1.1. La cultura popular como praxis

El significado de popular puede construirse como oposición a aquello burgués. Nos remite a aquello que no es oficial, aquello que se crea desde bajo. Desde la visión capitalista, popular es el otro nombre de primitivo; letrado de mercancías que es capaz de

umentar las ventas a consumidores descontentos con la producción en serie (García Canclini, 1982). Cuando se considera que las fiestas son del Pueblo hay una garantía para que la subversión se exprese mientras que, en las fiestas oficiales, donde el pueblo es un espectador, el orden social ocupa un lugar central al reproducirse en cada juego de roles (Flores, 2004). Desde esta perspectiva gramsciana lo popular no se define por su origen o sus tradiciones, sino por su posición; la que construye frente a lo hegemónico. La cultura popular no puede definirse como una esencia, como tampoco es posible definir el arte o la cultura popular por su oposición a la cultura de masas o a la alta cultura, sino a partir del sistema que las genera y las reformula para que cumplan con funciones económicas, políticas y psicosociales para su reproducción (García Canclini, 1982). De esta manera se establece una relación entre capital económico y capital cultural con lo cual las culturas populares se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales.

La idea de que el sistema capitalista otorga lugares distintos al arte culto y a las culturas populares con la intención que cumplan diferentes funciones, nos lleva reflexionar, sobre los actores que ocupan determinadas posiciones en los campos culturales y económicos y la constitución del *habitus*. Las fronteras simbólicas entre lo popular, lo culto y lo masivo construyen a su vez identidades-alteridades que afectan a la participación cultural. La interiorización de estructuras significantes genera el *habitus*. El *habitus* organiza las prácticas y la percepción de estas: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de las clases sociales.

De los *habitus* surgen prácticas, en la medida en que los sujetos se encuentran situados dentro de la estructura de clases en posiciones propicias para que dichos *habitus* se actualicen (García Canclini, 1982). El gusto, sostenía Bourdieu (1989), es la aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas enclasadadas y enclasantes. Los gustos son la afirmación práctica de una diferencia inevitable, son la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas. Los actores eligen en función de sus gustos unas prácticas culturales que dada su reproducción en el campo cultural nos permite hablar de estilos de vida definidos y producidos por los *habitus*. El concepto de estilo de vida será importante para nuestro análisis puesto que consideraremos que la participación cultural, está relacionada con la elección de un estilo de vida, con el ejercicio de unas prácticas sociales y con la generación de identidades.

1.2. La fiesta como fenómeno social total

Sostenía Bajtín (1987) que, generalmente, cuando se habla de fiesta se habla en oposición al trabajo: dos dimensiones en las cuales se delimitan y contraponen prácticas sociales que organizan y estructuran la vida y el tiempo social. De este modo, continúa afirmando el citado autor, la concepción dual del tiempo y del mundo no es reciente, sino que ya existía en los pueblos primitivos, pues en su folclore se encuentran paralelamente cultos serios (por su organización y su tono) y cultos cómicos que convertían las divinidades en objetos de burla y blasfemia. Las festividades son, pues, una forma primordial determinante de la civilización humana. De esta manera, se nos plantea la necesidad de descifrarlas, de interpretar sus elementos y su simbolismo para comprenderlas y de esta forma comprender a su vez las cosmovisiones, las formas de mirar la vida en un momento preciso de la historia (Bajtín, 1987). En suma, la fiesta es un producto de su tiempo, modelado por las relaciones de poder en cada conjunto histórico (Hernández 2002). La fiesta, por tanto, debe estudiarse como un fenómeno social total— en los términos en los que reseñaba Marcel Mauss (2009). De manera que la fiesta es síntesis de múltiples determinaciones; es expresión particular, pero unitaria de la vida social. El análisis de dicho fenómeno social, nos pone siempre en presencia de dos totalidades —únicas estructuras significativas de cualquier fenómeno social—: la totalidad histórica que es la sociedad, la totalidad biográfica y personal que es cada individuo (Ibáñez 1968). Solo en este contexto puede captarse, pues, el contenido simbólico —ambivalente y contradictorio— de los procesos sociales (Ortí y de Lucas, 1995).

No obstante, la fiesta solo adquiere su sentido cuando se convierte en una institución, solo institucionalizándose la fiesta puede transmitirse de generación en generación. Es decir, cuando existe una serie de tipificaciones recíprocas que permite a los actores saber cómo tienen que comportarse y saber qué deben esperar de los espectadores. Así, la fiesta va dirigida a un público, aparentemente pasivo, pero que tiene un papel invisible y, a su vez, indispensable puesto que con el público se establece un diálogo que permite dotar de sentido las fiestas (Delgado, 1992). El público se integra en la vida comunitaria, pero reproduce el esquema de poder establecido en la sociedad. Cuando el pueblo es un mero espectador el orden social ocupa el lugar central. Como afirmó Bajtín (1987) las fiestas oficiales, tanto las de la iglesia como las del Estado feudal, ya en la Edad Media, no sacaban al pueblo del orden existente, ni eran capaces de crear una segunda vida. Así pues, de acuerdo con García Canclini (1982), diremos que la fiesta sintetiza la vida entera de cada comunidad, su organización económica y sus estructuras culturales, sus relaciones políticas.

Con frecuencia se escuchan discursos sobre las fiestas populares que guardan recuerdos impregnados de añoranza, de un tiempo pasado y mitificado, donde la fiesta tenía

la garantía de popularidad. La transformación de las sociedades rurales en sociedades industriales marcó cambios en la ritualidad festiva. En la actualidad, las fiestas que se presentan como tradicionales no es que hayan sobrevivido a la modernidad, sino que son producto de ella (Hernández et.al, 2005). El análisis de las fiestas utilizadas por el nacionalismo político y el turismo, nos demuestra que la modernidad capitalista no siempre requiere eliminar las fuerzas económicas y culturales que no sirven directamente a su crecimiento si esas fuerzas aún cohesionan a un sector numeroso, si satisfacen sus necesidades o las de una reproducción equilibrada del sistema (García Canclini, 1987). El capitalismo no avanza siempre eliminando las culturas tradicionales, sino también apropiándose de ellas, reorganizando su significado y la función de los objetos, creencias y prácticas (García Canclini, 1982). Muchas fiestas tradicionales de orígenes rurales y/o comunitarios ahora se enmarcan bajo la lógica del mercado y del capital.

Empero, la evolución de la fiesta no puede ser vista como una «jaula de hierro» en sentido weberiano, ya que los miembros de la comunidad pueden conservar su papel protagonista en la organización material y simbólica. La propuesta de García Canclini (1982) es que los protagonistas de las fiestas tienen que ser los propios miembros del grupo. Nos tenemos que aproximar al sujeto como una pluralidad, que depende de sus diversas posiciones a través de las cuales está constituido dentro de diferentes formaciones discursivas. Los sujetos forman parte de una historia, pero, a su vez, son también portadores de alternativas.

Por último, tras dar cuenta de que la fiesta oficial en muchos casos ha evolucionado hacia un fenómeno de masas que, a su vez, reproduce la estructura social, de acuerdo con Hernández (2002), se debe enfatizar que dentro de la modernidad la fiesta se ha convertido en celebración reflexiva de la identidad, puerta de acceso a la trascendencia de la propia cotidianidad y emergencia de un tiempo esencial en que se busca la recuperación del sentido ante la desorientación de un mundo destradicionalizado, globalizado, sometido a riesgos crecientes y en vertiginosa descomposición.

1.3. Las fiestas de «Moros i Cristians» en la ciudad de Mera

Tal y como describen Ariño y Gómez (2012), la moderna fiesta valenciana de Moros y cristianos se nutre de las modalidades precedentes, pero constituye una recreación específicamente nueva. La estructuración de la secuencia festiva es una dramatización que se despliega durante tres días (desfilada, procesión y batallas) y convierte a los Moros y Cristianos, que con anterioridad eran un simple acto, en una fiesta en sí. A partir de la función de la soldadesca, un acto más del programa de la fiesta patronal, se despliega un modelo festivo concreto que dota de nueva identidad a la totalidad de

la fiesta. Este modelo se desarrolla básicamente en la ciudad de Alcoi, ciudad en la que desde 1741 se reinstaura la soldadesca y sigue la secuencia antes citada.

Pero además aparece una estructuración del colectivo festero en *filaes* o comparsas y una organización autónoma de los poderes civiles y eclesiásticos. Mientras que en la sociedad tradicional la participación era restringida, corporativa y representativa (los simulacros de batallas eran gestionados por los gremios y la soldadesca por los militares) en la sociedad moderna la participación parece ser más abierta, personal y masiva. No en vano, sigue habiendo restricciones por razones de género (en muchas ciudades la mujeres no pueden participar), económicas (la participación en la fiesta supone un elevado gasto económico), religiosas (las comunidades musulmanes que habitan en estas ciudades valencianas se sienten ofendidas con esta representación, además la fiesta sigue teniendo una serie de actos protagonizados por la iglesia católica), e incluso sociales (las comparsas y escuadras se componen de redes de relaciones sociales)

Como siguen explicando Ariño y Gómez (2012), el ascendente de la burguesía industrial aprovecha esta fiesta como plataforma de ostentación de su recientemente adquirido poder mediante el exhibicionismo y la dirección organizativa. Por tanto, podemos decir que, en comparación con las modalidades precedentes, la fiesta de *Moros i Cristians* que se implanta y difunde es moderna no solo por su génesis histórica sino también por su estructura y contenido, ligada a la industrialización y modernización urbana, el crecimiento económico que permitió el ahorro y reservar dinero para determinados gastos suntuarios, y la sociedad liberal que favoreció la participación asociativa. No obstante, no puede afirmarse, como hacen los seguidores de McLuhan, que la incorporación de las masas a la sociedad moderna implica la disolución de clases sociales (Zubieta et.al, 2000).

En la actualidad, las fiestas de Moros y Cristianos, que han seguido este modelo moderno se celebran en unos 180 pueblos, localizados principalmente en las provincias de Alacant, València, Murcia y Albacete (Ariño y Gómez, 2012).

Para el caso de la ciudad de Mera, esta fiesta se difunde como un intento (fallido) de substitución de la fiesta patronal precedente, que se intenta reemplazar por los actos típicos de los modernos moros y cristianos al estilo alcoiano.

Era en 1860 con la noticia de la victoria de las tropas españolas en Marruecos¹, en las batallas de Tetuán y Castillejos y su ancha difusión «patriótica», cuando los hombres del casino de Mera solicitaron los permisos al Ayuntamiento y al clero para poder organizar las primeras fiestas de Moros y Cristianos. Fiestas modernas puesto que hay

¹ En la llamada «Guerra de África» comandada por el General Prim.

constancia de celebraciones en anteriores siglos, de manera puntual y por razones concretas, pero sin continuidad. Están por lo tanto inseridas en la política de los liberales de construir un nacionalismo «Español» que el general O'Donnell quiso agrandar con una política exterior agresiva buscando el prestigio internacional, y una política interior que pretendía contentar al ejército fomentando el patriotismo. Todos estos propósitos también le servían para tapar las propias miserias del Estado. No obstante, los autóctonos tienen una explicación diferente para los orígenes de las fiestas, y rememoran la entrada de Jaume I en la Villa de Mera.

Los relatos populares que recuerdan los «acontecimientos míticos del origen» nos hablan de una lucha entre Moros y Cristianos, en la cual nuestros antepasados ejercen como cristianos, es decir como «buenos», y los moros como «malos» (Ariño, 1988). La contraposición religiosa y la relación fundamental es una relación «patronal» que se ejerce sobre todos los aspectos de la vida. Son, por lo tanto, unas fiestas que dramatizan una pugna entre dos bandos contrincantes que luchan por el control de algún elemento sagrado (el castillo), que se resuelve a favor de los cristianos gracias a la protección de un intercesor divino (en nuestro caso el Cristo) que así fomenta su patronazgo. La ayuda del patrón o patrona siempre supone la asistencia a favor de los cristianos (Hernández et.al, 1999)

Por lo tanto, las fiestas de Moros y Cristianos de Mera son una «tradición inventada», en los términos en los que Hobsbawn y Ranger (1983) acuñaron este concepto, puesto que rememoran las batallas entre los moros y cristianos en la reconquista pero con una funcionalidad, pues se reprende en una época en la que hay que formar una identidad colectiva, fomentar amenazas y construir un emergente Estado-Nación. Se pretende exaltar, la postura racista y religiosa de aprobación de la recuperación de las propias tierras. Así el mito ha sostenido la identidad. La tradición se ha legitimado y ha quedado sedimentada y se transmite como una tradición «de toda la vida». En este sentido, sostiene Ariño (1988) que, la *vox populi* es unánime cuando se pregunta por el origen de una fiesta, la respuesta es inapelable: «siempre ha sido así». La duda ofende: «Desde que nos parieron la hemos conocido así». La historia como método de verificación no cuenta cuando la fuerza de la Tradición es radical.

Desde 1860 la fiesta tiene un componente cívico y otro patriótico-religioso. La iniciativa cívica fue llenando de actos populares las calles y ensanchando la fiesta que era muy participativa. En la actualidad, los bailes populares, las noches en «la Glorieta»...han sido sustituidas, sobre todo con la expansión económica de los años sesenta, por acti-

vidades más caras y menos participativas y que se han cerrado a los espacios de las comparsas².

1.4. Características sociodemográficas de la ciudad de Mera

En el momento en el que se realizó el estudio, 2009, la ciudad de Mera tenía 37.735 habitantes según el INE– los cuales se distribuían siguiendo una pirámide de población envejecida en forma de letra omega Ω . La actividad económica principal de Mera durante el Siglo XX había sido la industria textil-confección. Actividad que hizo incrementar la población en los años sesenta con la inmigración castellana (andaluza pero también manchega) y, sobre todo a partir del año 2000, con la inmigración, tanto comunitaria– suponía un 9'77% de la población en 2010 según el IVE (Instituto Valenciano de Estadística)– como no comunitaria– el 4'67 % en 2010 según la misma fuente.

El paro registrado sobre la población potencialmente activa en 2009 era de un 13% (EPA). Según un Informe elaborado por la Cámara de Comercio (2008) la estructura empresarial estaba claramente terciarizada: este sector agrupaba el 72,3% de las empresas. El sector primario suponía un 0,35% de las actividades, y el industrial agrupa a un 27,3%, contando con el 10,3% del sector de la construcción y el 12,88% de la industria manufacturera, fundamentalmente del textil y la confección, sector tradicional y auténtico motor de la economía del municipio. De hecho, este último sector, estaba formado por un total de 164 industrias que ocupan a 3.465 trabajadores.

2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Partiendo de los supuestos descritos en el apartado anterior, la investigación se dirigió a observar y analizar la participación en las fiestas de Moros y cristianos del pueblo de Mera, teniendo en cuenta que dicha fiesta es un articulador de varios colectivos ciudadanos y juega un papel en la vida e identidad cultural.

No en vano, dado que la fiesta no es siempre subversiva, puesto que en ella se reproducen la diferencias sociales y económicas y que los rituales mantienen las relaciones de poder y dominación (Crespín, 2002), se partió de la hipótesis de que los modos de participación en esta fiesta, bajo una apariencia homogeneizadora, acababan por dibujar y reproducir la estructura social de la ciudad.

² La RAE define comparsa como un *Conjunto de personas que en los días de carnaval y en regocijos públicos van vestidas con trajes de una misma clase*. En nuestro caso son las fiestas de moros y cristianos. Hay 24 comparsas, 12 de moros y 12 de cristianos. Las comparsas, suponen un grupo y un espacio de sociabilidad que no solo es reúne en fiestas, sino que se junta para celebrar cualquier acontecimiento.

3. LA REGULACIÓN Y LAS PRÁCTICAS METODOLÓGICAS

La regulación metodológica se inscribe en una perspectiva cualitativa. Las prácticas metodológicas utilizadas para el trabajo empírico han sido la entrevista en profundidad y la observación participante. Unas prácticas cualitativas mediante las cuales se han producido discursos diferenciados y se han observado prácticas y vivencias de los sujetos respecto a la fiesta y sus maneras de participar.

En la conformación de la experiencia con la fiesta y la participación en ella (capital simbólico), la posición en la estructura social que conforma la matriz y las posiciones discursivas de los actores sociales –el *habitus* en términos de Bourdieu (1984)-, está atravesada por la procedencia, la edad y el género. A partir del cruce de estas variables, durante 2009, se hicieron entrevistas a los siguientes perfiles sociales:

1. Mujer, no festera, pero observadora y participante del proceso festivo, 85 años, clase media-alta, procedente de la ciudad de Mera.
2. Mujer, no festera, pero observadora y participante del proceso festivo a veces forma parte del boato, 27 años, clase baja, procedente de Sofía (Bulgaria).
3. Mujer, no festera, pero «mujer de festero», participante del proceso festivo, 55 años, clase alta, procedente de la ciudad de Mera.
4. Hombre, antiguo festero, 55 años, clase media, procedente de la ciudad de Mera.
5. Hombre, «exiliado festero» no participa en el proceso festivo, 25 años, clase baja, procedente de la ciudad de Mera.
6. Hombre, miembro de la «comparsa Alternativa», 24 años, estudiante, clase baja, procedente de la ciudad de Mera.
7. Hombre, festero, 13 años, clase media-alta (la de sus padres), procedente de la ciudad de Mera.
8. Hombre, festero, 17 años, clase media-alta (la de sus padres), procedente de la ciudad de Mera.
9. Hombre, festero y antiguo capitán de fiestas, 70 años, clase alta, procedente de la ciudad de Mera.
10. Mujer, antigua Dama de fiestas y observadora del proceso festivo, 50 años, clase media, procedente de la ciudad de Mera.

Asimismo, se llevó cabo un proceso de observación participante en 3 de las comparsas festeras. En este sentido, la observación participante como proceso abierto, de registro

sistemático, comprensivo e interpretativo de las acciones de los sujetos o colectivos en su vida cotidiana nos sirvió para cumplir el objetivo y complementar los discursos mediante la recogida de información de forma no intrusiva. A través de estas dos técnicas se estudió la participación en el proceso festivo. Se alcanzaron las vivencias de los sujetos y, a partir de ellas sus estrategias frente al hecho social total de la fiesta.

4. LA SOCIOHERMENÉUTICA DE LOS DISCURSOS: DIME CÓMO PARTICIPAS EN LA FIESTA Y TE DIRÉ CUÁL ES TU CAPITAL SOCIOECONÓMICO

4.1. Modelos sociohermenéuticos

Si consideramos que la producción, transmisión y recepción o apropiación de las formas simbólicas se comete en contextos socio-históricos entonces requerimos de herramientas teóricas para entender dichos contextos. Es por eso que se ha realizado un análisis de campos³, siguiendo el modelo teórico de las prácticas sociales de Bourdieu. Este modelo, capta las relaciones entre agente (el individuo) y estructura (la sociedad), encontrando la aparición de campos, que están constituidos por personas que ocupan diferentes posiciones sociales e interactúan en un juego de dominación en el que implica el *habitus* (la socialización y reproducción) y el capital (conjunto de recursos y bienes de un agente). En el campo hallamos un espacio social de acción y de influencia en el que confluyen relaciones sociales determinadas. Estas relaciones quedan definidas por la posesión de una forma específica de capital, propia del campo en cuestión. Las distintas especies de capital abren efectos diferentes; los campos están definidos por las relaciones de fuerza que el capital ejerce, y por las acciones de los sujetos para conservar y adquirir capital.

«Las diferencias primarias, aquellas que distinguen las grandes clases de condiciones de existencia, encuentran su principio en el volumen global del capital como conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables, capital económico, capital cultural, y también capital social: las diferentes clases (y fracciones de clase) se distribuyen así desde las que están mejor provistas simultáneamente de capital económico y de capital cultural hasta las que están más desprovistas en estos dos aspectos» (Bourdieu 2002, p. 113)

³ Como sostiene Bourdieu (1984) «el campo es una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones son definidas por los agentes o las instituciones y por su situación actual potencial en la estructura de la distribución de las diferentes formas de poder o de capital; la posesión de algún tipo de capital o poder les da ventajas específicas que están en juego en el campo y finalmente por sus relaciones objetivas con otras posiciones (de dominio, de subordinación, de homología, etc).

Los agentes sociales presentes y ausentes en este proceso festivo serán identificados por sus posiciones relativas en un espacio social relacional, las dimensiones del cual serán definidas por formas de capital tanto simbólico como material. El capital simbólico, en este caso, vendrá expresado por el grado de participación en la fiesta.

Con el propósito de analizar el tipo de participación dentro de esta festividad, se ha empleado también un segundo modelo, una tipología sobre los diferentes modos de participación que esboza Subirats (2005) y que presenta un triángulo donde identifica tipos ideales de la participación.

Figura 1. Tipos ideales de participación



Fuente: Subirats (2005)

Tal y como describe Subirats (2005), los agentes sociales se debaten entre distintas alternativas a la hora de participar. Para algunos, si quieres tener incidencia social y/o supervivencia dentro del sistema, tienes que trabajar en, desde y respetando siempre las instituciones. Para otros, cuyo fin es la transformación social, solo es posible trabajar desde fuera de las instituciones. Estar «dentro», implica de hecho reforzar esas instituciones, legitimar su manera de hacer y actuar, una manera de hacer y actuar que va perdiendo capacidad de transformación y se va subordinando al orden dominante. Y entre estos actores sociales, los hay que simplemente están «fuera» y practican la rebeldía frente a las instituciones, y otros que tratan de buscar alternativas que visualicen que otra manera de hacer es posible. Siguiendo al mismo autor, Subirats (2005), la cuestión es saber si es posible trabajar con este cruce de alternativas, expresando la «resistencia», la rebelión frente a una realidad que se nos presenta como la única posible (la fiesta institucionalizada) o construyendo alternativas a esa realidad y presionando a las instituciones (la Sociedad de Festeros y el poder local) para «incidir» en las mismas y conseguir que modifiquen su manera de hacer y operar.

4.2. Tipología de agentes sociales en el hecho social festero

A través de los discursos y de la observación participante se ha podido constatar que los agentes sociales esbozados en la tipología tienen una heterogeneidad social, cultural, religiosa, de procedencia y de género muy diversa que afecta en las posibilidades reales que tienen de participar en la fiesta. Estas posibilidades de participar en la fiesta también miden el grado de integración social en la vida del pueblo.

Los materiales empíricos resultantes nos han permitido elaborar una tipología que distingue tres tipos básicos de actores en cuanto la posición que ocupan dentro del proceso festivo. En primer lugar, encontramos a los outsiders representados por aquellos que no participan en la fiesta ni como espectadores ni como actores. En segundo lugar, están los «mirones» que están representados por los espectadores. Por último, encontramos a los festeros. Asimismo, debe decirse que todos y cada uno de estos grupos tiene una heterogeneidad social de gran calado. Es por eso que, tal y como vemos en el siguiente cuadro, hay muchos subgrupos.

Tabla 1. Tipología

Outsiders del proceso festivo: el rechazo, el gueto, el exilio y la alternativa.	1.1. La comunidad británica: el gueto voluntario
	1.2. Comunidad de musulmanes: el rechazo y la protesta
	1.3. El exilio festero de la clase trabajadora
	1.4. Los jóvenes no festeros: el lado oscuro de la noche
	1.5. La Comparsa Alternativa: reivindicando otro tipo de fiesta
Los mirones: "mujer-madre", turistas y nuevos migrantes.	2.1. Los mirones del pueblo: la participación desde las gradas
	2.2. Las mujeres de los festeros: las "mirones" por excelencia
	2.3. Los mirones de fuera: festeros de otras localidades y turistas
	2.4. Los nuevos mirones: Los nuevos migrantes.
Los festeros: los sujetos celebrantes.	3.1. Medias cuotas los extremos del espectro festero: la distinción social y el coste de oportunidad
	3.2. Las niñas y los niños festeras/os: las semillas de la tradición.
	3.3. Las y los jóvenes festeros: el arraigo de la tradición
	3.4. Las mujeres festeras se añaden a la foto
	3.5. Los hombres festeros: los festeros por excelencia
	3.6. Los Viejos festeros: los portadores de la tradición

4.3. Outsiders del proceso festivo: el rechazo, el gueto, el exilio y la alternativa

A través de los discursos y de la observación participante se constata que hay un sector de la población que no participa en estas fiestas patronales. La hibridez y complejidad social que presenta este sector de población merece una subdivisión de los agentes sociales que aquí se posicionan. Si consideramos la participación en la fiesta como una forma de capital simbólico, en el sentido que le da Bourdieu a este término, este

sector de la población quedaría desposeído de este tipo de capital. Ahora bien, tal y como veremos, las razones por las que cada agente social ocupa su posición son muy distintas y merecen una especial atención.

La comunidad británica: el gueto voluntario

La inmigración con origen en países de la Unión Europea tiene algunas características particulares debido a su origen no económico, en la mayoría de casos. Venían atraídos por las condiciones climáticas y por las prestaciones sanitarias que ofrecía el Estado español. Se trata de un turismo residencial centrado en las comarcas turísticas de la costa del sur del País Valenciano. Dentro de este grupo el origen principal es el Reino Unido. La ciudad de Mera, a pesar de situarse geográficamente en el interior, en 2008 contaba con 409 británicos. La actitud de este colectivo frente al proceso festivo y en general frente a la vida social del pueblo ha sido la exclusión voluntaria y la formación de una comunidad que, si bien se encuentra dispersa en el espacio urbano— la mayoría de ellos viven en casas de campo—, se agrupa para realizar una vida social paralela a la del municipio.

Comunidad de musulmanes: el rechazo y la protesta

La inmigración procedente del continente africano sigue siendo muy importante, aunque ha perdido posiciones en términos relativos respecto al Este de Europa o Sudamérica. En este caso la cercanía geográfica es decisiva, pese a las dificultades que puedan suponer las diferencias culturales y la barrera idiomática. Dentro de este colectivo Marruecos es la nacionalidad más importante y es por ello muy representativa del total de la inmigración africana del País Valenciano. Mera cuenta con una comunidad de musulmanes procedentes principalmente de Marruecos. En 2008 el número de personas censadas de esta nacionalidad ascendía a 543 personas.

La condición social y económica de este sector de población es bien distinta de la comunidad de británicos. En su mayoría, el motivo que les llevó a abandonar su país fue la búsqueda de empleo y de unas mejores condiciones de vida. Los inmigrantes musulmanes por su propia condición cultural y religiosa no quieren saber nada de los «Moros i Cristians». De hecho, han llegado a manifestar, mediante protestas oficiales, encontrarse ofendidos⁴. A través de la fiesta, este colectivo, se ve expulsado del Al-Ándalus y rechazado por la sociedad donde vive y trabaja.

⁴ La tensión de este conflicto se intensificó un año cuando hubo un desfile de festeras que pasaba sobre una alfombra con versos del Corán y que ofendió profundamente a la comunidad islámica de Mera y les hizo plantear presentar una querrela.

El exilio festero de la clase trabajadora

Dentro de la sociedad merina podemos encontrar un grupo no reducido de gente que decide marcharse del pueblo durante la semana de fiestas. Como ya se ha dicho la principal actividad económica de la ciudad era la industria textil y, hasta no hace muchos años, la actividad fabril solo paraba por completo esta semana. Por ello hay muchas familias que aprovechaban el descanso de la actividad laboral para irse de vacaciones.

«Pues, entiendo que se hagan las fiestas, pero yo siempre he sentido que estoy fuera de eso, o sea que tampoco sé muy bien cómo explicártelo (...). Y si me preguntas por qué no las conozco, pues probablemente por inercia, porque mis padres nunca han sido festeros, de hecho, el propio ambiente de fiesta a mis padres no los ha gustado nunca y a mí tampoco. Y después mi padre coge siempre las vacaciones justo en las semanas de fiestas y siempre hemos ido a la playa, a un camping»⁵ (Entrevista exiliado festero)

Estas vacaciones, tal y como se observa en el *verbatim*, suelen ser modestas ya que en muchas ocasiones los recursos económicos son escasos. Esta tradición de exilio está más arraigada en los barrios obreros que, como más tarde veremos, están más alejados del proceso festivo tanto física como simbólicamente. Por todo ello, el exilio de esta posición queda lejos de la distinción social. Los discursos de esta posición, además, son críticos con la imagen que refleja la fiesta.

«Pues me parece más ostentoso que una cuestión de devoción (...) un desfile de gente que tiene dinero y poco más» (Entrevista exiliado festero)

Muchos de los exiliados no expresan este desagrado no en vano su motivación de exilio está provocada por el coste de oportunidad ya que una semana de vacaciones familiares equivale más o menos a que un miembro de la familia desfile en fiestas⁶.

Los jóvenes no festeros: el lado oscuro de la noche

Por último, se constata la posición de los jóvenes no festeros que viven las noches de las fiestas, pero no participan en ellas ni siquiera como espectadores. Estos estarían integrados en la vida del pueblo, pero tan solo manteniendo relaciones con generaciones cercanas, y no más pronto de las doce de la noche. Debe decirse que generación tras generación, muchos de los jóvenes han dejado de participar en las fiestas debido al

⁵ Los *verbatim*s han sido traducidos del valenciano.

⁶ La cuota anual de un miembro de comparsa oscila entre los 700 y los 1.000 euros. A parte deben sumarse los gastos que ocasiona la fiesta, tales como, el coste de los trajes, las cenas de gala, las actuaciones musicales...

incremento del coste económico de estas y al aumento de los jóvenes en la educación superior. A pesar de que desde esta posición se produce un discurso crítico hacia las fiestas, paradójicamente, aparecen discursos emotivos y se observa cómo conforman su identidad cultural a través de esta fiesta.

La Comparsa Alternativa: reivindicando otro tipo de fiesta

Entre los jóvenes está abriéndose un espacio disidente en cuanto a la participación en la fiesta. Este espacio es la Comparsa Alternativa. Como su nombre indica, permite construir un espacio disyuntivo, donde paralelamente a los actos de las fiestas oficiales, realizan sus propios actos desfilando por los barrios obreros— por donde nunca pasa la fiesta oficial. Su crítica contiene un componente de acción, donde se manifiesta y reivindica otro tipo de fiesta, una fiesta Popular del pueblo y para el pueblo.

«Nosotras la primera vez que salimos, lo hicimos porque nos apetecía disfrazarnos e incluirnos dentro de la fiesta. Pero, hay un trasfondo completamente reivindicativo, de decir: «somos estudiantes, no tenemos suficiente dinero para poder salir a la fiesta» (...). Entonces fue cuando decidimos abrirlo a más gente, que es la parte reivindicativa. Es decir, si no hay posibilidad o alternativa de que se pague menos para disfrutar de la fiesta, pues vamos a crear algo paralelo. Y esa era la idea.» (Entrevista a miembro de la Comparsa Alternativa)

No en vano, pese al componente crítico que esta Comparsa representa, como se indican en el *verbatim*, no hay que olvidar que estos jóvenes quieren «incluirse dentro de la fiesta». Estar en la fiesta supone pertenecer a la comunidad. Pero como mencionamos, los sujetos forman parte de una historia, pero, a su vez, son también portadores de alternativas. Como sostiene Touraine (1997) la participación adquiere su sentido liberador cuando, por un lado, los sujetos luchan contra la lógica del mercado que los convierte en consumidores y por otro luchan contra las órdenes de las comunidades que los convierten en creyentes.

Asimismo, hay que destacar que esta comparsa no hace referencia a la batalla entre «moros» y «cristianos» por deferencia a la comunidad musulmana. Realiza y reproduce aquellos actos en que los que la representación de la batalla entre bandos no está presente.

4.4. Los mirones: «mujer-madre», turistas y nuevos migrantes

El nombre con el que se ha caracterizado a este colectivo ha sido «la comparsa de los mirones». Siendo este hecho muy relevante porque hacen una asociación directa, una

condensación (Conde, 2009) articulando, de este modo, planos de significaciones diferentes y que suelen estar ligados a una carga de energía, es una intersección de varias cadenas asociativas y puede entenderse como una puerta de entrada a lo latente. Con esta condensación los entrevistados nos dan a conocer la dicotomía entre actor y espectador (mirón, es el que mira). El hecho de que la fiesta se dividiera en Comparsas y que cada una tuviera su nombre, no dejaba espacio, ni designación para los espectadores. Es por eso que empezaron a denominarlos y autodenominarse, de una manera vulgar, la comparsa de los *mirones*. Estos admitieron el nombre sin resignarse, para legitimarse y tener la propia posición dentro del espacio de la fiesta, a pesar de ser esta una posición subordinada. De este modo responde una de las entrevistadas al preguntarle si ha participado en la fiesta: «(...)yo no he participado. Yo era Mirona (Entrevista mujer mayor observadora de la fiesta). Aunque estos agentes sociales consideran que no participan, como sostiene Delgado (1992), el público aparentemente pasivo y espectador tiene un papel indispensable, puesto que con el público se establece un diálogo que permite dotar de sentido las fiestas. Además, debe tenerse en cuenta que ocupar una posición en la fiesta simboliza pertenecer al pueblo. Respecto a la condensación de la palabra «mirón» podemos citar un *verbatim* que resume muy bien la esencia de la fiesta: «entonces el pueblo solo participa de mirón, de mirón, de mirón» (Entrevista ex Dama de fiestas). Nuestra entrevistada remataba con un epílogo impagable, concentración básica de la imposibilidad de rehuir de la subalternidad de un tipo de participación condenada a la expectación, relegada a la pasividad y obligada a existir para dotar de sentido la fiesta, pero, a su vez, su propia existencia como miembros de una comunidad.

Los mirones del pueblo: la participación desde las gradas

Dentro de esta posición se encuentran los mirones tradicionales y los primeros en hacer propio este nombre. Se ha podido observar y contrastar la existencia de un sector de la sociedad merina que nunca ha salido a fiestas, sea por su elevado coste económico, sea por razones de género o bien porque su red de relaciones sociales no participaba en la fiesta. Pero como ya hemos comentado, las fiestas «son del pueblo»— aunque no para el pueblo—y tienen un fuerte componente identitario que lleva a hacer partícipes a los agentes sociales, aunque sea bajo la lógica de dominación espectador/festero.

Por una parte, hay algunos que van a ver todos los actos festeros. Por otra se constata también la existencia de personas que no les gusta demasiado la fiesta; por repetitiva, por pesada, por el desorden, por consideraciones ideológicas, por el mal uso del dinero...

«El mirón también se ha hecho más selectivo. Porque claro hay actos larguísimos, como la Entrada. La mayoría de los mirones ven las capitanías y las embajadas (partes más importantes del desfile) y ya está. Y ver el resto de comparsas que llevan el mismo vestido que el año anterior ya no supone ningún aliciente» (Entrevista hombre exfesterero)

Estos últimos ven las fiestas, son mirones, pero con la diferencia de que no aguantan la totalidad de los actos por su excesiva duración. Aunque deben asistir a partes importantes de la fiesta para estar inmersos en la tradición y porque es uno de los acontecimientos más importantes del año y después es motivo de conversación en los círculos sociales⁷. Las personas llegan a ser miembros de la comunidad, llegan a ser ciudadanos a través su incorporación en el proceso festivo. Empero, los discursos de esta posición recuerdan otro tipo de fiesta. En la memoria colectiva de los habitantes se mantienen vivas las imágenes de una fiesta en la que todos eran sujetos festivos.

«Pero desde que yo era pequeña, que las fiestas eran diferentes a conforme son ahora, porque cuando nosotros veníamos de veranear eran ocho días de berbenas» (Entrevista mujer mayor observadora de la fiesta)

«(...) el año que salí yo de dama, el pueblo era más pequeño, por supuesto, y era más fácil hacer lo que hacíamos. Pero había bailes en la Glorieta. Que la Glorieta es un lugar abierto en que la gente podía participar e ir a bailar e ir a estar y...toda la gente de pueblo, sin tener que pagar nada. (Entrevista ex dama de fiestas) «

En el modelo teórico de las prácticas sociales, los *mirones del pueblo* se posicionan entre los que tienen más capital económico y los que tienen menos. Es importante esclarecer que hay muchos *mirones* del pueblo que posiblemente tengan más recursos económicos que los festeros, no en vano muchos *mirones* proceden de barrios obreros donde la tradición de salir a fiestas está menos arraigada, así como la tendencia a aparentar e imitar a las clases altas. Se vive acorde con las posibilidades y se tiende al ahorro. Este hecho no solo se observa en la participación festera sino también en el resto de las preferencias a la hora de conformar el estilo de vida; la gente que procede de estos barrios conduce coches más modestos, no suele vestir de marca...Si las fiestas nos hablan de la estructura social, también lo hace el entramado urbano, en los barrios periféricos no se desarrolla ningún acto de estas fiestas patronales, no en vano cada barrio tiene sus propias fiestas, y no hace falta decir que las de los barrios periféricos son una fiestas

⁷ Debe decirse que desde que la fiesta se retransmite por las televisiones locales y también por uno de los canales de la televisión autonómica, son muchos los que prefieren quedarse en casa para ver la fiesta. Sobre todo, desde que la entrada del bando cristiano pues el sol de agosto a las cinco de la tarde no es soportable.

más participativas. También debe mencionarse que los barrios obreros se abren como un espacio para la inmigración castellana— que vino con la expansión de la industria textil de Mera en los años sesenta— y por tanto han tardado más a integrarse en la vida del pueblo. Este hecho ha ido cambiando generación tras generación y, con el objetivo de sentirse integrados, ahora mucha gente que procede de estos barrios sí desfila en las fiestas y se sienten autóctonos. Sostiene Rodríguez (1992) que la percepción y el significado de «lo urbano» se modela a partir de las posibilidades desiguales de los sectores en juego, en cuanto a su ubicación en el proceso productivo, la capacidad y manera de consumo, de acceso al «capital cultural» etc. Este es el punto nodal donde se establece el campo de lucha por la hegemonía, en el cual se interpela al ciudadano desde los epicentros ideológicos que operativizan el ejercicio del poder.

Hemos podido observar que tanto la fiesta como el trabajo forman parte de un mismo sistema socioeconómico, por lo tanto, ambos hechos sociales coexisten y se compenetran, responden a una organización del tiempo establecida por intereses económicos, se rigen por reglas que crean orden social y en sus relaciones sociales se expresan relaciones de poder y dominación.

Las mujeres de los festeros: las «mirones» por excelencia

Como sostiene Gisbert (2011) para el caso de las fiestas de Alcoi, uno de los roles de feminidad aceptados en estas fiestas es el rol de «mujer-madre» (Bullen 2000). Este rol implica la participación de estas en las festividades en dos sentidos: primero como espectadoras y segundo como apoyo logístico. En el proceso de cambio de los modelos sociales y de género que se llevó a cabo en Mera durante la industrialización, a las mujeres se les asignó su rol de género, reflejado también en el ritual festivo, pero siempre desde el espacio que se asignaba a la feminidad, el privado. Al igual que las mujeres alcoyanas, las mujeres de Mera se encargan de preparar toda la indumentaria de los hombres de la familia, para que estos luzcan impecables los días de celebración del ritual. Además, son las que traen a los niños a los actos, las que planchan y llevan a la tintorería los vestidos, las que tienen apunto la comida y abren la casa a posibles invitados, las que suministran las botellas de cava a las *filas* de sus maridos durante la entrada, y *cassalla* (aguardiente) durante las dianas... En fin, son quienes sustentan la fiesta, pues sin ellas no sería posible. La bifurcación originada por la división sexual del trabajo entre esfera pública y esfera privada se traslada a la fiesta. Las mujeres quedan relegadas a la esfera doméstica y los hombres desfilan como protagonistas.

En suma, las «mujeres-madres» se preocupan, como bien indica Gisbert (2011), de que todo este perfecto en el espacio al que quedan confinadas. El año que la comparsa de su marido tiene algún cargo, salen a la entrada e incluso han desarrollado cargos, esto

sí, muchas veces de concubinas. Los relatos de la fiesta, desde esta posición, se enuncian bajo el prisma óptico del marido; describen los actos festeros en los que su familia desfila, haciendo más énfasis en los actos religiosos.

«(...) en el sol poniéndose sale el Cristo de La ermita, lo bajan (...) Lo ponen en una plaza y por ahí pasan todas las comparsas. Entonces es como un homenaje asistente ante ti. Y después el último que se incorpora es el Cristo y a pesar de toda la gente que está viéndolo (...) hay un silencio que a mí me impresiona. Cuando pasa el Cristo toda la gente calla y se pone en pie. Le tienen un respeto, le tienen una cosa especial. Yo me emociono un montón porque me vienen al recuerdo muchas cosas de la familia, de los amigos... (Entrevista mujer de festero)

Las mujeres de los festeros son las mironas por excelencia, no se pierden ni un acto, pero siempre desde las gradas. Durante los días de fiesta quedan alineadas en las aceras, los balcones y ventanas mientras los varones de familia desfilan (Gisbert 2011). Aunque durante las festividades ocupan el espacio público, su participación es pasiva y se limita a la observación, contemplación y complacencia de la actividad masculina. Desde la ideología hegemónica, se transmitió el discurso de que estos roles son imprescindibles para la buena consecución de la fiesta, mediante una estrategia orientada al fomento del armonicismo social (Hernández 1996).

Las mujeres tuvieron prohibido salir a fiestas hasta muy avanzada la Democracia. Pero, paradójicamente, muchas de las mujeres de los festeros fueron las que en el debate de «la mujer en la fiesta», que hubo en los años 80, se opusieron de una manera más dura y contundente a que la imagen de la mujer se reflejara en este escenario. Una lógica generacional, y una salida de la dictadura ha hecho que cada vez estén más enfrentadas en cuanto al mantenimiento de esta posición. Otro hecho que ha podido afectar en este cambio social, es que las nuevas generaciones muestran un nivel inferior en la participación de la vida parroquial; la iglesia, sobre todo en el franquismo, emergía como una institución ideológica que reproducía discursos que relegaban el papel de la mujer a la vida doméstica.

«Los hombres no querían y también había mujeres que tampoco querían. Pero como había niñas que se hicieron mayores cambiaron la percepción del padres y hombres festeros» (Entrevista mujer mayor observadora del proceso festivo)

No obstante, debe decirse que muchas de las mujeres de los festeros afirman que les hubiese encantado poder participar en la fiesta.

«A mí me gusta cómo ha cambiado porque yo he sido una niña que me ha encantado la fiesta. Yo escuchaba la música y a mí las piernas se me iban detrás

de la banda. Pero, claro, entonces las circunstancias eran así, que te hacías mayor y ya no podías salir (...) Y veo ahora que las chavalas se lo pasan pipa y pienso: «mira que chulo poder participar igual que los chicos» (Entrevista mujer de festerero)

Como vemos, parte de la fiesta institucionalizada no puede ser el lugar de la subversión y la expresión igualitaria ya que en ella se repiten las diferencias sociales y económicas (Flores 2004).

Los mirones de fuera: festeros de otras localidades y turistas

En este apartado es conveniente hacer una bifurcación para poder diferenciar a aquellos «mirones» que provienen de las comarcas cercanas y aquellos que vienen de más allá. De la propia comarca vienen atraídos por la fama, por el prestigio de ser capital de comarca, por ser el núcleo de población más grande y por tanto con mayor gasto económico dentro del mundo de la fiesta, aunque este tipo de turistas no solo vienen para ver esa mayor ostentación del espectáculo sino también porque son festeros de otras poblaciones que vienen para imitar el «boato». Otros vienen para recoger juguetes que se tiran al azar al final de la entrada, bien avanzada la noche. Otros sencillamente porque les gusta la fiesta, la música, los disfraces, en definitiva, el folclore arraigado en el territorio, y de esta manera recorren muchas poblaciones donde se reproduce este tipo de fiestas.

El otro tipo de mirones de fuera son los turistas. Como se recoge en las crónicas locales, Mera ha tenido la visita de «forasteros» en la semana festera⁸. A pesar de que estas fiestas no han podido ser declaradas patrimonio de la humanidad por la UNESCO puesto que representan la expulsión morisca, sí que han sido declaradas de interés turístico nacional. Como afirman Ariño y Gómez (2012) en las sociedades secularizadas, las formas festivas tradicionales adquieren nuevos significados entre los cuales se pueden destacar a parte de los identitarios, los vinculados al consumo de bienes culturales. El turismo es una fuerza dinamizadora de vital importancia en el desarrollo del patrimonio cultural que es local, pero a la vez global: deja de ser exclusivo de la comunidad originaria para convertir-se, en este caso, en patrimonio común estatal.

Los nuevos mirones: Los nuevos migrantes

Los nuevos migrantes presentan una heterogeneidad en cuanto su procedencia, su religión y su condición social. Ya hemos hablado de las comunidades de británicos y tam-

⁸ Hecho que ha utilizado la Sociedad de Festeros para demandar más subvención al Ayuntamiento con la excusa de que el turismo beneficiaba al pueblo al tener una mayor recaudación a través de los impuestos de «consumo».

bién de los musulmanes y ambos colectivos se posicionan fuera de los procesos festivos. Quedan, sin embargo, más bifurcaciones dentro de los nuevos migrantes de las que todavía no se ha hablado. Estos son los y las migrantes que provienen de América del Sud, Centro América⁹, de la Europa del Este¹⁰ y del continente asiático¹¹. El eje común que comparten es el motivo del hecho migratorio. La brecha económica Norte-Sur, incrementada durante las últimas décadas por las políticas neoliberales y la creciente deuda externa, estuvo en el origen de las migraciones desde los países periféricos hacia los países situados en posición más ventajosa en el jerarquizado mundo de la globalización (Colectivo loé 2008)

Por tanto, cuentan con bajo capital económico, pero participan en la fiesta ya bien sea como mirones, arrastrado carrozas, timbales o llevando el ramal de caballos. Estos ven algunos actos, sobre todo esperan al final de la entrada para poder recoger juguetes en las «barcas». A través de los discursos los migrantes expresan su deseo de participar e integrarse; «¿y algún día le gustaría salir? ¡Pues, sí!» (Entrevista nuevos migrantes). En esta posición encontramos una bifurcación entre aquellos que son católicos– hispano-americanos en su mayoría– y aquellos que no lo son, puesto que los que son católicos ejercen una participación mayor. Esto se debe a que las fiestas son religiosas. El «patrón» se pasea en procesiones en las que, aparte de los festeros, quien quiera puede participar. Los actos religiosos no han hecho distinciones económicas, no en vano el criterio de exclusión se establece por la religión. Empero, en las procesiones se condensa la esencia de la fiesta y de la estructura. En ellas desfilan, en primer lugar, los festeros, acorde a su cargo. Siempre primero desfilan los moros, ya que son expulsados de la ciudad, y después los cristianos. Más tarde, gente del pueblo que quiere desfilar, vestida de paisano– se llaman los de «la cera» puesto que desfilan con un cirio – algunos de ellos descalzos en sacrificio por alguna plegaria que le han hecho al santo patrón. Después viene la Junta de fiestas, cada uno con el traje de su comparsa y su medalla que indica su respectivo cargo. Más tarde la Iglesia también vestidos acorde a su posición dentro de la jerarquía eclesiástica. Junto con la Iglesia desfila el patrón. Y por último las autoridades locales: el comisario de la policía nacional, el intendente de la policía local, el teniente de la guardia civil, el juez, los concejales y el alcalde– este último lleva entre sus manos «la vara» que simboliza la máxima autoridad local. Siguiendo a Rodríguez (1992), en su análisis sobre las fiestas de Iztapalapa, afirmaremos que la iglesia y el poder local funcionan como epicentros ideológicos reguladores de este tipo de

⁹ En 2008 el total de centro y sud americanos en la ciudad era de 883 según el INE. Más de la mitad eran ecuatorianos– 497 habitantes.

¹⁰ Principalmente rumanos– 1.817 en 2008 según el INE– y búlgaros– 904 para el mismo año y según la misma fuente.

¹¹ Siendo estos en su mayoría chinos– 78 según el INE en 2008– y también se contabilizan 10 pakistanís.

prácticas y los momentos en que estas fronteras de clase se desdibujan, son aquellos en los que todos: actores, espectadores y autoridades se funden en una unidad espacial, aglutinadora y nucleadora de la identidad, que es Iztapalapa

4.5. Los festeros: los sujetos celebrantes

Los agentes sociales que se encuentran entre estas posiciones expresan la participación activa y el capital simbólico. Entre estas posiciones se halla el grado de participación más elevado y el mayor nivel de integración en la vida pública. Las comparsas son el espacio de sociabilidad por excelencia, se reúnen todos los sábados de los meses de julio y agosto para cenar en la calle con bandas de música, además también se reúnen en motivo de otras festividades; tanto locales, como estatales y/o globales. Son toda una institución, aquellos miembros más participativos que todas las semanas van al local de la comparsa son amigos, son festeros y son el alma del pueblo. A través de la observación participante, se ha podido constatar que la fiesta tiene un papel en la construcción de identidades y formas de pertenencia. La fiesta persigue tanto la sacralización de los valores que identifica una sociedad como la integración de sus miembros; la fiesta pues, es un proceso de reconstrucción identitaria permanente (Ariño, 1992).

Medias cuotas los extremos del espectro festero: la distinción social y el coste de oportunidad

Dentro de la participación en la fiesta (capital simbólico) podemos distinguir dos grados; las posiciones que salen a todos los actos y las que salen a algunos— solo pagan media cuota. Entre aquellos que no salen a todos los actos y que tienen recursos económicos tenemos a los exiliados festeros, grandes industriales. Estos se situarían en el extremo más elevado respecto al capital económico, pero mostrando menor participación; menor capacidad de recursos simbólicos. Son las excepciones y el efecto paradójico del espectro, que estuvieron en la cúspide de la fiesta desarrollando altos cargos, pero ahora se exilian por distinción social, no quieren mezclarse con el «vulgo»—ya que la clase media a partir de los años sesenta empieza a salir de manera masiva a la fiesta. Son los jefes laborales o han sido los jefes de la mayoría de los festeros y son los que rigen la economía del pueblo. Los gustos, tal y como afirmaba Bourdieu (1988), son, ante todo, disgustos hechos horribles o que producen intolerancia para los otros gustos, los gustos de los otros.

En esta misma bifurcación, pero bajando a los que tienen menos recursos encontramos a los adultos festeros que por el elevado coste económico tan solo salen a parte de los actos, esto es, solo pagan media cuota. De esta manera pueden acceder al capital simbólico y estar integrados en la comunidad.

Las niñas y los niños festeras/os: las semillas de la tradición

Los niños y niñas forman un capítulo aparte ya que suponen una imitación de lo que hacen los mayores. Tienen su propia entrada y también su propio concurso de cabos de escuadra donde solo participan los elegidos—uno por comparsa. Hay una escuela de cabos de escuadra infantil donde se siembran las semillas de los futuros festeros y se transmiten las prácticas para garantizar el espectáculo.

«(...) me hacía mucha ilusión y me gustaba (...) lo que más me gusta es lo del cabo de escuadra de los mayores, hay mucha gente que se lo curra y de esos me fijo para poder hacer los mismos pasos, para poder ganar el concurso de pequeños» (Entrevista niño festero)

A través de los discursos, y siguiendo a Gil Calvo (2012), se observa que la participación en la fiesta produce en los festeros— desde los más pequeños hasta los más mayores— una sensación de exaltación personal que de otra manera no podrían conseguir. A la vez que se adquiere una especie de patriotismo festivo gracias al cual los festeros se identifican con la *nosidad*¹² colectiva generada por la fiesta a la cual le otorgan la máxima autoridad moral, hasta el punto que la defienden con ardor de cualquier intento de ignorarla, devaluarla o menospreciarla. La fiesta debe estudiarse como un producto social complejo y dialéctico, como una acción ritual y simbólica a caballo entre aquello que es racional y aquello que es irracional (Hernández, 2005).

Las y los jóvenes festeros: el arraigo de la tradición

Respecto a los jóvenes festeros, en la mayoría de los casos, son sus padres quienes deben hacerse cargo de su cuota. Estos han ido desapareciendo de la fiesta en la medida en que ha ido incrementándose el número de jóvenes que decide seguir estudiando¹³. Es una edad donde se suele arraigar la tradición festera. El disfraz festero les sirve de excusa para dispensar cualquier comportamiento incívico. Como se afirma desde esta posición:«(...) hay mucha marcha y puedes hacer de todo» (Entrevista joven festero).

El alcohol y el tabaco han sido los ejemplos a seguir de los mayores. Al consumo de estas drogas legalizadas los jóvenes añaden el consumo de otras no legalizadas.

¹² Concepto acuñado por Ortega y Gasset como *nostrosidad*. Gil Calvo (2012) lo recoge como *nosidad*.

¹³ A pesar de que la ciudad cuenta con una extensión universitaria muchos de los jóvenes se van a estudiar a la capital. Esto supone un importante gasto en los hogares y significa la reducción de otros gastos, como por ejemplo el de salir a fiestas. Además, el hecho de que los jóvenes sigan estudiando implica también que retrasen su entrada al mercado laboral y que puedan hacerse cargo de los gastos que supone la fiesta de manera autónoma.

En los discursos emanados por los sujetos celebrantes –independientemente de su edad y su género– se desprende un sentimiento de pertinencia y, a veces, de superioridad frente aquellos miembros de la comunidad que no son festeros, frente aquellos que carecen de este tipo capital simbólico. Al capital simbólico que supone la participación festera se accede a través del capital relaciona y social, pero, sobre todo, a través del capital económico.

Las mujeres festeras se añaden a la foto

Las mujeres festeras se caracterizan por ser jóvenes. Como ya se ha dicho, hasta hace poco tiempo éstas no podían formar parte de las comparsas, solo en la Segunda República hay constancia de que salieran. En los 40 años de vacaciones democráticas y gracias al Nacional-catolicismo, la mujer se vio relegada a ser la «flor» que adorna la fiesta. En el año del centenario de las fiestas, 1960, aparecieron las figuras de la Reina y las damas. La fractura estructural por razones de género no se limitaba a no dejar salir a la mujer a fiestas, sino que le guardó un lugar específico. Uno de los cronistas de las fiestas de la localidad relata muy bien el papel de esta posición dentro de las fiestas:

«(...) Sueños tejidos durante un año florecían cada agosto cuando, en las fastuosas entradas y sobre una artística carroza, ofrecían su simpatía y su sonrisa, o cuando, en las místicas procesiones ataviadas con el traje regional y la mantilla española, acompañaban a nuestro patrón y guía el Santísimo Cristo de la Agonía, pero sobre todo cuando eran proclamadas en un bello y singular acto donde se les imponía la banda acreditativa de sus cargos y recibían el canto poético del mantenedor, la mayoría de ellos hijos de esta tierra, junto a los aplausos del público que expectante llenaba aquel recinto.» (Gandía Vidal, R La reina y las damas en <http://www.morosycristianos.com/fiestas-1.s.html>)

La Reina y las damas eran jóvenes los padres de las cuales estaban bien posicionados económicamente. Estas representaban un papel en todos los actos, parece ser que demasiado importante...

«(...)la Reina y las Damas dejaron de existir en la medida en que por una parte las mujeres empezaban a incorporarse al proceso festivo y por otra, que los protagonistas principales de la fiesta (se refiere a los capitanes) no querían compartir este protagonismo» (Entrevista hombre exfester)

En los años 80 se produjo el debate sobre la mujer en la fiesta y sobre la permisividad de desfilar hombro a hombro con los hombres.

«Hicimos una votación y me lleve una sorpresa porque la gente de la comparsa no era una gente dispuesta a que la mujer saliera en la fiesta. La gente decía: «aquí, ¡qué porras tiene que venir nadie! E hicimos la votación y salió más gente que sí...fue porque entonces algunos valoraron a las que tenían detrás...a sus hijas» (Entrevista hombre festero)

Gracias a la descendencia femenina de los festeros se pudo añadir al típica «foto festertera», no solo el hombre barrigudo con el puro y la copa, también pequeñas imberbes. Aunque, eso sí, los hombres desfilan con los hombres y las mujeres con las mujeres. Hay comparsas en las que no son bien recibidas. En otras, en cambio, mayoritariamente salen mujeres.

Los hombres festeros: los festeros por excelencia

La realidad de los actores sociales «hombres festeros» es el mundo donde se disfruta la fiesta. Durante todo el año van cada domingo a la comparsa a tomar el «barrilet» (café licor con cerveza) y cotizar¹⁴, es una costumbre y es un tiempo y un espacio para sentirse liberados y al mismo tiempos realizados.

"...lo más importante siempre es la cuestión de los amigos, encontrarte con un grupo de gente con el que estás a gusto, porque la comparsa no es solo salir a fiestas. En verano está la cena de los sábados en la calle y la música. En las comparsas se habla de todo: de fútbol, de cine, de televisión de política... Y se habla con los amigos en tranquilidad y relajado. Y después a lo largo del año se hacen algunas cenas: en feria, en Navidad, Pascua... y así va manteniéndose la relación de "(Entrevista hombre ex festero)

Los que tienen cargo dentro de la comparsa, ese año, se reúnen con más asiduidad. Son los que van a contratar la música, piensan en el boato, los ballets, etc. Son quienes deben organizar todos los actos en los que participa la comparsa. De acuerdo con Ariño (2012) la fiesta está orientada al placer, pero no hay un trabajo más duro y del que acabes más cansado. Son unos privilegios y unas obligaciones que suelen recordar y contar, en función de la importancia, puesto que ellos siempre lo han hecho mejor que los otros cuando les tocó ser los organizadores. Es un tipo de competencia y de la que

¹⁴ Des de los años sesenta, que significaron un boom económico, la fiesta empezó a transformarse en un fenómeno de masas. Los productos de las horas extras posibilitaron que mucha gente empezara a salir a fiestas y el domingo suponía ir a la comparsa y pagar una parte proporcional de los gastos anuales. El hecho de que se fraccionara el pago semanalmente posibilitaba todavía más la participación, además teniendo en cuenta que los salarios y las horas extraordinarias – mayoritariamente pagadas en «negro»– se cobraban también semanalmente.

se sienten orgullosos, es su mundo y es muy difícil de entender desde fuera. Así nos lo relata uno de nuestros entrevistados, que fue capitán del bando Cristiano:

«Y a partir de aquí (se refiere a después de ser capitán), yo he visto las fiestas de otra manera respecto a ser un componente digamos normal, no es lo mismo. Ya ves defectos, ya ves cosas, ya ves cosas que dices: "Uy esto no es lo que a mí..." Pero bueno... y considero que ese año (se refiere al año en que fue capitán) aparte de nosotros dos (se refiere a él ya la mujer), el resto de familia disfrutamos todos y ahí queda. Y mucha emoción, no te puedes imaginar ...En esos momentos, y además cuando comentas cualquier cosa te sale.» (Entrevista hombre festero)

La realidad de los actores sociales festeros no se caracteriza por una homogeneidad social. A pesar de la masificación de la participación en la fiesta que, como ya se ha dicho, se produjo gracias al crecimiento económico originado a partir de los sesenta, dentro de los festeros hay diferencias socioeconómicas. Existe la figura de los capitanes— moro y cristiano—y de los embajadores y abanderados— moros y cristianos— los cuales tienen un papel protagonista durante todo el año y durante el desfile de la Entrada exhiben su poder a través de un boato. De esta manera cuando llega la hora de su momento el desfile, delante de sus extravagantes carrozas podemos ver animales exóticos— águilas, jirafas, elefantes, osos... —, ballets¹⁵, actuaciones teatrales, actuaciones musicales, etc. En el desfile de la Entrada cuando estos protagonistas adquieren su momento de gloria nos recuerda al concepto de *potlach*, empleado por Marcel Mauss (2009), cuyo único fin es la ostentación de un poder social y la expresión de las relaciones jerárquicas. Y de esta manera, los cargos— capitanes, embajadores y abanderados — del siguiente año deberán superar o mejorar los desfiles organizados.

Hay un monolguista valenciano que resume muy bien la posición de los capitanes moros. En su interpretación, con una voz ronca vestido de capitán moro y con un puro en una mano y una copa en la otra, dice: «¿eso qué vale? ¡Eso lo pago yo! será por dinero...». Esta frase condensa la esencia de estos actores sociales. Tal y como sostenía Veblen (1971) para ganar y conservar la estima de los hombres no basta con poseer riqueza y poder. La riqueza o el poder tienen que ser puestos de manifiesto, porque la estima solo se otorga ante su evidencia. Y la demostración de la riqueza no sirve solo para impresionar a los demás con la propia importancia y mantener vivo y alerta su sentimiento de esa importancia, sino que su utilidad es apenas menor para construir y mantener la complacencia en uno mismo.

¹⁵ La población cuenta con dos compañías de ballet, rivales entre sí, que, mediante el encargo de los capitanes o los embajadores, pasan más de medio año elaborando los diferentes bailes para exhibirlos el día de la entrada.

A parte de estos cargos importantes, en la entrada también observamos más diferencias entre los actores así dentro de una misma comparsa no todos salen igualmente vestidos. Hay escuadras de «negros» que compran o alquilan trajes especiales que en nada recuerdan a la etapa de poderío musulmán en la Península Ibérica y a las batallas que fueron alternando el poder entre musulmanes y cristianos.

Observamos como en la fiesta se produce un acto de reproducción y de reflexión y al mismo tiempo se coincide con algún nivel de identificación e integración entre los individuos ya bien sea a través de las relaciones de parentesco, de vecindario, laborales, de profesión etc. Hay comparsas que se juntan por «gremios» e incluso por tendencias ideológicas, como es el caso del «Abencerrages», denominados también «Abencerros».

Los Viejos festeros: los portadores de la tradición

Por último, mencionar que todas las comparsas tienen una representación de la tercera edad que se resiste a abandonar. Los ancianos festeros procuran que se le reserve un lugar a parte para poder desfilan con dignidad a pesar de los efectos de la edad. Son los que velan por la pureza de los actos, por la formalidad, por las buenas maneras y protestan por los excesos de los jóvenes. Podemos hablar de un tipo de gerontocracia donde los más viejos se sienten portadores de las esencias de la fiesta, portadores de la tradición, siendo los únicos capaces de transmitirla. Por otro lado, son la historia viva de la comparsa, y acercarte a ellos supone recibir información de cómo era el pueblo, cómo la sociedad, cómo las fiestas.

5. CONCLUSIONES

En suma, estas fiestas se han convertido en unas fiestas privatizadas y exclusivas, que se desarrollan en espacios cerrados que las alejan de su origen basado en la popularidad. La lógica mercantil convierte las fiestas en espectáculo para ser mirado, admirado y consumido en lugar de ser un acontecimiento participativo donde la ciudadanía se exprese. La fiesta puede ser entendida como una ruptura del tiempo, pero mientras el reloj laboral se detiene, el reloj del consumo continúa marcando las horas (Flores 2004)

Los materiales empíricos resultantes nos han permitido definir las posiciones sociales que ocupan los diversos agentes sobre el proceso festivo y en consecuencia en la vida en el pueblo.

De acuerdo con el mencionado análisis de campos de Bourdieu, podemos construir el siguiente espacio social de distribución de recursos bidimensional y podemos posicio-

nar socialmente a los agentes de la tipología según su capital simbólico (expresado por la participación en la fiesta) y su capital material (recursos económicos).

Cuadro 1. Posición de los agentes sociales en el análisis de camps

		Más recursos económicos									
		1.3.Exiliados festeros								3.4.Mujeres festeras	
		1.1.Comunidad Británica		2.3.Mirones de fuera		2.2.Mujeres de los festeros		3.1.Medias cuotas		3.5.Hombres festeros	
										3.2.Niños y niñas festeros	
Menos capital simbólico	Outsiders (No participan)		Mirones (participan como público) I		Mirones (participan como público) II		Los festeros				Más capital simbólico
		1.3.Exiliados festeros		2.3.Mirones de fuera							
		1.2.Comunidad de Musulmanes		2.4.Nuevos Mirones		2.1.Mirones del Pueblo		3.1.Medias cuotas			
		1.4.Jóvenes no festeros		2.1.Mirones del Pueblo							
		Menos recursos económicos									

Fuente: elaboración propia a partir de Bourdieu (2002). El cuadro reafirma nuestra hipótesis de partida: los modos de participación en la fiesta (capital simbólico) bajo una apariencia homogeneizadora acaban dibujando la estructura social

Nos hemos enmarcado dentro de una cultura popular que se hibrida con la cultura de masas y, a su vez, tiene componentes elitistas. La respuesta de los receptores hacia este tipo de cultura es mínima. Familiares y mirones se acercan a las comparsas para escuchar la música y sentir la participación de los festeros.

«Y la gente que no sale está de espectadora, está participando de la alegría de la gente que participa y más o menos se lo pasa bien» (Entrevista mujer de festero)

El espectáculo está servido y el folclore hace latir el alma del pueblo. Para gran parte de la sociedad de Mera, el acontecimiento más importante del año son sus fiestas de Moros y Cristianos: «las mejores del mundo»,

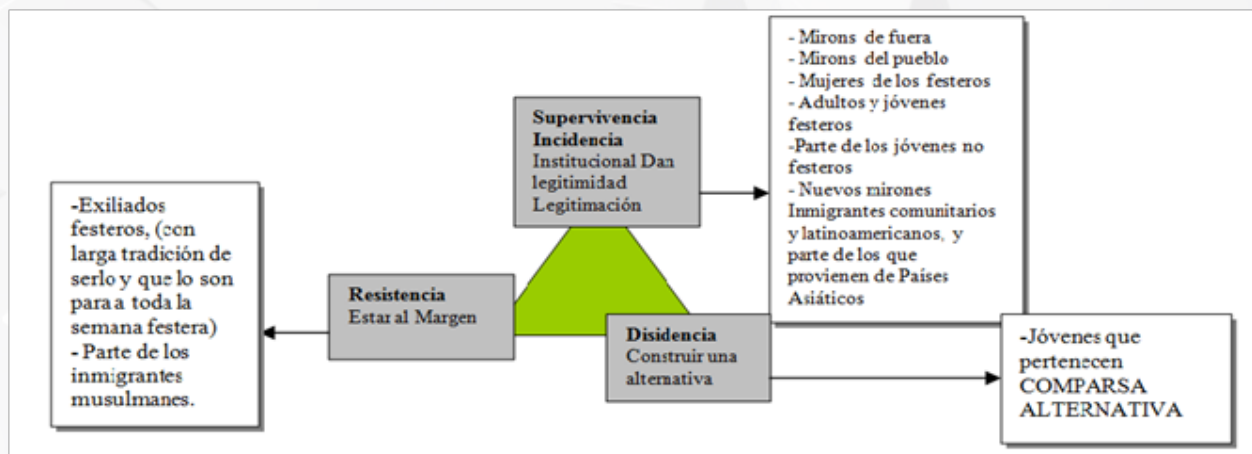
En este sentido cabe recordar una cita de Ibáñez que decía «El orden dominante nos impone el olvido y el olvido de que hemos olvidado La anamnesis biográfica e histórica

(recuperar la memoria de las cosas y las personas perdidas: el psicoanálisis y el socialismo) son condiciones para el desbloqueo» (Ibáñez 1997, p. 503).

Se ha legitimado una tradición reinventada en la sociedad y es la que, en gran parte, regula la integración en la vida pública. Tal y como describe la cita solo las voces del pasado, los discursos de los más ancianos nos pueden recordar la popularidad perdida de estas fiestas.

No obstante, hay un tipo de agentes sociales que alberga una alternativa. Estos son los y las jóvenes que organizan actos disidentes y paralelos al mundo legitimado de la fiesta, y que se han descrito con anterioridad, la Comparsa Alternativa. Siendo esta una comparsa no institucionalizada que tiene sus propios actos en los que todos pueden participar. Se ha hecho mención de un modelo teórico que sostiene Subirats (2005), sobre los diferentes modos de participación que nos permite situar a todos los actores sociales.

Figura 2. Tipos ideales de participación y actores festivos



Fuente: elaboración propia a partir de Subirats (2005)

Quedan posibilidades para la anamnesis histórica, esta fiesta tiene un espacio disidente donde encuentra parte de su pérdida popularidad y donde los sujetos luchan contra la lógica del mercado a la vez que luchan contra las órdenes de la comunidad, como sostiene Touraine (1997), solo así se adquiere la participación en un sentido liberador. Estos sujetos participativos subvierten las relaciones de poder y dominación abriendo procesos dinámicos que cuestionan permanentemente el orden establecido.

6. REFERENCIAS

- Ariño, A. (1988) *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons el Magnànim.
- Ariño, A. (1992). *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthopos.
- Ariño, A. y Gómez, S. (2012) *La Festa Mare: les festes en una era postcristiana*. València: Museu Valencià d'Etnologia
- Bajtín, M. (1897) *La cultura popular en la edad Media y en el Renacimiento*, Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (1984) *Homo Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2002) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus. Madrid.
- Bullen, M. (2000) «Hombres, mujeres, ritos y mitos: los alardes de Irún y Hondarribia». Pp.45-78 en *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel.
- Colectivo loé (2008) «Dimensiones de la inmigración en España. Impactos y desafíos» en Malgesini Graciela, Planet, Ana I. y Daniel Wagman, *Inmigrantes, nuevos ciudadanos*, FUNCAS, Madrid, 2008
- Conde, F. (2009) *Análisis sociológico del sistema de discursos*. Madrid: CIS.
- Crespin, M. (2002) *L'activitat festiva popular en l'era de la mundialització: el cas de Catalunya, Barcelona*, Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona.
- Delgado, M. (1992) *La Festa a Catalunya, avui*. Barcelona: Barcanova
- Flores, G. (2004). *La festa de Gràcia sóc jo i jo sóc la festa. La construcció psicocultural de la participació ciutadana en una festa popular*. Tesis Doctoral. Facultat de Psicologia. Universitat de Barcelona
- García Canclini, N. (1982) *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva imagen. México, D.F.
- García Canclini, N. (1987) «Ni folklórico ni masivo: ¿qué es lo popular?» *Diálogos de la comunicación*, 17.
- Gil Calvo, E. (2012) «El gen festiu» en *Mètode Revista de difusió de la Investigació*, 75, pp 52-57.
- Gisbert, V. (2011) «Feminidades y Masculinidades» *Prisma Social*, 7, pp. 92-119

- Hernàndez, G.M. (1996): *Falles i franquisme a València*, Catarroja / Barcelona, Afers.
- Hernàndez, G.M y Borrego, V. (1999) «Els moros i cristians» en *El teatre en la festa valenciana* ARIÑO.A.(coord). Generalitat Valenciana. CVC.
- Hernàndez,G (2002) *La festa reinventada. Calendari, política i ideologia en la València Franquista*. Publicacions Universitat de València. València
- Hernàndez.G, Santamarina.B, Moncusí.A y Albert.M (2005) *La memoria construida. Patrimonio Cultura y modernidad*. Tirant lo banch. València
- Hobsbawn, E. y RANGER, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibáñez, J. 1968. «Estudios de comprensión de la dinámica creativa» *Cuadernos monográficos* 1, Instituti Nacional de Publicidad
- Ibáñez, J. (1997) *A contracorriente*. Madrid: Fundamentos.
- Mauss, M. (2009): *Ensayo sobre el don Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Conocimiento
- Méndez Rubio.A (2003) *La apuesta invisible. Cultura, globalización y crítica social*. Montesinos Ensayo. Barcelona
- Michels, R. (1983) *Los partidos políticos*. Madrid: Amorrortu.
- Rodríguez, M. (1992) «Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones» en *Iztapalapa: Ritual, Cultura y Cambio Social* N° 25 pp 13-28. México
- Ortí, A. y De Lucas, A (1995) "Génesis y desarrollo de la práctica del grupo de discusión: fundamentación metodológica de la investigación social cualitativa", *Investigación y Marketing*, n° 47, marzo, AEDEMO.
- Subirats, J. (2005) «Democracia, Participación y Transformación Social» *Polis Revista Académica Bolivariana* n°12
- Touraine, A. (1997) *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de Cultura Económica. México.
- Veblen,T. (1971): *Teoría de la clase ociosa*. México: FCE,
- Zubieta, M.et al (2000): *Cultura popular y cultura de masas: conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós.