

APUNTES PARA EL ESTUDIO SOCIAL DE LA FIESTA EN ESPAÑA

Antonio Ariño Villarroya
(Universitat de València)

Pedro García Pilán
(Universitat de València)

RESUMEN

El artículo ofrece una perspectiva para el estado de la cuestión del estudio de la fiesta en España, desde la sociología y la antropología. Se constata cómo tras algunos trabajos pioneros, la fiesta se convierte en objeto legítimo de estudio durante la década de los ochenta y los noventa. Las transformaciones experimentadas por el ritual festivo en condiciones de modernidad se plasman en una diversificación de metodologías y en un viraje epistemológico. Los desplazamientos en el objeto celebrado y la complejidad creciente del sujeto celebrante obligan a repensar conceptos clave, como ritual, tradición o comunidad. Por fin, se plantean algunos de los temas de estudio emergentes, y se señalan algunos vacíos en la bibliografía.

PALABRAS CLAVE: *fiesta, modernidad, ritual, tradición, communitas, bibliografía.*

ABSTRACT

This article offers an insight in the state of affairs of the study of the feast in Spain from a sociological and anthropological perspective. It is stated how the feast has become – after some pioneer research work – a legitimate object of analysis during the decades of the eighties and nineties. The transformation, that the festive ritual was exposed to by modernity, led to a methodological diversification and an epistemological turn. Both, the internal alterations of the object, and the increasing polymorphism of the celebrating subject require to rethink crucial concepts like for example “ritual”, “tradition” or “community”. Finally, some of the important emergent questions in the analysis of the feast are stated and the evident deficiency in its bibliography is remembered.

KEY WORDS: *festivity, modernity, ritual, tradition, community, bibliography.*

Introducción

Traspasado el umbral del siglo XXI, no resulta difícil constatar que Aquellas profecías que auguraban la incompatibilidad entre fiesta y modernidad han errado sus previsiones. Por el contrario, desde las últimas décadas del siglo XX, hemos asis-

tido a un proceso de consolidación y crecimiento de grandes fiestas, a procesos de recuperación de festividades moribundas o desaparecidas, y a la creación *ex novo* de nuevas formas de festejar. Lógicamente, las ciencias sociales no han podido permanecer pasivas ante tal proliferación festiva: el objetivo de esta contribución es, precisamente, esbozar un mapa que sirva como balance o estado de la cuestión de los estudios sobre la fiesta en España, centrándonos en la producción emanada desde la sociología y la antropología. Para ello, intentaremos fijar nuestra atención en algunas de las temáticas y corrientes de estudio más relevantes, sugiriendo también algunas pistas por las que seguir avanzando. Pero antes, comenzaremos esbozando las fases que ha atravesado el estudio social de la fiesta.

1. La fiesta: de los funerales a la revitalización

Es evidente que, frente a una sociología lastrada durante mucho tiempo por una visión unilineal del proceso de “secularización”, en el acerbo teórico de la antropología tuvo siempre mucha mayor relevancia uno de los conceptos clave para acercarse al estudio de la fiesta, como es el de “ritual”. No resulta extraño, pues, que sea la disciplina antropológica la primera en dirigir su mirada sobre el fenómeno festivo: en 1965 –coincidiendo con la aparición en ruso del célebre libro de Bajtin sobre la cultura carnalesca en Rabelais- aparece el libro dedicado por Caro Baroja al carnaval, auténtico punto de partida de la fiesta como objeto científico de estudio. Este libro será fundamental por diversos motivos: en primer lugar, porque con él finaliza el monopolio que desde el siglo XIX habían ejercido en la mirada sobre la fiesta románticos y folkloristas; en segundo, porque será el primer volumen de una magna trilogía de carácter etnohistórico (Caro Baroja, 1965; 1979; 1984), que destaca tanto por tomar como hilo conductor la formulación religiosa del calendario festivo popular, como por su erudita vocación de exhaustividad, lo que le ha valido ser considerada como punto de partida de estudios posteriores (Gil Calvo, 1994; Serrano Martín, 2006). Tampoco debemos olvidar, entre los múltiples méritos de este autor, haber intentado sacar al Carnaval del mundo frazeriano de las supervivencias paganas, empeño que, no obstante, no tuvo todo el éxito merecido, como ha señalado con agudeza Joan Prat (1993).

Por otra parte, durante los casi tres lustros transcurridos entre el primero y el segundo de los libros de Caro, se han producido en España cambios fundamentales, tanto a nivel académico como político. Entre los primeros, encontramos la institucionalización de la antropología como disciplina académica en diversas universidades españolas; entre los segundos, las transformaciones producidas por el fin de la dictadura franquista, con las consiguientes reivindicaciones identitarias de las emergentes autonomías, ligadas frecuentemente a la demanda de fiestas populares. A diferencia de lo que sucedía en años anteriores, ahora podía resultar progresista estudiar fiestas (Moreno, 1991: 623), ya que éstas, usando la terminología turneriana, podían ser interpretadas como sinónimo de espontaneidad y libertad, en definitiva, de la anhelada y antiestructural *communitas* (Turner, 1988). Por otra parte, no se puede olvidar el influjo ejercido por algunos antropólogos extranjeros, que comienzan a fijar

su mirada sobre la religiosidad popular y las fiestas hispanas (Christian, 1978 [1972]; Epton, 1976; Fribourg, 1980).

En el nuevo contexto, contrasta vivamente la actitud defendida por Caro Baroja con la de los antropólogos universitarios: la resignación de aquél frente a un mundo que se derrumba deja paso a la evidencia de que, lejos de desaparecer, múltiples festividades tradicionales muestran haber entrado, en el nuevo contexto político y cultural, en una fase de franca expansión. Así, desde la base de algunos precedentes en los años setenta –entre los que destacan los estudios de Isidoro Moreno (1972; 1974) sobre las funciones articuladoras de identidades de las hermandades andaluzas¹ a principios de los ochenta empiezan a aparecer monografías sobre festividades concretas, como la de Roma (1980) sobre el Carnaval de Aragón, la de Bernabéu Rico (1981) sobre Moros y Cristianos en diversas poblaciones alicantinas, o la del propio Moreno (1982) sobre la Semana Santa de Sevilla; monografías que, frente al empirismo casi estrictamente descriptivo de Caro Baroja, se suelen caracterizar por una mayor voluntad teórica. Igualmente significativo resulta el hecho de que comiencen a aparecer intentos de síntesis festivas locales, como la esbozada por Rodríguez Becerra (1980) para Andalucía, o la más extensa de Joan Prat y Jesús Contreras (1984) sobre Cataluña, quienes plantean, además del calendario festivo, los distintos niveles de integración que las fiestas generan. Se inaugura así una nueva fase en la bibliografía sobre el tema: el volumen colectivo sobre el *Tiempo de fiesta*, editado por Honorio Velasco (1982), marca un nuevo hito al respecto, constituyendo el primero de una serie de coloquios o encuentros de especialistas dedicados al estudio de la fiesta, en los que predomina una fructífera mezcla de historiadores y antropólogos (Álvarez Santaló et. al. coords., 1988; Córdoba y Étienne, coords., 1990), que llegará hasta nuestros días (Martínez Burgos-García y Rodríguez González, coords., 2004).

Así, podemos afirmar que la década de los ochenta resulta crucial en la consolidación del estudio científico del fenómeno festivo, que se ha extendido ya por todo el territorio español (Homobono, 2004: 41-42). El volumen de acumulación de material empírico incluye temáticas de la más variada morfología: los análisis abarcarán desde la sociabilidad y el asociacionismo festivo (Moreno, 1985; Luna Samperio, coord., 1989; Cucó y Pujadas, coords., 1990) hasta las fiestas taurinas (Delgado, 1986; Gil Calvo, 1989), sin descuidar peregrinaciones, romerías y otras manifestaciones del catolicismo popular de diversa morfología y magnitud (Rodríguez Becerra, 1985; Comelles, 1991). Las fiestas se constituyen, pues, para buena parte de la antropología hispana, como un síndrome simbólico de primer orden. Aparte de diversos intentos de caracterización general del hecho festivo (Gómez García, 1990), como rasgos comunes a la mayor parte de estos estudios debe destacarse, por un lado, la estrecha relación que se establece entre “fiesta” y “religiosidad popular”,

¹ La antropología andaluza es de las más precoces dentro del Estado español a la hora de analizar de manera sistemática el fenómeno festivo: recuérdese las fechas de otras tempranas contribuciones, como las de Rodríguez Becerra (1978; 1980). Un panorama de las contribuciones andaluzas al tema puede verse en Rodríguez Becerra (1998). Por otra parte, no hay que olvidar que, también a mediados de los setenta, J.F. Mira (1976) centraba su atención en las fiestas de toros en el norte del País Valenciano, mientras que Valdés del Toro publicaba en el mismo volumen un estudio centrado en un concejo asturiano (1976).

binomio que tendrá continuidad durante la década siguiente y aún hasta el momento actual;² por otro, encontramos todavía una fuerte tendencia a interpretar la fiesta como un fenómeno de cohesión de la comunidad (frecuentemente rural);³ por otra parte, y en estrecha conexión con los puntos anteriores, tenemos la comprensión generalizada del ritual festivo como elemento activador de identidades locales (Pitt-Rivers, 1986; Homobono; 1990; Moreno, 1991), instituyéndose así una sólida línea de interpretación que se problematizará posteriormente con las realidades emergentes vinculadas al acelerado proceso de globalización finisecular.

Lejos de agotarse, la situación se consolida durante la década siguiente. No resulta ajeno a ello la evidencia de encontrarse ante un fenómeno de “revitalización” del fenómeno festivo, que se extiende por toda Europa, constatación que encuentra un exponente privilegiado en la influyente recopilación de estudios realizada en 1992 por Jeremy Boissevain.⁴ El año anterior, un ensayo de Gil Calvo titulado *Estado de fiesta* indica que, aunque con bastante retraso respecto a sus colegas de los países vecinos,⁵ los sociólogos españoles comienzan a tomarse el estudio de la fiesta como objeto digno de estudio.⁶ Justo es apuntar que la irrupción es ambiciosa: Gil Calvo intenta construir una teoría sociológica de la fiesta que dé cuenta del carácter necesariamente festivo del ser humano (*homo festus*), teoría según la cual fiesta y trabajo, lejos de oponerse, se sucederían como modalidades secuenciales de la actividad humana, utilizando el uno medios instrumentales y el otro medios expresivos.

En todo caso, y tras la aparición de otros estudios importantes a principios de los noventa (Delgado, 1992), resulta significativo constatar cómo, mediada dicha década, encontramos ya intentos de evaluación o estados de la cuestión del hecho festivo, como los realizados por Roma (1996) o por Ariño (1996). Comprobamos así que, por estas fechas, se ha consolidado la interdisciplinariedad metodológica, que se traduce en una diversificación de fuentes y métodos, en una variación de su unidad de análisis, una reconsideración de conceptos clave y, en definitiva, en una constante redefinición de la naturaleza de la fiesta, que supone un auténtico viraje epistemológico, ligado a las metamorfosis experimentadas por la fiesta en condiciones de globalización o de modernidad avanzada.

² Ver por ejemplo Gómez García (ed.) (1992); Rodríguez Becerra (coord.) (1999); Rodríguez Becerra (2000).

³ Ver, por ejemplo, Valdés del Toro (1976), Mira (1976), Lisón Tolosana (1983).

⁴ El concepto de “revitalización” aparece sesgado por sus connotaciones positivas, como ha denunciado Cruces (1998: 24). Con todo, puede resultar útil, aplicado para designar tanto el proceso de recuperación de rituales languidecientes como la invención de nuevas celebraciones, lo que conlleva cambios en los significados, en el sujeto celebrante y en las mediaciones culturales. Jimeno Salvatiera (2002) ha dedicado un título muy explícito (*Rituales de identidad revitalizados*) a su libro sobre determinadas poblaciones de la sierra madrileña.

⁵ Ver Duvignaud (1973); Wunenburger (1977); Isambert (1982); Nesti (1982); Bravo (1984).

⁶ Había, lógicamente, algunos antecedentes, como el sociólogo vasco Homobono, que llevaba dedicando artículos al tema desde los años ochenta: ver Homobono (2004: 73). El propio Gil Calvo ya había elaborado previamente “una interpretación funcionalista de las corridas” (1989).

2. Fiesta y ritual en la modernidad

Entre las aludidas metamorfosis podemos destacar las que afectan a la cronología festiva, las que afectan a su sintaxis, a su semántica (objeto celebrado) y a su lógica social (sujeto celebrante), tendencias que ya fueron señaladas en su momento (Ariño, 1996). Nos detendremos ahora en algunos estudios que sirven para ejemplificar y profundizar en algunas de dichas tendencias.

La transformación más importante es, quizás, la redefinición de la unidad de análisis: el estudio de un mundo festivo rural en irreversible descomposición (Ariño, 1988), deja paso al del gran ritual urbano: desde la categoría central de la acción ritual, las Fallas de Valencia podrán ser analizadas como la gran liturgia civil del “valencianismo temperamental” (Ariño, 1992). Por otra parte, el estudio de las festividades urbanas ha servido también para analizar las transformaciones en la lógica temporal de la fiesta moderna. Así, se ha analizado el proceso complejo mediante el cual la primera modernidad supone la destrucción y recomposición del calendario festivo tradicional sobre nuevas bases sociales (Ariño, 1993), estudio que tendrá su continuación en la acción que sobre dicho calendario operará el franquismo (Hernández i Martí, 2002). La fiesta no ha perdido su carácter organizador del tiempo social, pero la lógica de la modernidad ha transformado su secuencia interna.

Desde la perspectiva de la fiesta en contextos urbanos, destacan estudios como los realizados, con una metodología etnográfica, por Francisco Cruces (1998) sobre el proceso de producción festiva en Madrid. Cruces subraya las nuevas lógicas sociales que resultan de la transformación del sujeto celebrante, a la par que pone en entredicho el uso que se realiza de determinados conceptos clave en la teoría antropológica, como “comunidad”, “tradición” o “ritual” (Cruces, 1999b). Quedan planteados así una serie de problemas esenciales: uno de ellos es el del sujeto social de la fiesta en la modernidad, una modernidad en la que ya son inviables las “fiestas de todos”, y que hace necesaria la emergencia de expertos y políticas cuya programación y gestión garantice las “fiestas para todos” (Velasco et. al., 1996). La complejidad social, el pluralismo constitutivo, la segmentación extrema y el anonimato predominante en las ciudades, llevan a plantearse incluso si la fiesta no es al mismo tiempo tanto un lugar de “afirmación” como de “disolución de la identidad” (Delgado, 2000).

En todo caso, se pone de relieve cómo las formas de practicar la eficacia ritual se han visto modificadas sustancialmente de su horizonte tradicional (Velasco, 1996; Cruces, 1999b). La conexión del ritual con un cuerpo de creencias sistemáticas se desdibuja, apareciendo en torno a la misma múltiple exégesis, anudada exclusivamente en torno al consenso sobre las prácticas. En este contexto, el viejo concepto de “comunidad” pierde su sentido: se llega a lo sumo, a la ilusión de *communitas*. Esto obliga, a su vez, a reconsiderar el papel del dispositivo básico de la acción ritual: la tradición. Incapaz en una sociedad de incorporar bajo una cosmología a una sociedad “postradicional” (Giddens, 1997), ésta deja de ser una mera herencia del pasado, para constituirse a través de los usos que se hacen de la misma: sirve como dispositivo identitario y para construir una comunidad imaginada, con lo que su eficacia, queda así supeditada al marco del ritual (García Pilán, 2006).

En estrecha conexión con lo expuesto, la relación entre fiesta y modernidad lleva implícito el problema de la secularización. Y hay que insistir, al respecto, que ésta no supone el fin de la capacidad del ritual para producir sacralidad, sino únicamente la pérdida del monopolio de lo sagrado por parte de las religiones instituidas: la fiesta, pues, sirve tanto para expresar devociones trascendentes como immanentes, operándose una transferencia de sacralidad en el objeto celebrado, que permite compatibilizar prácticas religiosas tradicionales con nuevos modelos de religiosidad desinstitucionalizada, e incluso formas de religión civil. Desde esta perspectiva, singular relieve adquiere el estudio de Irazuzta (2001) sobre el Encuentro de Colectividades de la Ciudad del Rosario (Argentina), monografía que no sólo trasciende nuestras fronteras desde el punto de vista geográfico, sino que supone una valiosa contribución teórica, sustentada en un sólido material empírico, acerca de las condiciones de la ritualización en contextos sociales altamente complejos y burocratizados, así como de las implicaciones a la vez sacras y políticas de los rituales civiles.

Por otro lado, el desplazamiento de la mirada del científico social hacia ámbitos urbanos no ha provocado el declive de los estudios relativos a entornos rurales. También sobre estas unidades de análisis, un aire fresco de renovación metodológica ha permitido alcanzar resultados teóricos de notable interés, como el estudio comparativo realizado por José Luis García y otros (1991) en diversas poblaciones asturianas, extremeñas y abulenses o, desde una metodología distinta, la monografía realizada por Centelles Royo (1998) sobre la revitalización de la peregrinación de Catí (Castellón). Se dibuja en estos trabajos una importante problemática, consistente en explicar ese proceso de “retradición selectiva”⁷ por el que unas festividades “tradicionales” han desaparecido, mientras que otras no sólo se mantienen, sino que se han reafirmado sobre nuevas bases, perspectiva de estudio ha tenido un lúcido tratamiento en diversos trabajos de Honorio Velasco (1998, 2004, 2005). En estos procesos, se trata el papel de los emigrados como agentes neoétnicos, capaces de suscitar revitalizaciones de festividades ya decadentes en sus periódicos regresos a las poblaciones de origen, con lo que la comunidad celebrante se complejiza, al quedar dividida entre los que se fueron y los que quedan, con las consiguientes recomposiciones del calendario festivo que ello conlleva. Por otra parte, también se ha puesto de manifiesto cómo los mismos movimientos migratorios han dado lugar a otras manifestaciones de etnicidad complejas, como es el caso de las festividades andaluzas trasplantadas a Cataluña (Delgado, 1998: 45-86) o recompuestas en Madrid (Jiménez de Madariaga, 2004).

En todo caso, trátese de entornos rurales o urbanos, la filiación entre fiesta y modernidad resulta clara, como afirman con contundencia Isidoro Moreno (1997), refiriéndose a la pervivencia y auge de la Semana Santa en Andalucía, o Santana Jubells (2001) en su minucioso análisis sobre las transformaciones finiseculares del sistema festivo en Gran Canaria.

⁷ Término que se inspira, evidentemente, en la “tradición selectiva” de Raymond Williams (2003: 51-77).

3. A modo de balance: líneas consolidadas, temas emergentes y asuntos pendientes

Los avances señalados no significan, ni mucho menos, que nos encontremos ante un campo de estudio agotado. En primer lugar, porque, como hecho social total que es la fiesta, ésta siempre servirá como indicador de las transformaciones acaecidas en una realidad cambiante. Y, en segundo, porque todavía quedan campos de investigación poco estudiados, además de otros casi completamente vírgenes. Pero antes de entrar en éstos efectuaremos una recapitulación sobre algunas líneas de investigación plenamente consolidadas.

Así, uno de los resultados del viraje metodológico aludido anteriormente ha sido la posibilidad de realizar encuestas extensivas sobre la fiesta, que han redundado en la creación de completos calendarios festivos autonómicos, como el realizado hace algunos años en la Comunidad Valenciana (Ariño y Salavert, dirs., 1999-2002), y que encuentra su antecedente más directo en el dirigido a principios de los ochenta por Rodríguez Becerra (1982), inaugurando un modelo que fue seguido en diversas comunidades autónomas (ver Homobono, 2004: 41-42).

También aparece como fuertemente consolidada la línea de estudio que se centra en la relación entre grandes festividades urbanas y poder político: aunando la perspectiva histórica con la socioantropológica, destacan desde esta perspectiva los estudios de Hernández y Martí (1996) sobre *Falles i franquisme* y el de Hurtado Sánchez (2000) sobre *Cofradías y poderes*. Como perspectiva complementaria, el mismo Hernández i Martí (1998) ha demostrado, a partir del caso de la Feria de Julio de Valencia, que el apoyo del poder político no basta por sí sólo para consolidar la aceptación popular de una manifestación festiva.

Otra veta en la que se han realizado notables avances es la que relaciona fiesta y teatro. Si bien tal perspectiva nació con vocación histórica (el teatro barroco: cf. Díez Borque, dir., 1986), en la actualidad, desde un marco teórico más elaborado, se han analizado los diferentes niveles de presencia del drama en la acción festiva, así como las similitudes entre acción ritual y acción dramática, y las limitaciones derivadas de la asimilación de ambos términos (Ariño, dir., 1999).

Plenamente consolidada se encuentra también la línea de análisis encargada de analizar la sociabilidad y el asociacionismo festivo, habiéndose estudiado detalladamente sus diversas funciones latentes, sus vínculos con el poder político, su potente papel como activador de identidades (Moreno, 1974; Moreno, 1985; Escalera, 1990; Cucó y Pujadas, coords., 1990), su capacidad recreadora de un simbolismo festivo (Rodríguez Mateos, 1997), y, últimamente, su indispensable papel en la construcción moderna de la tradición y en la creación de formas débiles de sacralidad intramundana (García Pilán, 2006). Estrechamente relacionado con el tema de la sociabilidad, se halla el de la comensalidad festiva, cuyo papel ha sido puesto de relieve por autores como Homobono (2002) o Costa (2003).

La vinculación entre fiesta y religión sigue siendo una constante en múltiples estudios sobre la primera. Así, desde perspectivas más o menos vecinas a la religiosidad popular o tradicional, siguen produciéndose títulos que toman como punto de referencia las fiestas del calendario católico (Gómez Lara y Rodríguez Mateos, coords.,

1997; Rodríguez Mateos, 1997; Briones Gómez, 1999; Rodríguez Becerra, 2000; Monferrer i Monfort, 1991; 2000; Flores Arroyuelo, 2001; Montesino González, 2004). Con todo, dentro de las mismas destaca en la bibliografía una sorprendente carencia: la ausencia de estudios relativos a la Navidad. De dicho ciclo festivo se ocupa un reciente texto de Ariño (2007), quien, inspirándose en Paul Willis, ha lanzado como marco interpretativo el concepto de “religión común”, basándose en la evidencia de que las prácticas navideñas, sin dejar de ser religiosas, escapan inequívocamente de la religiosidad eclesial, sin dejarse tampoco atrapar por las definiciones de religiosidad popular ni de religión civil. Postmoderna y postcristiana, híbrida y transclasista, la religión común, manifestada a través del gran ritual navideño que permite aflorar la *communitas* en la liminalidad, vendría a sacralizar, de manera incluyente y general, vínculos sociales concretos, como la sociabilidad o las comunidades de práctica, llegando así a reafirmar el valor genérico de la humanidad.

De otro lado, el turismo es susceptible de actuar como un poderoso agente de transformación de la fiesta, complejizando el sujeto celebrante, contribuyendo a transformar el objeto celebrado, creando en ocasiones tensiones entre los agentes implicados en el ritual (Crain, 1996), y convirtiendo el tiempo de ocio en posibilidad festiva característica de la sociedad industrial y de consumo (Nogués, 2005). El crecimiento del turismo festivo sería, por otra parte, impensable sin el proceso de espectacularización de unas fiestas cada vez más mediatizadas. Y lejos de terminar con el ritual, los medios de comunicación contribuyen a amplificarlo, mediante la creación de comunidades escópicas, decididamente desterritorializadas (García Pilán, 2006). Esto puede, evidentemente, producir efectos imprevistos sobre la fiesta, ya que ésta sirve para crear estereotipos acerca de los locales entre los turistas extranjeros (Company, 2007), pero no se debe olvidar que el reconocimiento turístico de una fiesta también ayuda a alimentar la demanda de reconocimiento de poblaciones estigmatizadas (García Pilán, 2006).

Turismo y medios de comunicación nos llevan a plantear de nuevo el papel de la tradición en la modernidad avanzada: concretamente, de la conversión de la misma en patrimonio cultural, lo que implica no sólo la consideración de la fiesta como parte de una política y una gestión cultural (Escalera, 1998), sino también que la tradición ha dejado de representar exclusivamente a la identidad local, para convertirse en patrimonio cultural de toda la humanidad: la fiesta es susceptible, así, de convertirse en “condensador patrimonial y recurso turístico” (Hernández i Martí, 2001). Emerge por tanto otra línea de investigación, pues la reconversión de la fiesta en patrimonio certifica que la tradición ha muerto como mecanismo estructurador del mundo de la vida, mientras que, paradójicamente, el discurso sobre la tradición legitima la vitalidad (la eficacia) del ritual, paradoja que alcanza su máximo grado de expresión con la proliferación de museos festivos, una de cuyas funciones es legitimar prácticas culturales antaño devaluadas (García Pilán, 2006).

Por otra parte, el recurso a la tradición (y, más concretamente, a la supuesta “autenticidad” de la misma) se puede emplear también como ideología legitimadora de desigualdades y conflictos sociales, como es el caso de la incorporación de las mujeres a rituales festivos de cuyos papeles protagonistas estaban excluidas hasta hace poco. Se trata ésta de una línea de investigación que muestra que el ritual

es un mecanismo simbólico sancionador de cambios sociales, cambios que no se producen sin resistencias: la larga lucha de las “Negras” de Petrer (Alicante) es un caso de éxito notable (Heuzé, 2003); mucho más agria es la polémica sobre la participación de las mujeres en los Alardes de Irún y Hondarribia, situación conflictiva que dista en la actualidad de haberse resuelto (Bullen, 2001).

Como se vio con anterioridad, la acción ritual impregna y convierte en festivas nuevas esferas de la acción social, consideración extensible a fenómenos como mítines políticos, espectáculos deportivos, etc. Hay que decir, sin embargo, que no faltan las posturas críticas a la hora de calificar este tipo de eventos con la denominación de “fiesta”: así, Javier Escalera (1996) ha llegado a hablar de “antifiesta” para referirse al tipo de manifestaciones organizadas frecuentemente por agentes externos a la ciudad y en detrimento de la participación e iniciativa popular. Al respecto, pensamos que la emergencia de expertos organizadores y la consolidación de una auténtica ingeniería de masas, no tiene por qué significar necesariamente la ausencia de fiesta. Desde este punto de vista, no debemos olvidar, por ejemplo, la creciente relevancia que en los últimos años vienen adquiriendo las celebraciones creadas para disfrute exclusivo y diferenciado de los jóvenes: desde la perspectiva del papel de la fiesta en la evolución de las cultural juveniles, destacan aquí aportaciones como la de Feixa y Pallarés (1998), quienes analizan el proceso de “carnavalización” experimentado por este tipo de fiestas, a la vez que señalan cómo las mismas reflejan la incorporación de la tecnología postindustrial a la cultura juvenil.

Otro punto de interés que no ha recabado suficiente atención de los estudiosos es el que atiende a las relaciones entre fiesta y música. Aunque al respecto contamos con algún libro ceñido al ámbito del País Valenciano y a festividades de tipo tradicional (Cucó, dir., 1993), parece evidente que los macroconciertos de pop y rock han alcanzado un relieve que exige investigaciones detalladas. Advirtamos al respecto que tampoco partimos de cero: por ejemplo, Cruces (1999a) ha puesto de relieve, en el marco de la fiesta racionalizada, el proceso de “conciertización” de la fiesta, es decir, la música como creciente eje organizador del programa festivo;⁸ a la vez que la experiencia del concierto como versión secularizada y modernizante del viejo ritual sacrificial. En definitiva, se trata de nuevas formas de creación de *communitas*, estrechamente ligadas a la eclosión de las políticas de identidad que, en condiciones de modernidad avanzada, suponen un factor creador de nuevas ritualidades, basadas tanto en la edad como en las identidades sexuales o de género. Al respecto, cabe apuntar que el estudio de las nuevas festividades vinculadas al ciclo vital demanda análisis sobre material más actualizado que el que ha aportado Flores Arroyuelo (2006), de carácter predominantemente histórico. Y no debemos olvidar el carácter crecientemente festivo que han adquirido celebraciones surgidas con una inequívoca orientación reivindicativa, como el Día de la Mujer Trabajadora o el Día del Orgullo Gay.

⁸ Ya en 1980, Rodríguez Becerra se decantaba, aunque de manera dubitativa, por aplicar la categoría de “fiesta” a los emergentes festivales flamencos (Rodríguez Becerra, 1980: 492). Aun sin recurrir a esta tipología, Lorente Rivas hablará del estado de *communitas* alcanzado durante los mismos (2001: 244-245). Ver también la distinción entre “espacios cotidianos” y “espacios de fiesta” que establece Cruces Roldán (2002) al hablar de los “pequeños ritos” del flamenco.

Finalmente, no podemos dejar de señalar el gran hueco a cubrir por los futuros estudios de la fiesta: se trata de las recomposiciones festivas realizadas por los distintos colectivos de inmigrantes llegados de más allá de las fronteras nacionales. Al respecto, contamos ya con algunas aportaciones, entre las que destacan la de Lacomba (2001: 192-267) sobre los procesos de recreación y adaptación de las fiestas musulmanas del Ramadán, el *Aid al Kebir* y el *Aid al Seghir*, o la interesante contribución de Sánchez-Carretero (2004) sobre la “reterritorialización espiritual” que de determinadas músicas religiosas efectúan los dominicanos en discotecas madrileñas.⁹ Tampoco podemos olvidar la creciente presencia de esas “fiestas de la diversidad”, relacionadas frecuentemente con “semanas de la tolerancia”, que, desde diversos organismos (ayuntamientos, centros de enseñanza, ONG) se vienen realizando desde hace algunos años, y que se pueden relacionar con la percepción de la presencia de inmigrantes como una inequívoca problemática social (Delgado, 2007: 194-195), lo que introduce el estudio de la fiesta en la candente problemática del multiculturalismo. Problemática que ya ha hecho su aparición de manera conflictiva: las recientes quejas de grupos islámicos por las fiestas de Moros y Cristianos en Alicante son un buen exponente de la misma. Y es que ese “otro”, exótico externo representado en este tipo de festividades (cf. Albert Llorca y González Alcantud, eds., 2003), está ahora aquí, interactuando cotidianamente con “nosotros”: la fiesta se ve obligada a reflejar las nuevas condiciones de la identidad y la alteridad.

En definitiva, la bibliografía disponible permite, en primer lugar, descartar cualquier visión esencialista de la fiesta: bajo un mismo término se puede designar un conjunto de prácticas sumamente heterogéneas, cuyas funciones y significados pueden variar considerablemente en el espacio y en el tiempo. La fiesta se configura pues como un campo de significados que pueden ser contrapuestos, lo que nos aleja de las viejas definiciones del ritual como elemento cohesionador de la comunidad local autosuficiente y autocontenida. En condiciones de modernidad, la fiesta es producida más que nunca por y desde la estructura, pero la *communitas* creada desde su práctica sigue siendo capaz de producir carisma y sacralidad (extra e intramundana). Reciclada, transformada y alterada, la fiesta sigue muy viva, y no cabe duda que constituye un campo privilegiado de producción de sociedad, a la vez que una atalaya desde la que explorar algunas de sus transformaciones. Ante ella, los científicos sociales no pueden quedar indiferentes.

Bibliografía

- Albert Llorca, M. y González Alcantud, J.A. (eds.) (2003): *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Granada: Diputación de Granada.
- Álvarez Santaló, C. et. al. (coords.) (1989): *La religiosidad popular, III: Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona: Anthropos.

⁹ Ver también la breve recomposición del calendario festivo de los inmigrados polacos residentes en Madrid esbozada por Stanek (2003: 6-7). También le ha dedicado sugerentes páginas al tema de las festividades chinas en España Gladys Nieto (2007: 175-178).

- Ariño, A. (1988): *Festes, rituals i creences*, València: Alfons el Magnànim.
- Ariño, A. (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona: Anthropos.
- Ariño, A. (1993): *El calendari festiu a la València contemporània (1750-1936)*, València: Alfons el Magnànim.
- Ariño, A. (1996): "La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada", en *Antropología*, 11, págs.5-19.
- Ariño, A. (2006): "La religión común: el caso de la Navidad". (Inédito; pendiente de publicación).
- Ariño, A. (coord.) (1996): "La utopía de Dionisos. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada", en *Antropología*, 11.
- Ariño, A. (dir.) (1999): *El teatre en la festa valenciana*, València: Generalitat Valenciana – Consell Valencià de Cultura.
- Ariño, A. y Salavert, V.L. (dirs.) (1999-2002): *Calendario de Fiestas de la Comunidad Valenciana*. 4v. Valencia: Bancaja.
- Bernabéu Rico, J.L. (1981): *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*, Alicante: U.N.E.D.
- Boissevain, J. (ed.) (1992): *Revitalizing European Rituals*, London: Routledge.
- Bravo, G.L. (1984): *Festa contadina e società complessa*, Milano: Franco Angeli.
- Briones Gómez, R. (1999): *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*, Córdoba: Ministerio de Educación y Cultura.
- Bullen, M. (2001): "Hombres, mujeres, ritos y mitos: los Alardes de Irún y Hondarribia", en: Valle, T. del (ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona: Ariel, págs.45-78.
- Caro Baroja, J. (1965): *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid: Taurus.
- Caro Baroja, J. (1979): *La estación del amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*, Madrid: Taurus.
- Caro Baroja, J. (1984): *El estío festivo (fiestas populares del verano)*, Madrid: Taurus.
- Centelles Royo, G. (1998): *Evolución de un ritual. La peregrinación de Catí a Sant Pere de Castelfort*, Castelló: Diputació de Castelló.
- Christian, W.A. (1978): *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*. Madrid: Tecnos.
- Comelles, J.M^a. (1991): "Los caminos del Rocío", en: Prat, J. et. al. (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 1991, págs.755-770.
- Company, R. (2007): "El Levante festero i la reinvenió dels estereotips sobre els valencians. Com ens veuen d'exòtics", en *Revista Valenciana d'Etnologia*, 2, págs.107-145.
- Cordoba, P. y Étienvre, J.-P. (1990): *La fiesta, la ceremonia, el rito. Coloquio Internacional, Granada, Palacio de la Madraza, 24/26-IX-1987*, Granada: Casa de Velázquez – Universidad de Granada.
- Costa, X. (2003): *Sociabilidad y esfera pública en la fiesta de las Fallas de Valencia*, Valencia: Biblioteca Valenciana.
- Crain, M. (1996): "Transformación y representación visual en El Rocío", en *Demófilo*, 19, págs.63-83.

- Cruces, F. (1998): "Les festes a Madrid (1977-1993", en: *Fòrum Barcelona Tradició*. Vol I: *Festa i ciutat*, Tarragona: El Mèdol, págs.23-50.
- Cruces, F. (1999a): "Con mucha marcha": el concierto pop-rock como contexto de participación", en *Revista Transcultural de Música*, 4 <<http://www.sibetrans.com/trans/trans4/cruces.htm>>
- Cruces, F. (1999b): "Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas", en: Rodríguez Becerra, S. (coord.), *Religión y cultura*, Sevilla: Junta de Andalucía – Fundación Machado, vol.1, págs.513-528.
- Cruces Roldán, C. (2002): "Los 'pequeños ritos' del Flamenco. Espacios cotidianos y espacios de fiesta", en: *Más allá de la Música. Antropología y Flamenco (I)*, Sevilla: Signatura, págs.57-92.
- Cucó, J. (dir.) (1993): *Músicos y festeros valencianos*, Valencia: I.V.A.E.C.M.
- Cucó, J. y Pujadas, J.J. (coords.) (1990): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, València: Generalitat Valenciana.
- Delgado, M. (1986): *De la muerte de un dios. La fiesta de toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona: Península.
- Delgado, M. (1992): *La festa a Catalunya, avui*, Barcelona: Barcanova.
- Delgado, M. (1998): *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Barcelona: Empúries.
- Delgado, M. (2000): "La ciudad y la fiesta: afirmación y disolución de la identidad", en F.J. García Castaño (comp.), *Fiesta, Tradición y Cambio*. Granada: Proyecto Sur de Ediciones, pp.73-96.
- Delgado, M. (2007): *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona: Anagrama.
- Díez Borque, J.M. (dir.) (1986): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Duvignaud, J. (1973): *Fêtes et civilisations*, Paris: Librairie Weber.
- Epton, N. (1976): "Reflexiones sobre los símbolos en las fiestas españolas", en: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*, Madrid: Centro de Estudios del Valle de los Caídos, págs.263-296.
- Escalera, J. (1990): *Sociabilidad y asociacionismo. Estudio de Antropología social en el Aljarafe sevillano*, Sevilla: Diputación Provincial.
- Escalera, J. (1996): "Sevilla en Fiestas - fiestas en Sevilla: Fiesta y anti-fiesta en la "Ciudad de la Gracia", en *Antropología*, 11, págs. pp.99-119.
- Escalera, J. (1998): "Les festes como a patrimoni: reflexions sobre la festa a la ciutat contemporània a partir del cas de Sevilla", en: *Fòrum Barcelona Tradició*. Volum I: *Festa i ciutat*, Tarragona: El Mèdol, págs.9-21.
- Feixa, C. y Pallarés, J. (1998): "Boïtes, clubs, raves: metamorfosi de la festa juvenil", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 13, págs.88-103.
- Flores Arroyuelo, F.J. (2001): *Fiestas de ayer y de hoy en España*, Madrid: Alianza.
- Flores Arroyuelo, F.J. (2006): *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares de España*, Madrid: Alianza.
- Fribourg, J. (1980): *Fêtes a Saragose*, Paris: Institut d'Ethnologie.

- García García, J.L. et. al. (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid: Ministerio de Cultura.
- García Pilán, P. (2006): *Tradición y proceso ritual en la modernidad avanzada: la Semana Santa marinera de Valencia*. Tesis Doctoral inédita. Universitat de València, Departament de Sociologia i Antropologia Social.
- Giddens, A. (1997): "Vivir en una sociedad postradicional", en: Beck, U.; Giddens, A., y Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, págs.75-136.
- Gil Calvo, E. (1989): *Función de toros. Una interpretación funcionalista de las corridas*, Madrid: Espasa Calpe.
- Gil Calvo, E. (1991): *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*, Madrid: Espasa Calpe.
- Gil Calvo, E. (1994): "El carnaval y sus metáforas", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-534, págs. 189-199.
- Gómez García, P. (1990): "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas", en: Cordoba, P. y Étienvre, J.-P. (1990): *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada: Casa de Velázquez – Universidad de Granada, págs.51-62.
- Gómez García, P. (ed.) (1992): *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada: Universidad de Granada.
- Gómez Lara, M.J. y Rodríguez Mateos, J. (coords.) (1997): "Fiesta y Cultura: la Semana Santa de Andalucía", en *Demófilo*, 23.
- Hernández i Martí, G.-M. (1996): *Falles i franquisme a València*, Catarroja: Afers.
- Hernández i Martí, G.-M. (1998): *La Feria de Julio de Valencia*, Valencia: Carena.
- Hernández i Martí, G.-M. (2001): "La festa com a condensador patrimonial i recurs turístic", *Revista d'Estudis Fallers*, 6, págs.50-69.
- Hernández i Martí, G.-M. (2002): *La festa reinventada. Calendari, política i ideologia en la València franquista*, València: Universitat de València.
- Heuzé, L. (2003): "La incorporación de las mujeres en las fiestas: las Negras de Petrer (Alacant)", en: Albert-Llorca, M. y González Alcantud, José A. (eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Granada: Diputación de Granada, págs.103-114.
- Homobono, J.I. (1990): "Fiesta, tradición e identidad local", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XXII, 55, págs.43-58.
- Homobono, J.I. (2002): "Adaptando tradiciones y reconstruyendo identidades. La comensalidad festiva en el ámbito pesquero vasco cantábrico", en: Gracia Arnaiz, M. (coord.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Barcelona: Ariel, págs.179-208.
- Homobono, J.I. (2004): "Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades", en *Zainak*, 26, págs.33-76.
- Hurtado Sánchez, J. (2000): *Cofradías y poderes. Relaciones y conflictos, Sevilla, 1939-1999*, Sevilla: Castillejo.
- Irazuzta, I. (2001): *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*, Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Isambert, F.-A. (1982): *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris: Les Editions du Minuit.

- Jimeno Aranguren, R. y Homobono Martínez, J.I. (eds.) (2004): “Fiestas, rituales e identidades”, en *Zainak*, 26.
- Jimeno Salvatierra, P. (2002): *Rituales de identidad revitalizados*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Jiménez de Madariaga, C. (2004): “Andalucía en Madrid: las fiestas semejadas”, en Ortiz García, C., (ed.), *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, Barcelona: Anthropos, págs.55-74.
- Lacomba, J. (2001): *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Bilbao: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Lisón Tolosana, C. (1983): “Aragón festivo (La fiesta como estrategia simbólica)”, en: *Antropología social y hermenéutica*, Madrid: F.C.E., págs.43-83.
- Lorente Rivas, M. (2001): *Etnografía antropológica del flamenco en Granada. Estructura, sistema y metaestructura*, Granada: Universidad de Granada.
- Luna Samperio, M. (coord.) (1989): *Grupos para el ritual festivo*. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Martínez-Burgos García, P. y Rodríguez González, A. (coords.) (2004): *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Mira, J.F. (1976): “Toros en el norte valenciano: notas para un análisis”, en: Lisón Tolosana, C. (ed.), *Temas de Antropología española*, Madrid: Akal, págs.107-129.
- Monferrer i Monfort, A. (1991): *Els Pelegrins de Les Useres*. València: Consell Valencià de Cultura.
- Monferrer i Monfort, A. (2000): *La Nit de Sant Joan*. València: Consell Valencià de Cultura.
- Montesino González, A. (2004): *Vigilar, castigar y transgredir. Las mascaradas y sus metáforas, paradojas y rituales*, Santander: Límite.
- Moreno, I. (1972): *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Madrid: Siglo XXI.
- Moreno, I. (1974): *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Moreno, I. (1982): *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla. (Reed. 1999).
- Moreno, I. (1985): *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- Moreno, I. (1991): “Identidades y rituales”, en: Prat, J. et. al. (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid: Taurus, págs.601-636.
- Moreno, I. (1997): “La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos populares”, *Demófilo*, 23, págs.175-192.
- Nesti, A. (1982): *La fontana e il borgo. El fattore religione nella società italiana contemporanea*, Roma: IANUA.
- Nieto, G. (2007): *La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Nogués, A. M. (2005): “Del tiempo de fiesta al tiempo de ocio: de la expresividad colectiva a la instrumentalidad ideológica”, en: Roche Cárcel, J.A. y Oliver Narbona, M. (eds.), *Cultura y Globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, Alicante: Universidad de Alicante, págs.281-303.

- Pitt-Rivers, J. (1986): "L'identité locale vue à travers la 'fiesta'", en: Fonquerne, Y.-R. y Esteban, A. (coords.), *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid: Casa de Velázquez – Universidad Complutense, págs.11-23.
- Prat, J. (1993): "El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas", en *Temas de Antropología Aragonesa*, 4, págs.278-295.
- Prat, J. y Contreras, J. (1984): *Les festes populars*, Barcelona: Els llibres de la frontera.
- Rodríguez Becerra, S. (1978): "Las fiestas populares. Perspectivas socioantropológicas", en: VV.AA., *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid: C.I.S., págs.915-929.
- Rodríguez Becerra, S. (1980): "Cultura popular y fiestas", en: Drain, M. et. al., *Los Andaluces*. Madrid: Istmo, págs.447-494.
- Rodríguez Becerra, S. (1985): *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la Antropología cultural*, Sevilla: Biblioteca de Cultura Andaluza.
- Rodríguez Becerra, S. (1998): "Les aportacions de l'antropologia a l'estudi de la festa i la religió. El cas d'Andalusia", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 13, págs.28-41.
- Rodríguez Becerra, S. (2000): *Religión y Fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla: Signatura.
- Rodríguez Becerra, S. (coord.) (1999): *Religión y cultura*, 2 vols. Sevilla: Junta de Andalucía – Fundación Machado.
- Rodríguez Becerra, s. (dir.) (1982), *Guía de fiestas populares de Andalucía*, Sevilla: Consejería de Cultura – Junta de Andalucía.
- Rodríguez Mateos, J. (1997): *La ciudad recreada. Estructuras, valores y símbolos de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*, Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Roma, J. (1980): *Aragón y el Carnaval*, Zaragoza: Guara.
- Roma, J. (1996): "Fiesta. Locus de la iniciación y de la identidad", en Prat, J. y Martínez, A. (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona: Ariel, págs.204-214.
- Sánchez-Carretero, C. (2004): "Nuevas y viejas tradiciones entre los dominicanos en la diáspora: de los rezos familiares a las discotecas", en Ortiz García, C., (ed.), *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, Barcelona: Anthropos, págs.75-97.
- Santana Jubells, G. (2001): *Fiesta y modernidad. Análisis de las transformaciones del sistema festivo en Gran Canaria a finales del siglo XX*, Las Palmas de Gran Canaria: Fundación para la Etnografía y el Desarrollo de la Artesanía Canaria.
- Serrano Martín, E. (2006): "Julio Caro Baroja y sus estudios sobre las fiestas", en *Historia Social*, 55, págs.135-152.
- Stanek, M. (2003): "Los inmigrantes polacos en Madrid. Una etnografía de la vida cotidiana", en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. VII, nº 141 <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sh-141.htm>>
- Turner, V. (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid: Taurus.
- Valdés del Toro, R. (1976): "Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur", en: Lisón Tolosana, C. (ed.), *Temas de antropología española*, Madrid: Akal, págs.263-345.
- Velasco, H.M. (1996): "La difuminación del ritual en las sociedades modernas", en *Revista de Occidente*, 184, págs.103-123.

- Velasco, H.M. (1998): “Canvi de temps, canvi de festes”, en *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 13, págs.18-27.
- Velasco, H.M. (2004): “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, en: Martínez-Burgos García, P. y Rodríguez González, A. (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca: Universidad de Castilla - La Mancha, págs.43-68.
- Velasco, H.M. (2005): “La desaparición no cumplida de los rituales tradicionales”, en: Roche Cárcel, J.A. y Oliver Narbona, M. (eds.), *Cultura y Globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, Alicante: Universidad de Alicante, págs.253-279.
- Velasco, H.H. et. al. (1996): “Fiestas de todos, fiestas para todos”, en *Antropología*, 11, págs.147-163.
- Velasco, H. (ed.) (1982): *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid: Tres – Catorce – Diecisiete.
- Williams, R. (2003): *La larga revolución*; Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wunenburger, J.-J. (1977): *La fête, le jeu et le sacré*, Paris: Editions Universitaires.