

TESI DOCTORAL

DONES EN PEU DE FESTA: Accions col·lectives i emocions en els espais festius

Verònica Gisbert Gracia

Directors:

Dr. Joaquim Rius Ulldemolins

Dr. Gil-Manuel Hernández i Martí

Programa de Doctorat en Ciències Socials

Facultat de Ciències Socials

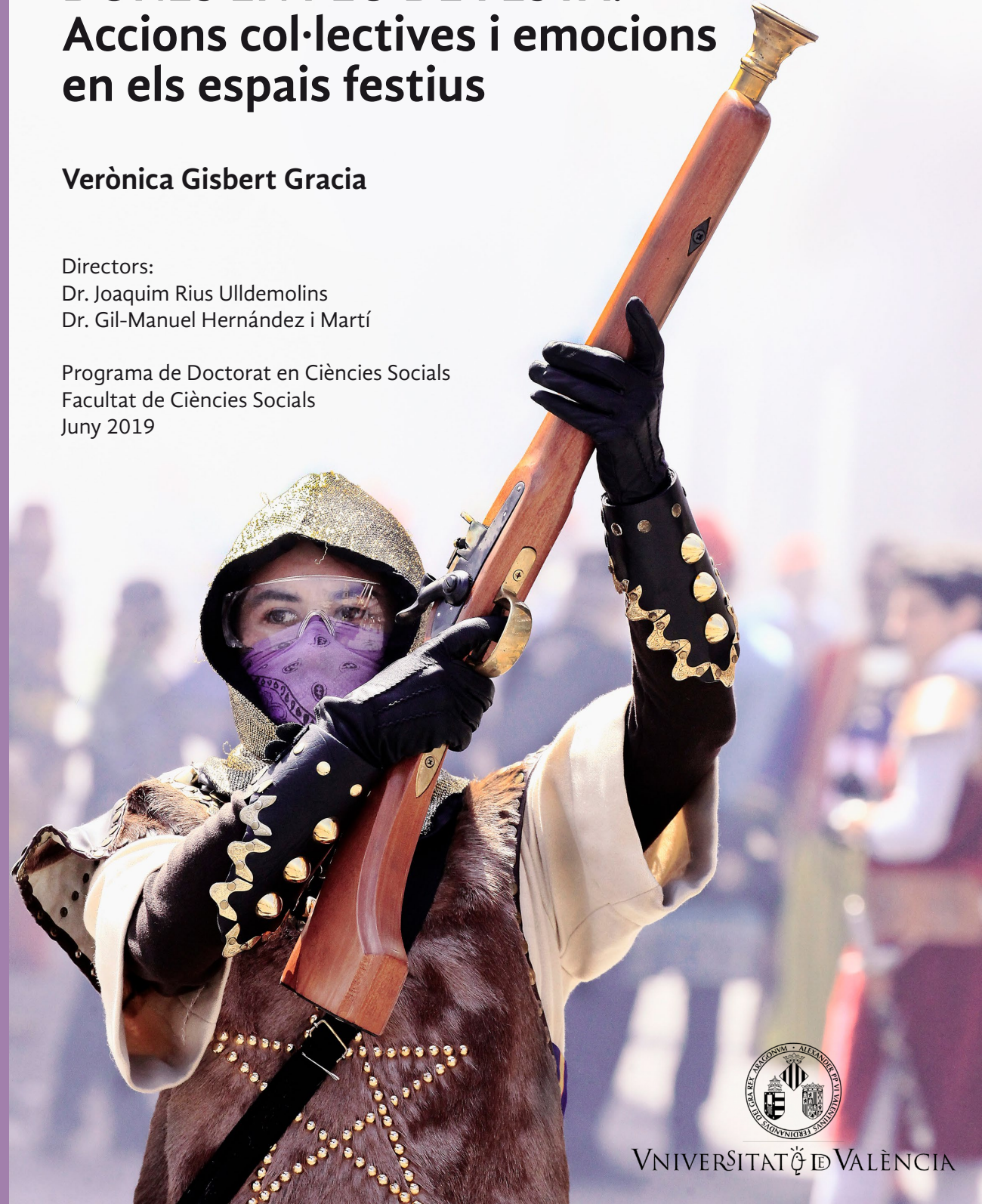
Juny 2019



VNIVERSITAT D VALÈNCIA



VNIVERSITAT D VALÈNCIA





VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA 
Facultat de Ciències Socials

Facultat de Ciències Socials

TESI DOCTORAL
DONES EN PEU DE FESTA:
Accions col·lectives i emocions en els espais festius

Verònica Gisbert Gracia

Directors:

Dr. Joaquim Rius Ulldemolins

Dr. Gil-Manuel Hernández i Martí

València, juny 2019

Foto de portada: *Ací estem.* Autoria: Tomàs Tàpia Martínez.

1r premi en color a l'any 2016 del concurs de l'associació Fònevol.

Cedida per Fònevol.

A mon pare, la persona que em va transmetre
l'estima per la Nostra Festa

Festa que *apesta* com la pasta que alimenta.

Reina, tradició, pasdoble, peineta,
la neteta acosada en la verbena,
massa *machito* fanfarró, poca condemna.

Festes sexistes, privades, imposades,
capitalistes, feixistes, castellanes.

Festa del *toro y orquesta*,
festa que no ens representa.

Però a la plaça de baix, tot estava canviant,
ens repartíem la festa, un tresor per recuperar.

Ací, a la plaça de baix, ara tot ha canviat.
Defensarem esta festa, el tresor que hem recuperat.

Hui la *liem*,
nosaltres desfilem,
la barca recuperem,
Hui tornem a celebrar a contracorrent.

“Hui la liem”
Auxili (*Tresor*)

AGRAÏMENTS

Si hui estic escrivint aquestes pàgines d'agraïments, sense cap dubte, és gràcies a l'acompanyament, l'espenta i consells de moltes persones. Tot i que el meu nom apareix a la portada, els treballs de recerca sempre són projectes col·lectius. Són moltes les persones que m'han donat el seu ajut, sense les quals seria impossible haver enllestit aquesta tesi doctoral.

En primer lloc, vull donar el més sincer agraïment als meus directors: Gil-Manuel Hernández i Martí i Quim Rius-Ulldemolins. Tots aquests anys sumen moltes hores de converses, de pàgines llegides, de consells i per això vull agrair a Gil-Manuel la seva generosa disponibilitat de temps inclús quan la seua agenda estava plena, l'experiència que aporta el seu treball des de l'acadèmia i, des de fa uns anys, des de la pràctica política. A Quim, la plena confiança en mi, el seu rigor teòric, l'espenta constant i tot el temps que m'ha dedicat al seu despatx, menjant a *La Vella*, amb un cafè, cosa que s'ha traduït en aprenentatges i en consells molt valuosos; però, per damunt de tot açò, per la seua generositat, la paciència i el respecte pels meus temps vitals, no sempre fàcils. Tots dos, a vegades sense saber-ho, s'han convertit en un tàndem perfecte per a mi i les meues necessitats en aquest llarg camí.

Fa uns anys vaig aterrar al Departament de Sociologia i Antropologia Social com a *okupa* del despatx de Gil-Manuel. Des d'aquell mateix instant he tingut la sort de compartir cada dia amb companys i companyes meravellosos. Som moltes les persones que formem part d'aquest departament i, malgrat que conèixer-les a totes no és fàcil, sempre que he trucat a una porta demanant ajuda l'he obtinguda, més enllà de si ens coneixíem o no. Així doncs, gràcies a totes elles!

En concret voldria fer un agraïment especial a: Alicia Villar, Sandra Obiol, Aina Faus, Emma Gómez, Marina Requena, Arantxa Grau, David Muñoz, Teresa Samper, Zira Box, Juan Pecourt, Alejandro Pizzi, Albert Mora, Erika Masanet, Pepe Beltrán, Rafa Castelló, Benno Herzog, Empar Aguado, Antonio Benedito, Toño Santos, Juan Rodríguez, Beatriz Santamarina, Miquel Ruiz, Manolo Rodríguez, Laura Martínez, Pedro García Pilán, Fàtima Perelló. Totes elles, en un moment o un altre, m'han regalat el seu temps i la seua escolta. No puc, ni vull oblidar-me d'Hernan, Eva, David i Raül, companyes de la muntanya russa emocional que suposa el procés d'elaboració d'una tesi doctoral.

A Miguel Ángel García Calavia, per la confiança dipositada en mi, la seua comprensió i els missatges d'ànims al final del procés, quan les energies estan estan quasi exhaurides.

A Josepa Cucó i Giner, per les seues recomanacions de lectura i els seus consells i suggeriments des de la seua extensa i dilatada experiència acadèmica i feminista.

A Antonio Ariño Villarroja, mestre de mestres en la sociologia de la cultura i de la festa. Els seus treballs són els ciments d'aquesta tesi.

A Albert Moncusí Ferré, per regalar-me el seu temps sempre amb un somriure, malgrat l'ajustada agenda que té com a degà de la Facultat de Ciències Socials.

Aquesta tesi és la primera per compendi de publicacions de la Facultat de Ciències Socials de la Universitat de València. Consegüentment, vull agrair a Carles X. Simó, coordinador del programa de Doctorat en Ciències Socials, el seu recolzament davant la meua decisió i la guia pel laberint burocràtic, no sempre evident, durant tot el procés d'elaboració i dipòsit de la tesi doctoral.

A Vicent Flor Moreno, company de departament, però també, el meu “jefe” al Magnànim. Gràcies per la confiança i permetre’m acompanyar-vos a Quim i a tu, en l’aventura de la revista *Debats*.

Abans d’aterrar al Departament de Sociologia i Antropologia Social, vaig tenir la sort de començar la meua vida acadèmica a l’Institut de Drets Humans de la Universitat de València. En aquest sentit, voldria fer un agraïment a M^a José Añón, per donar-me l’oportunitat de treballar a l’IDH i conèixer tota la gent bonica que forma part d’aquesta gran família. A Cristina García Pascual, per la seua estima i els seus consells, per rebre’m sempre amb alegria quan aparec espontàniament en el seu despatx. A Ruth Mestre i Mestre, per les converses i menjars gaudits, perquè ambdues compartim inquietuds teòriques des dels feminismes que, aviat, es materialitzaran en projectes interessants. A Consuelo Ramon, Pepe Añón i Ángeles Solanes per totes les vegades que van comptar amb mi. A Javier de Lucas, el gran mestre; qualsevol espai i temps compartit amb ell ha sigut i serà un aprenentatge segur. Als companys i companyes, José Elies, Andrés, Antoni, Raquel, Pier, María i José Antonio, el gran equip de l’IDH que amb el temps van esdevenir amistats.

La meua vida acadèmica se sosté i possibilita gràcies a la gran xarxa de persones que tinc fora. Així doncs vull agrair a les meues amigues de sempre, especialment a Teba i Maria, que malgrat les distàncies i les circumstàncies vitals que cadascuna de nosaltres tenim ara, sempre hi són. A Elies, sempre disposat a ajudar-me. A Beatriz i Paqui, que van començar sent companyes de l’aventura GEMMA i s’han convertit en amigues per a sempre. A Ana M. Gonzalez, perquè, a poquet a poquet, hem teixit una relació que va més enllà d’allò professional.

A tota la nostra tribu; Cris, Yania, Colonques, Carles, Amparo, Luis, Joan, Papi, Ximo, Rosaura, Bàrbara, Aloma, Natxo, Bruno, Sandra, Johan, sense elles res haguera sigut possible. A Helena que, a més de ser part de la tribu, fa màgia i té el poder de convertir un trist Word en una obra d'art. Gràcies pel teu temps i la teua paciència!

Gràcies a totes les dones valentes que des de les seues quotidianitats desafien les tradicions i no es conformen davant de les injustícies d'un sistema masclista. Especialment a les dones de Fonèvol, elles són la raó d'aquesta tesi; i també a les dones del Col·lectiu 8 de març de l'Alcoià i el Comtat, amb les quals vaig descobrir els feminismes i res va tornar a ser el mateix.

Finalment, vull dedicar de forma especial aquesta tesi a la meua família. Primerament als meus pares, Roberto i Toñi. Mon pare fa uns anys que ens va deixar, però sempre em quedaran els valors que em va transmetre i els records i l'estima dels temps compartits. Ma mare, dona valenta i forta, que no deixa de sorprendre'm i donar-me lliçons de vida. Les meues germanes, Vanesa i Lirios, sempre prop, sempre proporcionant-me suport emocional.

A Christine, Celine, Guillaume, Romane, Fanny, Philippe, Coco, merci de m'avoir adoptée dans votre merveilleuse famille.

A Arann, aqueixa personeta que, malgrat la seua curta edat, em proposa desafiaments constants i oportunitats d'aprenentatge i creixement vital. T'estime una barbaritat!

Et, bien sûr à toi, Yves, mon amour, mon compagnon, pour tant de choses: ton appui, ta compagnie et ton soutien lors des moments difficiles, ta confiance en moi, ton amour et ton temps. Merci aussi pour les fous rires et les conversations. Merci pour toutes les années passées et celles à venir.

RESUM

Parts	Capítols	Publicacions
I. Marc teòric de la investigació	Introducció	
	Cap. 1 Marc teòric	
II. Objecte, Objectius	Cap. 2 Objectius i justificació de la tesi per compendi de publicacions	
III. Articles	Cap. 3 Compendi de publicacions	
Part Fonamental		Gisbert Gracia, V. (2017). On the Road: feminist alliances across Europe. En Revelles-Benavente, B. & González Ramos, A. <i>Teaching Gender. Feminist Pedagogy and Responsibility in Times of Political Crisis</i> . London and New York: Routledge (Francis & Taylor Group). P. 178-192.
		Gisbert Gracia, V., Rius-Ulldemolins, J. Hernández i Martí, G. (2019). Cultura Festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los <i>Moros i Cristians</i> (Alcoi), las <i>Falles</i> (València) y <i>La Patum</i> (Berga). <i>Revista Española de Sociología (RES)</i> . P. 79-94
		Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins, J. (2019). Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations. <i>Social Identities. Journal for the study of Race, Nation and Culture</i> , DOI: 10.1080/13504630.2019.1610376
		Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins (submitted). ¿La "reina de la fiesta"? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de Valencia. <i>Disparidades. Revista de Antropología</i> .
		Gisbert Gracia, V. (2012). Femenidades y masculinidades en la fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi. <i>Prisma Social</i> . P. 92-119
Parts	Capítols	Publicacions
Part No Fonamental		Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins, J. (submitted). Festive ritual and social reproduction. Case analysis of the "Fallas" of Valencia based on Randall Collins' theory of ritual interaction and political conflict. <i>Cultural Sociology</i>
IV. Conclusions	Cap. 5 Conclusions	
V. Referències	Referències bibliogràfiques	
Annexes		

Congressos**Projectes i finançament**

"Festive Culture, Local Politics and Social Hegemony: Comparative Cases of Moors and Christians (Alcoi), The Fallas (Valencia) and The Patum (Berga)", *10th midterm Conference of the European Research Networks Sociology of the Arts & Sociology of Culture*, University of Malta Valletta Campus, 4-7 Setembre 2018, Valletta (Malta).

"(En)gender(ing) resistance: Women against Sexist violence in Spanish Festivities", *10th midterm Conference of the European Research Networks Sociology of the Arts & Sociology of Culture*, University of Malta Valletta Campus, 4-7 Setembre 2018, Valletta (Malta).

"Moros, Cristianos, Reyes y Pajes: el aprendizaje social y emocional del calendario festivo", *XXXVII Edición de los Cursos de Verano UPV/EHU*, 5-6 Juliol 2018.

"Cuerpos de extrañas: cartografiando violencias en las festividades del estado español" *II Encuentro CIES-RELACES-PARIS*. París 4 i 5 de setembre 2017.

"L'ombra patriarcal a les tradicions", *I International Congress Re-thinking the limits of cultural and natural heritage*, 2 -24 Novembre, 2012. València.

Congressos**Projectes i finançament**

"Citizenship vs tradition: rituals as political demand space for women", *International Congress Democracy and political participation of women*, 26– 29 Juny, 2012. Valdivia (Chile).

Anàlisi de les Falles de la ciutat de València des d'una perspectiva de gènere.
OTR2018-18432SERVI
Ajuntament de València 2018-2019.

ÍNDIX

Introducció	3
1. Marc teòric de la investigació	19
1.1 Espai festiu i hegemonia social	19
1.2 Desigualtats de gènere en l'espai festiu	21
2. Objectius i justificació de la tesi per compendi de publicacions	29
3. Compendi de publicacions	31
3.1 Part fonamental	31
Publicació I On the road: feminist alliances across Europe	33
Publicació II Cultura festiva, política local y hegemonía social: comparativa de los casos de los Moros i Cristians (Alcoi), las Falles (València) y la Patum (Berga)	56
Publicació III Women's bodies in festivity space. Feminist resistance against gender violence in traditional festivities in Spain	73
Publicació IV ¿La “reina de la fiesta”? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de Valencia	93

	Publicació V Feminidades y masculinidades en la fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi	135
3.2	Part no fonamental	165
	Publicació VI Festive ritual and social reproduction. Case analysis of the “Fallas” of Valencia based on Randall Collins’ theory of ritual interaction and political conflict	166
	4. Discussions i futures línies de investigació	209
	5. Referències bibliogràfiques	217
	Annexos	225

INTRODUCCIÓ

Aquesta tesi doctoral naix del crit¹. Un crit de ràbia i d'indignació, però a la vegada un clamor d'esperança per aconseguir un món més just i igualitari.

Aquesta recerca va començar ara fa nou anys amb un lleu mormoleig d'incomoditat des de la meua experiència com a dona alcoiana. El murmuri va anar pujant d'intensita fins a convertir-se en el bram que és hui a mesura que m'apropava i m'endinsava a les lluites d'unes de les protagonistes d'aquesta tesi doctoral: les dones de l'associació Fonèvol. Aquestes fa dues dècades que desafien la tradició festiva alcoiana. Unes festes que, tot i ser internacionalment reconegudes, exclouen una part important de la població del seu gaudiment.

Aquesta tesi és l'ampliació i expansió d'una primera recerca desenvolupada al TFM del Màster GEMMA en estudis de dones i de gènere. En aquell primer apropament, focalitzava el meu treball en el conflicte sociofestiu alcoià, el qual va emergir al 1997 quan una dona es va convertir en la primera festera amb drets de la història de les Festes de Moros i Cristians de la ciutat. Aquest fet va obrir una esclatxa social que va generar dècades de patiment social², que dividia la població en dos posicionaments

¹ John Holloway, al seu llibre *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, defensa que el punt de partida de la reflexió teòrica ha de ser "l'oposició, la negativitat, la lluita" ja que, "el pensament naix de la ira [...] d'un crit d'horror, de ràbia i de rebuig" (Pàg. 5).

² Adrian Scribano defineix el *dolor social* com a "el sufrimiento percibido. Agrietamiento o ruptura de la articulación entre el cuerpo subjetivo, el cuerpo social y el cuerpo individual" (8: 2017).

antagònics. El primer, encapçalat per l'Associació de Sant Jordi³ (a partir d'ara, ASJ), defensava la tradició alcoiana com a immanent i immutable i per tant eren contraris a qualsevol transformació de la festa (més enllà de les decidides i materialitzades pels homes festers). El segon posicionament, liderat per l'associació Fonèvol, advoca per un canvi en les estructures i la codificació del ritual alcoià per aconseguir la participació igualitària de les dones.

En aquesta ocasió, vaig analitzar els arguments i estratègies que les dues parts contraposades van desenvolupar des de l'any 1998 fins el 2010, any del meu TFM. En aquest treball van emergir les relacions desiguals de poder i prestigi social de la festa alcoiana, així com les diferents masculinitats i feminitats que s'hi representaven, abans i després del començament del conflicte. Així, vaig demostrar la forta eina de producció i reproducció ideològica, en concret dels valors de gènere en la societat alcoiana, que és la festa. Les conclusions d'aquest primer apropament van ser que el fort rebuig a la incorporació de les dones a les festes alcoianes res tenia a veure amb els arguments del trencament de la tradició que s'esgrimien des del bàndol tradicionalista sinó que la forta oposició era un tancament dels homes festers a compartir aquest espai de poder i prestigi social alcoià.

En el marc d'aquesta tesi doctoral, l'objecte de la recerca són les aliances de dones en aquests espais festius amb l'objectiu de desafiar i pugnar les hegemonies masculines de les tradicions, a la vegada que lluiten i transformen les desigualtats estructurals per

³ L'Associació de Sant Jordi és una corporació "d'utilitat pública" en el qual l'ajuntament d'Alcoi delega l'organització de les festivitats. Aquesta està formada per les 24 *filaes* (associacions festives) que participen als Moros i Cristians d'Alcoi (12 mores i 12 cristianes), que tot i tenir autonomia festera, administrativa i rectora, no tenen personalitat jurídica i són nuclis filials de l'ASJ.

raó de sexe de les seues ciutats i pobles. Així doncs, l'apropament a l'espai festiu en aquesta tesi és no tant com un espai de consens social, com ha sigut considerat per una part important de la literatura clàssica de la festa, sinó com un espai d'emergència conflictual i de tensions entre els valors socials hegemònics i els grups socials que qüestionen l'ordre existent, en aquest cas, els ordres de gènere hegemònics (Connell, 2018). Per aquesta raó s'estudien les energies emocionals generades als rituals tradicionals i els seus símbols pels grups dominants, que reforcen unes estructures de pensament que legitimen les desigualtats en el context festiu (Collins, 2009).

En la dècada que ha passat des del començament de la meua recerca, els crits davant les desigualtats i les violències sexistes en els espais festius de l'Estat espanyol s'han multiplicat. Així doncs, tot i que les dones de Fonèvol i la seua lluita continuen sent el motiu pel que un dia vaig decidir cridar fort dins de l'acadèmia, aquesta tesi arreplega accions col·lectives de dones contra les hegemonies festives de l'Estat espanyol, com ara: La Patum de Berga (Catalunya), les Falles de València i els Moros i Cristians d'Alcoi (País Valencià), els Sanfermines d'Iruña (Nafarroa) i els Alardes d'Irun i Hondarribia (Euskal Herria).

METODOLOGIA

El present treball de tesi és un compendi de cinc articles científics i un capítol de llibre de llibre, dels quals la doctoranda és la primera autora i en què s'analitzen els espais festius com a generadors de desigualtats per raó de gènere, però també com, arena de conflictes socials i, consegüentment, com a llocs estratègics per a desenvolupar vindicacions des dels feminismes. Dit d'una altra manera, espais de transformació social des de les accions quotidianes i més micro de les dones. Així mateix, revelar

l'ús de les emocions pels grups d'estatus social organitzats al voltant de la cultura festiva com a dinàmiques de dominació i generadores d'exclusió. Les tècniques de recerca i l'abordatge metodològic utilitzat en cada article s'han adreçat en les necessitats teòriques i els objectius de cadascun. Així doncs, s'ha utilitzat una perspectiva analítica que ajuda a fer intel·ligible la teoria en la metodologia i la metodologia en la teoria.

La metodologia utilitzada en tots els articles compilats és qualitativa, entesa com una pràctica metodològica de relació i en què aquesta ha de ser objecte d'anàlisi (Melucci, 1989, 1994, 1995). És una relació contractual, negociada, ja que tant qui fa la recerca com qui és investigat tenen els seus propis interessos (Melucci, 1995: 60).

1. DINS/FORA: EL OBJECTE-SUBJECTE DE LA RECERCA, ELS CONEIXEMENTS SITUATS I EL POSICIONAMENT DE LA INVESTIGADORA

Entendre la metodologia qualitativa com una relació contractual, negociada –horitzontal, no sempre jeràrquica (Alonso, 1998: 241)–, ens permet explicar que no sols el subjecte de la recerca és qui interroga un suposat objecte d'estudi, sinó que aquest també pregunta i qüestiona. En diferents ocasions, especialment en el meu treball de camp a Alcoi per ser part de la comunitat i també del grup exclòs per les festivitats, he sigut interpel·lada quan hem entrat en qüestions més sensibles, per així conèixer el meu posicionament; preguntes com ara “tu què hagueres fet en el meu cas?”. La resposta depenia de la relació produïda durant l'entrevista, tot i que sempre em generava certa tensió derivada d'aquell aprenentatge de la investigació sociològica que divideix de forma neta l'objecte i el subjecte de la recerca i exigeix a aquest últim neutralitat i no posicionament.

En qualsevol cas, el que açò posa de manifest, cosa en què les epistemologies feministes insisteixen des de fa temps, és que ha quedat definitivament “erosionada la fe en el conocimiento de los individuos (...) y puesta en peligro asimismo la imagen del agente autónomo del conocimiento, que observa por sí mismo” (Gergen, 1997: 149). Així doncs, s’ha de plantejar la relació del “subjecte” i la posició com investigadors en el camp⁴. Negar la neutralitat i autonomia del subjecte d’investigació i apostar per uns altres coneixements situats (Haraway, 1995) no implica reconèixer que certa exterioritat no puga ser sovint –i en aquest cas ho ha sigut– positiva. Significa, tanmateix, plantejar com afecta la dicotomia dins/fora en el procés de recerca.

El meu posicionament d’exterioritat en qualitat de no activista en cap de les lluites estudiades i de persona externa a les festivitats analitzades, a vegades podia generar certa estranyesa i dificultava un primer apropament pel desconeixement de les estructures festives, exceptuant les alcoianes, així com el “mapa” d’actrius i agents implicats, però en termes generals va acabar sent positiu. D’una altra banda, el meu cos de dona⁵, i en concret de dona alcoiana, no em posicionava en una situació de total alteritat i em facilitava l’apropament a les dones entrevistades en aquesta tesi.

En definitiva, aquesta tesi doctoral, a l’estela de les crítiques de les ciències i al mètode científic des de les epistemologies feministes, aposta per un coneixement si-

⁴ Melucci ressalta que “nuestro conocimiento científico difiere del sentido común en cuanto nos permite explicar nuestra posición en el campo, a través de nuestra capacidad para tener en cuenta nuestra relación con el sujeto al que aplicamos nuestras teorías, instrumentos y observaciones” (1998: 380)

⁵ Per a Daniel Cefai, i així va ser en aquest context, “el cuerpo como órgano de exploración del mundo y órgano de presentación de sí es el principal operador de recogida de datos” (2004: 546).

tuat i, en conseqüència, parcial⁶ (Haraway, 1995). En aquest cas, el coneixement es va produir des d'un posicionament afrontat dins/fora que va ser explícit i utilitzat per a l'establiment de la relació entre el subjecte i l'objecte. Que es produísca un coneixement situat i parcial no significa que siga menys objectiu, sinó que produeix una objectivitat diferent de la suposada objectivitat universal del mètode científic modern, atès que “solo la visión social, cultural y materialmente localizada y, por lo tanto, parcial, permite visión alguna” (García Selgas, 1996: 121).

2. LA METODOLOGIA QUALITATIVA I LES SEUES TÈCNIQUES

La metodologia qualitativa és apropiada en tant que és comprensiva i permet indagar en el “sentit” que els actors (Alonso, 1998: 49) donen a les seues pràctiques i discursos. Així mateix, permet “examinar producciones significativas de los propios sujetos-discursos, imágenes, relatos, representaciones, etc. generadas y construidas por los actores, o en diálogo directo con ellos” (Ibíd.: 24). Així doncs, es parteix de la reflexibilitat de les actrius, protagonistes d'aquesta recerca, que formen part del procés. No són *objectes* dels quals extraure informació, sinó *subjectes* que es construeixen i reconstrueixen durant el procés de recerca.

La traducció tècnica d'aquesta metodologia qualitativa es va materialitzar integrant diferents tècniques i elements de coneixement. Així doncs, durant l'any 2016 es van realitzar deu entrevistes en profunditat a dones i homes de Fonèvol. El punt de partida va ser la reconstrucció subjectiva del conflicte (vegeu guió de l'entrevista a

⁶ Enfront del relativisme, que “es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes” (Haraway, 1995:329)- com alternativa al universalisme, Donna Haraway planteja “los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología” (Ibíd.).

l'annex metodològic) en termes generals per, a partir d'ací, indagar en les trajectòries i experiències d'activisme en el context festiu: sentiments per les festes, relació amb aquestes abans del conflicte, significat de la lluita, moments clau, moments d'inflexió personals durant el procés, altres experiències de lluita politicosocial... Partint del relat de la trajectòria activista podem explorar les pràctiques i el sentit que se'ls dona en la reflexió de/sobre la mateixa acció.

En el cas d'estudi de les Falles de València es van realitzar entre l'últim trimestre de l'any 2018 i principis de l'any 2019 dotze entrevistes en profunditat a persones (sis dones i sis homes) amb una forta vinculació a la festa que tenen o han tingut en un moment donat una relació o participació activa amb el ritual del cap i casal. L'objectiu d'aquestes entrevistes era conèixer les percepcions sobre la igualtat de gènere del món faller. Es partia d'un guió bàsic (a l'annex metodològic) per a totes les persones entrevistades, que posteriorment s'adaptava a les peculiaritats de cada una, amb l'objectiu d'aprofundir i donar espai perquè s'expressaren des de les seues experiències.

Tot i que la durada prevista per a cada entrevista era d'una hora aproximadament, hi va haver converses que es van allargar fins a dos hores i mitja. Les entrevistes van ser gravades i transcrites per a una posterior anàlisi i interpretació. Les converses van tenir lloc tant en espais públics (cafeteries) com privats (domicilis, despatxos, espais de la Universitat, espais de treball o tallers...), segons les preferències i agendes de les persones entrevistades per a facilitar així un clima de major confiança i comoditat.

A més a més, tres tècniques qualitatives més complementen aquest abordatge metodològic. D'una banda, i com a apropament i coneixement de les diferents festivitats però també de les lluites de dones que emergeixen en cadascuna, es va dur endavant un seriós i profund treball documental amb la recopilació de materials produïts

per les dones activistes; especialment abundant va ser la recuperació de materials de Fonèvol (adhesius, tríptics, cartells de jornades). Però també material bibliogràfic produït des dels diferents àmbits festius que tenen cabuda en aquest treball; així com una revisió bibliogràfica dels estudis i treballs de caire científic desenvolupats des de la sociologia i l'antropologia de la festa, amb l'objectiu d'esbrinar el paradigma teòric que més s'ajustava a la recerca i els seus objectius.

L'observació va ser una altra de les tècniques sustentadores d'aquesta tesi doctoral. Mitjançant aquest mètode de recerca, podem assistir a unes altres lògiques de l'acció més enllà d'aquelles traduïbles en discursos i llenguatges, i entre les quals destaca l'activació relacional i emocional entre els celebrants però també entre les activistes i les seues accions. L'observació de les Falles es va desenvolupar durant l'exercici faller 2018-19. Malgrat que les festivitats alcoianes les he viscut/des al llarg de tota la meua vida, no va ser fins al 2010, any de desenvolupament del treball de camp per al meu TFM, que les vaig observar, perquè seguint Patricia Castañeda "observar es más que ver" (2010).

L'última tècnica qualitativa utilitzada van ser els grups de discussió en el cas d'estudi valencià. El grup de discussió és una tècnica de recollida d'informació habitual en la metodologia qualitativa, que ens permet captar les representacions ideològiques, els valors i les formacions imaginàries i afectives dominants en un determinat grup social. Consisteix en un grup d'unes cinc a deu persones seleccionades de manera anònima d'acord amb certes característiques i sense relació entre elles, orientat per una persona moderadora amb experiència. En aquest grup es discuteix i s'elabora el discurs sobre l'objecte d'estudi. Aquest discurs és enregistrat i transcrit literalment per tal d'analitzar-lo i interpretar-lo posteriorment.

Fer un grup de discussió consisteix a generar una conversa que ha estat curosament organitzada per tal que pugua haver-hi una discussió relaxada i confortable per a les persones participants, que exposaran les seues idees i comentaris en un grup amb el qual comparteixen certes característiques comunes. Per aquesta raó, el seu disseny, preparació i realització són aspectes molt importants per tal d'assegurar-ne la validesa i per tal que afloren els discursos. El guió de temes a abordar en el grup de discussió ha estat dirigit a fer emergir els discursos, les valoracions i experiències al voltant de les Falles de la ciutat de València, tant en aspectes genèrics com en qüestions relacionades amb la desigualtat de gènere.

Pel que fa a la composició dels diferents grups, es va procurar respondre a l'objectiu de recollir els diferents discursos que foren més rellevants en relació al nostre objecte. Per tant, es va mirar d'identificar els col·lectius que podien tindre diferents lectures per la seua posició en l'estructura social i en l'estructura de discursos en referència a les Falles de la ciutat de València. Com a resultat, hem definit sis grups de discussió d'acord a les següents variables: ser faller/a - no ser faller/a però tindre relació activa amb les falles - no ser faller/a. Finalment ser home - ser dona.

Els grups de discussió realitzats i resultants del creuament de dites variables han estat:

	Fallers/es	No fallers/es amb vinculació fallera	No fallers/es sense vinculació fallera
Dones	DG 3	DG 1	DG 5
Homes	DG 4	DG 2	DG 6

A més, dins de cada grup de discussió es va tenir en compte mantenir una cer-

ta heterogeneïtat per tal de captar possibles discursos diferents (perfils annexats). Així, per exemple, entre altres perfils es convocaren: persones de falles de diferents categories i de diferents zones de la ciutat, persones de diferents edats, persones de diferents contextos o espais vinculats a les falles, persones pertanyents a associacions i d'altres no associades, etc. Però, alhora, es va procurar certa homogeneïtat dins dels grups, per tal que les diferències no cohibiren el discurs de ningú en referència al tema objecte de l'estudi. Per això, es van fer grups diferents per sexe i es van separar les persones que estaven més vinculades a les Falles de les que no.

Una vegada dissenyats els grups de discussió, s'inicià el procés de captació de les persones fins a completar grups d'entre sis i deu persones. Aquest procés es va realitzar tant per atzar (escollint falles o associacions diverses) com per l'anomenada "tècnica de la bola de neu".

Els grups es convocaren en els dies i franges horàries que permetien reunir el màxim de participants i es realitzaren en una sala de la Universitat de València, tant per la seua fàcil accessibilitat i idoneïtat com pel fet que simbòlicament és un espai relativament neutre en referència al tema d'estudi.

En tots els grups va haver una persona de suport, encarregada de rebre els i les participants i d'altres aspectes pràctics com la cura de l'enregistrament dels grups o la presa de notes sobre la dinàmica donada. La dinàmica grupal començava amb una ronda de presentació de les persones participants i de la recerca explicant la dinàmica del grup de discussió. Per tal d'iniciar la conversa, es llançava una pregunta oberta relacionada amb la percepció sobre les Falles a la ciutat de València i, tot seguit, es van proposar els diferents temes a investigar per tal que les participants pogueren fer les seues aportacions al respecte, tenint cura de fomentar la participació equilibrada.

Tots els escrits que componen aquesta tesi per compendi han estat elaborats expressament per a construir-la. A continuació es realitza una breu presentació de cadascuna de les aportacions del compendi:

La primera peça del compendi és un capítol del llibre *On the road: Feminist Alliances Across Europe* i reflexiona sobre les aliances de dones i les accions col·lectives d'aquestes amb l'objectiu de denunciar i enfrontar-se a polítiques discriminatòries que fomenten la precaritat⁷. Aquesta està interseccionada per qüestions de gènere, raça, sexe i classe, però, com es visibilitza en el text i en aquesta tesi, els cossos exclosos i precaris s'uneixen en "allò comú", mitjançant aliances, i s'organitzen en fortes resistències contra les polítiques (i tradicions) injustes i patriarcals, inclús a risc, en ocasions, de violència; com la que van patir i pateixen a dia de hui, 22 anys després de començar les seues vindicacions, les dones dels Alardes d'Irun i Hondarribia. En paraules de la mateixa Butler (2017: 71) "son ellas mismas las modalidades [els cossos precaris] de poder, interpretaciones encarnadas, comprometidos en la acción aliada".

L'atenció del text es focalitza en una d'aquestes aliances de dones, que al seu torn inclou diferents i diverses aliances feministes: la 4a Acción Internacional de la Marcha Mundial de las Mujeres que a Europa va prendre forma de Caravana Feminista⁸. L'acció va consistir en una caravana física que va recórrer diferents territoris europeus. L'aventura es va iniciar el 6 de març de 2015 al Kurdistan i va finalitzar el 17 d'octubre

⁷ El concepte precaritat (*precarity*) va ser encunyat per la filòsofa feminista Judith Butler (2009) per a explicar com més enllà de la nostra vulnerabilitat orgànica i constitutiva com a éssers vius, hi ha algunes vides llançades cap a la precaritat conseqüència de les polítiques públiques que manegen les nostres vulnerabilitats. La gestió d'aquestes per les institucions públiques aprofundeixen les vulnerabilitats de certs cossos i grups, qüestió que dificulta les seues oportunitats de vida, amb un objectiu clar: reduir la precaritat d'altres cossos i grups que viuen en posicions privilegiades.

⁸ Caravana Feminista 2015–Women Struggles in Europe. <http://caravanafeminista.net>

de 2015 a Portugal. Al llarg dels 212 dies que va durar l'acció es van desenvolupar vora 300 esdeveniments públics feministes en tota Europa.

La següent aportació del compendi, és un article, *Cultura festiva, política local y hegemonía social: comparativa de los casos de los Moros i Cristians (Alcoi), las Falles (València) y la Patum (Berga)*, en què es realitza un estudi de la cultura festiva com un espai de disputa de les hegemonies culturals i socials als àmbits locals. Així, observem que les identitats i els ordres socials tradicionals col·lideixen amb l'emergència d'iniciatives orientades a democratitzar les festes i tradicions locals i, en conseqüència, fer-les més igualitàries i inclusives.

A l'article s'analitzen les lluites per l'hegemonia festiva i, en conseqüència, per les polítiques locals,⁹ entre diversos sectors amb diferents posicionaments en els eixos dreta-esquerra i en els eixos tradicionalista-antitradicionalista. En aquest encreuament d'eixos trobem la dreta tradicionalista que encapçala la defensa de l'ortodòxia i d'una continuïtat immutable, un posicionament que normalment ha gaudit d'un ampli consens i que ha conviscut amb governs també d'esquerra, generalment aliens al tradicionalisme¹⁰. La novetat és el sorgiment a l'Estat espanyol d'una dreta teòricament antitradicionalista i d'una esquerra que, sense ser tradicionalista, conside-

⁹ Des dels anys 80, les cultures festives locals s'ha convertit en elements centrals de la promoció de les ciutats i de la seua indústria turística. En conseqüència, s'han convertit en espais estratègics dels poders locals.

¹⁰ Les posicions en el camp polític s'havien estructurat en un eix entre una dreta tradicionalista i una esquerra antitradicionalista. Si analitzem els programes polítics, en aquest cas la dreta era l'única que tenia una política cap a la festa i en els programes d'esquerra la festa o bé era absent o bé ocupava una posició marginal. L'explicació a aquest "oblit" per part de l'esquerra política tradicional de caire socialdemòcrata és que no han volgut intervenir en la festa, ja que la consideren o bé un element menor de l'agenda política d'esquerres, centrada en l'estat del benestar o bé un element potencialment perillós per generador de batalles culturals de tipus identitari en el qual moltes vegades l'esquerra, com és el cas al País Valencià, ha eixit perdent (Hernández i Martí et al., 2014).

ra els elements culturals i simbòlics com una part important del combat polític per l'hegemonia (Sola i Rendueles, 2017). Aquest gir ha generat un nou camp de joc i un nou objecte de disputa en la política cultural de la gestió de la festa i els seus efectes sociopolítics.

A l'article s'analitzen les lluites per l'hegemonia festiva als Moros i Cristians d'Alcoi, les Falles de València i la Patum de Berga. Totes tres són festes locals tradicionalment de gran importància i projecció regional i internacional. A més a més, les tres festivitats constitueixen un lloc central en la vida local, no sols durant el desenvolupament del ritual, sinó també durant la resta de l'any, ja que són components fonamentals de la construcció de les identitats col·lectives i centren una gran part de l'atenció social i mediàtica, però també política. En els tres casos les festivitats ocupen una posició de gran pes en les agendes públiques locals i són objecte de controvèrsia per part de tots els grups polítics presents en el govern local i generen, en no poques ocasions, debats polítics sobre la reproducció o el canvi de la festa. Els focus importants d'aquestes discussions i controvèrsies són: la legitimitat de la tradició, la necessitat del canvi i d'obrir la festa a una major participació ciutadana, tant en la gestió com en el desenvolupament festiu, sense excloure una part important de la ciutadania, com ara, les dones o les persones migrades.

El tercer article es diu *Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations*. Al text es mostren els cossos de les dones com a centres de les batalles simbòliques i polítiques que podem trobar als espais festius, desemmascarant així les diferents violències exercides contra les dones per les interpretacions hegemòniques de les cultures festives. La cosa certa és que als darrers anys diferents successos violents patits per dones en aquests contextos han fet que

l'atenció pública hi pose el focus i hi haja una major consciència pública d'aquesta problemàtica. Tanmateix, no s'haguera arribat aquest nivell de consciència sense les accions, vindicacions i denúncies de dones organitzades dins del ritual, com és el cas dels Alardes d'Irun i Hondarribia (Euskadi) o més enllà de l'àmbit festiu, de les aliances de dones a Iruña (Nafarroa) contra les agressions als Sanfermines. A més a més, també ha sigut important el desenvolupament de campanyes institucionals de erradicació, eradicació i prevenció de l'assetjament i les agressions sexistes en diferents ajuntaments i festes dels barris dels nostres pobles i ciutats. Així doncs, aquest article mostra que els espais festius no són espais inútils per a les lluites de les dones, si més no, constitueixen zones actives i estratègiques en la lluita dels drets i la no-violència contra les dones a nivell local.

El quart article de la compilació, *¿La 'reina de la fiesta'? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de genero. El caso de las Fallas de Valencia*, aprofundeix, mitjançant la teoria dels rituals d'interacció de Randall Collins, en la construcció de la identitat local mitjançant el ritual festiu (Collins, 2009). Segons aquest autor, els rituals delimiten les identitats de diferents grups d'estatus i estableixen les centralitats d'un grup sobre d'altres a partir de la seua posició i domini del ritual, carregant emocionalment i mobilitzant uns grups per a dominar els altres. Les falles, com altres rituals festius, estan carregades de força emocional, i s'han convertit en un poderós catalitzador de la fermesa moral mitjançant símbols que defineixen les categories de pensament, una doxa i un pensament dominant. En aquest article veiem com certs símbols fallers, com ara l'Ofrena o la cremà, s'han carregat d'una forta energia emocional, especialment activada en el paper tradicional de les dones falleres, que genera unes normes i uns significats dels rols tradicionals de gènere

que dificulten els canvis festius. Tanmateix, els darrers anys hem assistit a algunes transformacions cap a una participació més activa de les dones tant en l'organització i gestió del ritual, com en la representació de les falleres dins del ritual. Algunes modificacions venen donades des de les institucions organitzatives de les festes, com ara els canvis de criteris en la selecció de la Fallera Major de València i l'ampliació dels límits de la seua representació. Però, a més a més, les falleres de base estan ocupant espais als seus casals i transformant els rols tradicionals i passius que els grups hegemònics festius els havien atorgat.

El cinquè article és l'únic que no s'ha produït per a aquesta tesi, el títol és *Feminitudes y masculinidades en la fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi*. Aquest article es va publicar a l'any 2011 i en ell s'hi analitzen els diferents models de gènere i el seu posicionament dins de la piràmide del prestigi de la festa alcoiana. L'aplicació del treball de les antropòlogues Ortner i Whitehead (1996) ajuda a comprendre les veritaderes raons del conflicte festiu alcoià. Aquestes van més enllà de la tradició i la seua immutabilitat, com defensaven i defensen, 20 anys després, les persones contràries a la participació de les dones en igualtat de condicions als homes alcoians. La raó és el poder i el prestigi social que la participació activa dona als membres de les *filaes* i, per adscripció, a les seues dones. L'entrada de Núria Martínez a les festes de la ciutat al 1997 va devenir una escletxa social fins hui no tancada.

Finalment trobem l'article *Festive ritual and social reproduction. Case analysis of the "Fallas" of Valencia based on Randall Collins' theory of ritual interaction and political conflict*. Aquest no pertany a la part fonamental del compendi perquè encara està en procés de revisió. En l'article utilitzant novament la teoria dels rituals de interacció de Collins, es desenvolupa una anàlisi de les Falles des d'una perspectiva del conflicte, en

el qual s'estableixen els mecanismes de dominació que empra el grup d'estatus faller al voltant del ritual valencià.

Val a dir que, si exceptuem el capítol de llibre, cada article conté un marc teòric específic en relació a cadascuna de les problemàtiques que s'aborden. Tanmateix, he cregut convenient fer una aproximació teòrica més exhaustiva en el capítol vinent, que col·labora en la conceptualització de l'objecte d'estudi. Així doncs, aquesta tesi per compendi s'estructura en quatre grans blocs. El primer està integrat per la introducció i el marc teòric; el segon explicita els objectius de la tesi doctoral i justifica l'estructura de compendi de publicacions; el tercer bloc està conformat pel capítol de llibre i els articles que formen part del compendi, i finalmen hi ha l'apartat de conclusions amb els principals resultats dels estudis i una breu reflexió sobre futures línies d'investigació.

Per a concloure, cal subratllar que aquesta tesi ompli un buit acadèmic en els estudis sobre la festa incorporant la perspectiva de gènere, però també cal ressaltar l'enfocament que intenta interpretar els fenòmens festius com un joc de forces polítiques, socials, econòmiques i culturals que poden presentar la festa com a espai de conflictes socials i de subversió per tal de generar transformacions socials.

1. MARC TEÒRIC DE LA INVESTIGACIÓ

1.1. ESPAIS FESTIUS I HEGEMONIA SOCIAL

Des dels anys huitanta les cultures locals s'han convertit en un element indispensable en la promoció de les ciutats i la seua indústria turística (Ekinci i Hosany, 2006). En aquest context, les festivitats i celebracions tradicionals han guanyat una nova centralitat, especialment en el sud d'Europa (Boissevan, 1992). Aquest nou impuls de les tradicions ha sigut vindicat com a la pervivència de la sociabilitat festiva i com a generadores de cohesió social (Ariño Villarroya, 1992; Costa, 2001). Una sociabilitat que, lluny d'oposar-se a la modernització, la complementa generant altres esferes públiques, en el sentit habermasià, que habiliten la contribució crítica en el debat polític (Costa, 2002). Una aportació que evidencia que la teoria sociològica de la modernitat ha menysvalorat la importància de la tradició i de les identitats territorials, així com la seua capacitat d'evolucionar i impulsar el canvi social (Leoussi, 2013; Shils, 2006). Així mateix, les festes tradicionals i la seua innegable vitalitat en les societats contemporànies avançades constitueixen un desafiament a aquesta visió simplificadora de la modernitat i mostren la persistència de formes de sociabilitat basades en una relectura en constant canvi de la tradició (Ariño Villarroya i Gómez, 2012).

Aquestes característiques arrelades al territori ofereixen nombrosos avantatges quan proposen el valor de l'autenticitat i la diferència als territoris que les han conservat o reinventat en un mercat global de marques territorials cada vegada més uniformitzades (Ren i Blichfeldt, 2011; Rius-Ulldemolins, 2014). No obstant això, podem afirmar que una tradició no és necessàriament benèfica per a una societat o per als

seus membres, i està marcada per una ambivalència funcional. A més a més, pot tenir conseqüències no solament funcionals, sinó també disfuncionals, evitant o restringint, per exemple, la creativitat o la innovació, proporcionant solucions donades per endavant a problemes contemporanis (Sztompka, 1993). En altres paraules, la tradició pot contribuir a confiar en les formes de vida, en mètodes de govern, en estratègies econòmiques tradicionals en lloc d'un canvi en les condicions històriques per inèrcia, típica de moltes institucions humanes. Una inèrcia que pot reflectir-se en la forma de concebre les festivitats tradicionals, la seua forma de gestionar-les o els seus usos en la conservació d'hegemonies polítiques basades en l'adscripció i en la reproducció de rols sexistes i discriminatoris cap a les dones o altres col·lectius socials, una dimensió de la qual s'està prenent major consciència des de fa vint anys a nivell ciutadà i polític (Roggeband, 2012). Per açò, cal reconèixer la “cara fosca” de la cultura festiva i del capital social (Putnam, 2002) que s'hi genera. Un fenomen que en l'àmbit cultural es revela en forma de tancament de grup, així com, reproducció de pautes que dificulten les transformacions culturals en una arena oberta a la participació social, inclusiva i diversa (Rius-Ulldemolins, Flor Moreno i Hernández i Martí, 2017).

Més enllà, per tant, de la necessitat d'equilibri entre tradicionalisme acrític i antitradicionalisme amnèsic que planteja Sztompka (1993), és necessari analitzar els obstacles a la modernització de les tradicions, com es reflecteix en el cas de les festivitats tradicionals. Certament, la política cultural ha fet un paper essencial en la modernització, la revitalització i la relativa obertura a la participació en les tradicions. Un exemple destacat és l'Estat espanyol, en el qual aquestes s'han convertit en un dels elements vertebradors de la vida ciutadana, de la identitat local i de la promoció turística (Hernández i Martí, 2016). Aquesta política ha sigut celebrada com una forma de

creació de comunitat i de reafirmació de les identitats territorials (Ariño Villarroya i Gómez, 2012). Ara bé, el punt de vista defensat des d'aquesta tesi és que la promoció de les festes s'hauria d'analitzar des d'una perspectiva menys idealitzada i estudiar la seua cara oculta com a dispositiu de dominació i de reproducció dels mecanismes de desigualtat d'accés a les posicions de poder, una perspectiva que pot basar-se en els conceptes de violència simbòlica de Bourdieu i d'hegemonia de Gramsci (Burawoy 2012, Jeanpierre 2011). Endemés, des d'aquesta perspectiva, la promoció de la cultura pot interpretar-se efectivament com una arena de lluita política per l'hegemonia en termes gramscians, o bé com una eina de control i normalització per part de l'estat, tal com s'ha fet majoritàriament des dels estudis culturals (Merli, 2013; Gray, 2010).

1.2. DESIGUALTATS DE GÈNERE EN L'ESPAI FESTIU

Durant l'última dècada, el fenomen de les violències contra les dones ha generat un augment de l'interès mediàtic i acadèmic. A més, s'han centrat en àrees que abans no eren objecte d'atenció, com ara els àmbits culturals i artístics, i les desigualtats i agressions sexuals en aquestes àrees s'han convertit en temàtiques d'estudi creixents (López Fernández Cao, 2013). No obstant això, tot i que els mecanismes centrals dels dominis culturals reproduïxen les desigualtats de gènere, la seua discussió continua sent una àrea d'estudi relativament menor en camps sociològics i feministes. D'aquesta manera, fins fa poc, els estudis amb perspectiva de gènere estaven dirigits a camps considerats "centrals" com ara els de representació laboral, econòmica o política, deixant de banda altres esferes socials com els dedicats a les pràctiques culturals. D'altra banda, com mostrava Temma Kaplan en el seu llibre *Red City, Blue Period: Social Movements in Picasso's Barcelona* (Kaplan, 1992), les grans lluites socials de Barcelona

entre el 1881 i el 1939, incloses les de les dones, es van reflectir en les festes grans de la ciutat. Així, les festes públiques i populars es van convertir en escenaris on les forces polítiques i socials (tant les predominants com les menys conegudes de la història) van representar els seus interessos oposats (ibíd.).

Fins fa poc, els contextos festius de l'Estat no eren considerats espais socials vàlids de les lluites feministes per la igualtat i contra les violències sexistes. Malgrat ser àmbits fonamentals per a la dominació sexista, com defensem en aquest treball, els seus papers es consideraven entreteniment pur, anecdòtic i sense projecció. D'altra banda, de forma creixent s'està mostrant la importància de la dimensió simbòlica i emocional de les lluites en els moviments socials (Scribano, 2017). Així, les lluites en les festivitats tradicionals no són considerades secundàries, tot al contrari, centrals per a la dominació i la reproducció de les desigualtats en general i les de gènere en particular (Picard, 2016). En aquest marc interpretatiu, els cossos de les dones es revelen com al focus d'una batalla simbòlica i política en què es desemmascaren les violències exercides per les interpretacions hegemòniques de les cultures festives (Hernández i Martí, 2006; Lewis, 1996; Longhurst i Johnston, 2014).

Així doncs, el gènere es construeix mitjançant les interaccions en el nivell micro, i a nivell macro mitjançant les institucions, les estructures i les organitzacions socials (Connell, 2001; Smith, 1987). S'ha de tenir en compte, en relació a l'àmbit de les festivitats tradicionals a l'Estat espanyol, que diversos estudis han detectat una solidificació dels rols de gènere assignats tradicionalment a homes i dones, que generen una persistència de les desigualtats, les discriminacions i les violències contra les dones, com ara a Iruña (Zuloaga et al., 2018), València (Gisbert Gracia, V. i Rius-Ulldemolins, 2019) i Irun i Hondarribia (Egido i Bullen, 2004; Bullen, 1997). En aquests casos

es detecta una tendència a la perpetuació de la segregació dels gèneres i el masclisme que es pot constatar a diversos nivells: a) A nivell micro, com l'assetjament i la violència física cap a les dones en l'esfera festiva o la continuïtat dels rols festius que s'expressen en una segregació i un confinament de la dona a papers secundaris o passius (Ravenscroft i Matteucci, 2003). I b) A nivell macro, on es detecta una discriminació institucional en els àmbits de gestió i prestigi festiu, que continuen sent bastions de poder masculí i de continuïtat de normatives institucionalitzades que construeixen, reforcen i vehiculen els rols considerats "femenins" (Alvarez Dorronsoro, 1998; Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins i Hernández i Martí, 2018). Tot això es desenvolupa en societats en les quals, malgrat mantenir tradicions locals molt arrelades a la seua identitat territorial, els rols de gènere han evolucionat en gran mesura generant una creixent dissonància entre els rols de gènere simbòlics i els rols de gènere socials desenvolupats per la ciutadania en la seua quotidianitat (Bullen, 1997).

La resposta al perquè d'aquests desajustaments, la podem trobar en una aplicació de la teoria de Randall Collins (2009) dels rituals d'interacció a les desigualtats de gènere. Així, en aquesta interpretació, que parteix de la idea i la funció de Durkheim, s'estableix que el ritual genera una concentració física, focus compartit en el qual es generen símbols de significació col·lectiva (Collins, 1992; Durkheim, 2007). Aquesta dinàmica del ritual uneix els individus a partir la seua identificació amb els símbols i l'energia emocional que es genera en el seu desenvolupament, la qual cosa produeix que les normes i els significats entre els quals trobem els rols i les pautes de gènere siguen més complexes de desarticular i redefinir (Collins-Nelsen i Puddephatt, 2018). En definitiva, l'energia emocional del ritu tradicional crea o reforça unes estructures de pensament que permeten la classificació dels individus en categories socials (Lizardo, 2004).

En establir-se una estructura mental i social a partir de les festivitats, les categories del ritual (inscrites en les estructures del pensament i en l'organització social) es converteixen en una doxa o pensament dominant inconscient i en bona mesura invisible (Bourdieu i Boltanski, 1976; Bourdieu, 1977). Així, tal com en part els imperatius de gènere s'encarnen i són assumits de forma inconscient, les experiències d'interacció, les normes i les institucions que estan dirigides a mobilitzar l'energia emocional són un vehicle molt potent per a la internalització d'aquests rols. Si a això afegim la perspectiva del conflicte que proposa Collins (2009) per la qual els rituals són controlats per grups d'estatus que basen la seua legitimitat en la tradició per a reproduir les desigualtats de rangs, trobarem una explicació de la persistència d'institucions controlades per homes i que reproduïxen esquemes patriarcal (Gilmore, 1998; Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins i Hernández i Martí, 2018; Hernández i Martí, 2006).

Aquesta preocupació enllaça amb la creixent consciència pública de la dimensió i la gravetat de les diferents violències contra les dones exercides en els entorns festius, siga dins del calendari festiu (durant les celebracions de cap d'any o Sant Joan, entre d'altres), en els festivals culturals o en la cultura festiva tradicional. No obstant això, aquest augment de l'atenció pública no s'ha correspost amb un interès suficient sobre les causes i les dinàmiques d'aquest fenomen, arrelades com veurem en els fonaments socials de la cultura i les institucions festives, un buit que pretén començar a pal·liar aquesta tesi doctoral.

En el marc de la cultura tradicional, podem trobar diferents tipus de violències contra les dones en l'espai festiu: a) Una violència simbòlica que converteix les dones en focus d'atenció, cosificant-les i transformant-les en ornaments dels rituals, b) Una violència sexual manifestada en agressions, que van des de tocaments o as-

setjament verbal fins a violacions i c) Una violència de gènere institucionalitzada i estructural que està inscrita en les organitzacions i codificacions de les festivitats tradicionals que confinen a un rol passiu o impedeixen la participació activa de les dones en els espais de decisió i poder festius (Gisbert Gracia i Rius-Ulldemolins, 2019). A vegades, com veurem en el cas dels Alardes d'Irun i Hondarribia, la violència exercida cap a les dones dissidents és física. Per a contrarestar aquesta situació, les dones s'han organitzat i han iniciat accions feministes i, en alguns casos, trobem la mobilització institucional per part dels governs locals desenvolupant campanyes de conscienciació, erradicació de l'assetjament i la violència sexista i de reforma de la pròpia institucionalitat del ritual.

Les festes tradicionals constitueixen ocasions de reafirmar les identitats locals per a molts territoris, però també les identitats de gènere hegemòniques, en un context de crisi dels relats col·lectius (Ariño Villarroya i Gómez, 2012). A més, possibiliten la manifestació de l'anomenada cultura popular, en la qual s'aglutinen les més diverses formes de creativitat impulsant cap a allò comú, la solidaritat, la sociabilitat i l'altruisme (Antebi i Pujol, 2008). Finalment, en algunes celebracions culturals tradicionals han existit expressions o ritus de contestació al poder i, d'aquesta manera, han proliferat festejos d'inversió de l'ordre existent, com ara el cicle del Carnestoltes (Cohen, 1982), i són, per tant, espais de canvi dels poders establits o podem afirmar que són "regnes de la possibilitat pura" on emergeixen models alternatius de societat (Turner, 1988), malgrat que les accions rituals estiguen tutelades segons regles fermament establides per la tradició i el costum.

No obstant això, les festivitats tenen una "cara més fosca" que ens revela les tensions i correlacions entre forces socials; entre els valors dominants i les impugnacions

col·lectives; entre l'estructura i la comunitat on el poder intenta legitimar-se per a preservar l'ordre existent (Delgado, 2003). A més, en les festes tradicionals existeix una pauta que Antonio Ariño qualifica de "jocs agressius", en els quals es permet als participants en la festa llançar objectes, proferir insults o realitzar càntics satírics o obscens (Ariño, 1988). Aquests jocs agressius han derivat, en molts casos, en el context de les festivitats en una *carte blanche* promovent actituds sexistes com els tocaments, l'assetjament verbal, assetjaments sexuals o violència física cap als cossos de les dones. En açò, el discurs del temps festiu com a temps excepcional en el qual s'han d'abandonar les convencions, ser un mateix i gaudir de la vida, es converteix en un discurs legitimador dels comportaments masclistes en relació al cossos de les dones (Green, 2007; Miller, 1991).

No obstant això, arribats a aquest punt de l'anàlisi és important assenyalar que les agressions sexistes als espais festius no són fets aïllats, sinó sistemàtics. Homes i dones no gaudim dels mateixos drets en les nostres societats. Les agressions contra les dones s'esdevenen en un context de desigualtat estructural i són l'expressió extrema d'un sistema de dominació sobre les dones. Per tant, no són manifestacions de violència fortuïta, ni han de naturalitzar-se ni normalitzar-se pel fet de donar-se en un entorn festiu. En aquest sentit, en l'esfera festiva no passa gens diferent del que ocorre la resta de l'any; cal remarcar que les festes reproduïxen l'ordre social vigent i per tant les relacions desiguals de poder en què ens trobem les dones (i les agressions sexistes són expressió d'aquest ordre social patriarcal). Cal insistir en açò ja que, si no, pot entendre's que les agressions masclistes en els àmbits festius (o en altres esdeveniments similars on hi ha consums o aglomeracions de gent), són resultats d'aquests consums i no és així. Les agressions cap a les dones no són producte del consum d'alcohol o

altres substàncies, sinó que són conseqüència d'aquesta desigualtat estructural i les violències cap a les dones ocorren tots els dies, a qualsevol hora i circumstància i en tots els llocs del món. Els espais festius reproduïxen i condensen en un mateix espai i temps aquesta asimetria estructural.

D'altra banda, les festes tradicionals han desbordat el seu àmbit local i s'han convertit en reclams internacionals associats al consum de drogues, alcohol i les pràctiques sexuals, com és el cas per exemple de la Tomatina de Bunyol (García Pilan, 2017) o els Sanfermines a Iruña. En aquests casos l'exhibició dels cossos i el contacte físic és un dels atractius associats a aquests tipus de festes tradicionals o neotradicionals (Ariño Villarroya i Gómez, 2012). Una idea que s'ha amplificat per l'efecte dels mitjans de comunicació i les xarxes socials, que difonen aquestes imatges i atrauen visitants, especialment joves, de tot el món (Annette i Richards, 2011).

En el desenvolupament de la indústria turística, els cossos de les dones han sigut usualment instrumentalitzats com a factor de reclam, com és el cas dels cossos de les dones en els carnestoltes (Lewis, 1996; Spooner, 1996). En alguns casos açò ha sigut interpretat com a resultat d'una acció agencial i activa per part d'aquestes (Lewis, 1996), encara que en altres casos les dones són caracteritzades metafòricament com a "reines fantasmes" de la festa, perquè si bé constitueixen un dels focus principals d'actuació, el seu rol en les celebracions ve molt codificat per les normes institucionals generals o dels grups participants (comparses, casals, companyies, *filles* o *penyes*) i les expectatives socials dels rols que han de representar legítimament les dones en les festes usualment són en un plànol passiu i ornamental (Hernández i Martí, 2006). En aquest sentit, podem usar el terme de violència simbòlica, ja que s'exerceix mitjançant una definició de categories socials i cognitives que els participants en el

món social adquireixen de forma inconscient i que explica la reproducció de diferents opressions socials i de gènere (Bourdieu, 1998).

La cultura festiva és un espai en el qual s'expressa el poder, es reproduceix la desigualtat social i, a pesar que es produeix una comunió simbòlica, alhora es legitimen simbòlicament aquestes desigualtats (Picard, 2016). Per tant, en aquest àmbit, a l'expressar-se les tensions i les correlacions de forces entre els valors dominants i els contrahegemònics, es poden construir espais de lluita i canvi social que confronten les institucions culturals controlades per l'elit social, normalment masculina, i contesten als espais de producció i transmissió mitjançant la festa de les ideologies sexistes i la desigualtat de gèneres (Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins i Hernández i Martí, 2018).

En aquest context, emergeixen les pràctiques intersticials dels plecs de les polítiques de cossos i emocions (Scribano, 2009). Quan açò passa es pot parlar del trencament de la frontera màgica (Bourdieu, 1998), en el qual es transgredeixen els tabús d'allò sagrat en la cultura tradicional i s'evidencia l'escletxa entre el discurs formal de la igualtat amb la dinàmica discriminatòria present en aquesta esfera central de la vida social en general i de l'Estat espanyol en particular.

2. OBJECTIUS I JUSTIFICACIÓ DE LA TESI PER COMPENDI DE PUBLICACIONS

La present tesi doctoral és un compendi de sis publicacions que té com a objectiu principal mostrar la cultura festiva com un àmbit de lluites socials i polítiques i, en conseqüència, estratègic en les lluites de les dones contra les violències i les desigualtats sistèmiques. Així, cada aportació d'aquest treball té finalitats diferents encara que conjuntament demostren el xoc de tensions entre forces socials, els valors dominants i els grups que els qüestionen dins dels àmbits de la cultura popular tradicional. Alhora, fan visibles les transformacions que les accions col·lectives de dones en aquests casos han propiciat, no únicament en els rituals en què es materialitzen les protestes, sinó també en les localitats on es contextualitzen.

Així mateix, l'article II té com a objectiu evidenciar la cultura festiva com un espai de lluita per les hegemonies polítiques i socials locals. Des de fa anys estem assistint a pugnes polítiques entre la dreta i l'esquerra per la gestió i la governança festiva. Les regidories de festes s'han convertit en espais polítics clau per al manteniment de les hegemonies més tradicionalistes i de perseverança de l'ordre social i les seues desigualtats, però, ara bé, també en àmbits estratègics per a les transformacions de les festivitats en esferes socials més inclusives i igualitàries.

A continuació, a l'article VI es revelen els mecanismes i les dinàmiques de dominació (i exclusió) dels grups d'estatus social organitzats al voltant de la cultura festiva. Aquests legitimen el seu control sobre la identitat local, l'estratificació ritual per gèneres, el calendari festiu i, no poques vegades, la política local. Encara més, gràcies a l'energia emocional que el ritual i els seus símbols generen en la col·lectivitat, aquests

sentiments compartits durant els rituals generen una forta creença de pertinença grupal i un capital ritual que pot ser utilitzat per a excloure a altres o per a castigar qualsevol transgressió dels símbols consagrats pels rituals (Collins, 2009).

A l'article III, s'exploren les diferents violències patides per les dones als rituals com a conseqüència de la dominació festiva patriarcal. Malgrat que l'article es focalitza en l'estudi de les festivitats dels Alardes (Irun i Hondarribia) i Sanfermines (Iruña), de la seua anàlisi s'extrau una tipologia de les diferents violències sexistes que trobem a les festivitats de l'estat. Així doncs, s'enumeren tres tipus de violències: primerament una violència sexual manifestada, tant des de l'assetjament i l'abús sexual als espais d'oci i festius mitjançant tocaments o assetjament verbal fins a la seua forma més dramàtica, la violació. En segon lloc, una violència simbòlica (Bourdieu, 1998) que converteix les dones en el focus d'atenció, objectivant-les. En últim lloc, la violència estructural i institucional que s'inscriu en les regles i normatives de les festivitats tradicionals.

La resta de contribucions (capítol de llibre, articles IV i V) tenen com a propòsit fer visibles les accions col·lectives de dones en els espais festius i analitzar l'impacte que les seues lluites han tingut tant als espais festius com a la resta d'esferes socials de les localitats on s'han desenvolupat. Algunes vegades, veiem que l'efecte ha anat més enllà de la localitat, com ara el denominat "efecte Sanfermines" pel qual les lluites de les associacions feministes de la ciutat han propiciat no sols fer visibles les agressions i la utilització dels cossos de les dones com a reclam turístic de la ciutat i el ritual, sinó també campanyes de conscienciació, prevenció i denúncia de l'assetjament sexual, promogudes des de les institucions públiques d'Iruña però també d'altres punts de la geografia de l'Estat espanyol.

3. COMPENDI DE PUBLICACIONS

3.1 PART FONAMENTAL

Publicació I

Gisbert Gracia, V. (2017). On the Road: feminist alliances across Europe. En Revelles-Benavente, B. & González Ramos, A. *Teaching Gender. Feminist Pedagogy and Responsibility in Times of Political Crisis*. London and New York: Routledge (Francis & Taylor Group). P. 178-192.

Publicació II

Gisbert Gracia, V., Rius-Ulldemolins, J. Hernández i Martí, G. (2019). Cultura Festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los Moros i Christians (Alcoi), las Falles (València) y La Patum (Berga). *Revista Española de Sociología (RES)*. P. 79-94. DOI: <https://doi.org/10.22325/fes/res.2018.58>

Publicació III

Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins, J. (2019). Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations. *Social Identities. Journal for the study of Race, Nation and Culture*, DOI: 10.1080/13504630.2019.1610376

Publicació IV

Gisbert Gracia, V. Y Rius-Ulldemolins, J. (acceptat). ¿La “reina de la fiesta”? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de Valencia. *Disparidades. Revista de Antropología*.

Publicació V

Gisbert Gracia, V (2012). Feminidades y masculinidades en la fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi. *Prisma Social*. P. 92-119.

PUBLICACIÓ I

Gisbert Gracia, V. (2017). *On the Road: feminist alliances across Europe*. En Revelles-Benavente, B. & González Ramos, A. *Teaching Gender. Feminist Pedagogy and Responsibility in Times of Political Crisis*. London and New York: Routledge (Francis & Taylor Group). P. 178-192.

Rankings de prestigi editorial SPI (Scholarly Publishers Indicators)

General	
ICEE	Posició
45.948	3 de 259
Sociologia	
ICEE	Posició
1.378	4 de 34

Barcelona, 2 de mayo de 2018.

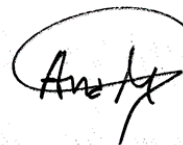
A quien le pueda interesar,

Beatriz Revelles-Benavente (investigadora Postdoctoral Juan de la Cierva en la Universitat de Barcelona) y Ana María González Ramos (investigadora senior de la Universitat Oberta de Catalunya), como co-editoras del libro *Teaching Gender: Feminist Pedagogies and Responsibility in Times of Political Crisis* (publicado en la editorial Routledge en 2017), certifican que:

Doña Verònica Gisbert i Gracia presentó un capítulo titulado “On the road: feminist alliances across Europe”. Dicho capítulo fue sometido a una revisión por parte de las editoras y una segunda revisiones realizada por expertos y expertas contactadas por la editorial Routledge.



Dra. Beatriz Revelles-Benavente



Dra. Ana María González Ramos



Teaching Gender

Feminist Pedagogy and Responsibility
in Times of Political Crisis

Edited by Beatriz Revelles-Benavente
and Ana M. González Ramos

ATGENDER

ROUTLEDGE 

On the road: Feminist Alliances Across Europe

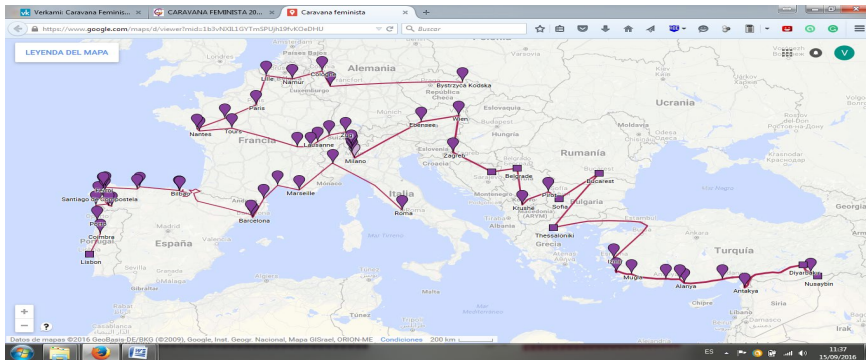
Introduction

The austerity crisis has posed significant challenges to the conception of the humanistic subject as self-governing, independent and liberal; to put this point another way, austerity has forced us to question that representation of the humanistic subject's ability to live himself, to live his own life free and autonomously, under his own decisions, to be sovereign. Our organic vulnerability, understood as a constitutive precariousness due to our interdependent sociality, bases our primary dependence on other lives and cultural contexts at all times. For those who are affected, their body has become a precarious body.

The current management of the crisis "is established as the only rational and viable mode of governance" and neo-liberal economic policies are constructed as a prudent and measured response, or as the duty of a responsible citizenry, which "thus renders critical thinking and acting redundant, irrational, and ultimately unpatriotic". What austerity conceals is the ideological dimension of the crisis, that is, the shift from the modern Social model to a government of the precarious achieved through the destruction of increasingly fragile social bonds. Analyses of the impacts of austerity policies reveal that the intensification of *precarity* is intersected by gender, race, sex and class issues. Nonetheless, these excluded and precarious bodies have come together on "the common", through alliances, and are organizing strong resistance against neo-liberal and patriarchal policies even at the risk of violence

and death, “they are themselves [the precarious bodies] modalities of power, embodied interpretations, engaging in allied action”.

In this essay, I will focus on one of these alliances, which in turn includes additional feminist alliances: the 4th International Action of the World March of Women, which in Europe took the form of a Feminist Caravan. This original form of action which consisted of a physical Caravan (one or more vehicles) which crossed parts of Europe starting on the 6th of March in Kurdistan and lasting until the 17th of October 2015, ending in Portugal.



The Route of the Feminist Caravan

Some of the experiences reported by these women in their travel diary will be analyzed in the last part of this essay to show the importance of solidarity beyond identities, and the challenge these feminist resistances to capitalist dynamics make possible.

Precariousness, *precarity* and governmental precarization

We live in a body, our body, although it is not ours exclusively, and this means that as biological creatures who seek to persist we are necessarily dependent on social

relations and institutions that address our basic needs for food, shelter, and protection from violence, to name a few. Furthermore, this shows us a new frame for analysis: interdependence. The body tells us about our vulnerability and our mutual dependence. The recognition of commonly shared precariousness could then go hand in hand with the recognition of the connection with others and thus would become the foundation for a political, rather than an individualized, independence that must fend off the negatively-connoted dependency of others.

In addition, no body whose life is effective is autonomous, either in childhood or at any other moment of our existence. Our interdependence is radical and constitutive, it is impossible to deny. As a result, “precariousness is coextensive with birth itself (birth is, by definition, precarious), which means that it matters whether or not this infant being survives, and that its survival is dependent on what we might call a social network of hands”.

To move towards increasing the material conditions that extend the possibilities of life through the differential distribution of precariousness, material conditions made possible by the adoption of dynamic epistemological, ontological and ethical policies with a commitment to a new bodily ontology, will involve the mandatory re-thinking “of precariousness, vulnerability, injurability, interdependency [to others, human and non-human], exposure, bodily persistence, desire, work, and the claims of language and social belonging”. Indeed, the body of this ontology is always exposed to others, in Butler’s words:

The “being” of the body to which this ontology refers is one that is always given over to others, to norms, to social and political organizations that have developed historically in order to maximize precariousness for some and minimize precari-

ousness for others. It is not possible first to define the ontology of the body and then to refer to the social significations the body assumes. Rather, to be a body is to be exposed to social crafting and form, and that is what makes the ontology of the body a social ontology.

Therefore, this precariousness defines our existences, although always in articulation with social and political implications which redistribute unequal and differentiated strategies of *precarity* which are at once a material and a perceptual issue. This means that some lives are more valuable than others; some lives can be mourned and others cannot; some lives are allowed to express mourning and others are not. Therefore, we must reflect deeply on current normative mechanisms to show how precariousness is distributed differentially and hierarchically, how to give recognition and to provide material conditions of life to some bodies without sacrificing the lives of others. Indeed, the normative, in the sense of political *precarity* exposed by Butler, is based essentially on an implementation of injustice and inequality; it is contrary to the conditions of fair, equal and free life.

At the confluence that becomes by the combinations of the bodily character of existence (the body as a place from which we feel the social) and its inherent exposition (the other's need to sustain embodied life), it is necessary to emphasize a characteristic of the ontological condition, although it has been suggested previously in the text: vulnerability. Thus, vulnerability does not refer to certain conditions of life marked by need, inequality, violence and all that in one way or another would prevent a dignified life. In contrast, vulnerability, in a deep sense, is an inherent ontological dimension to the human condition itself.

At this point in the analysis of Butler's social and bodily ontology, we can affirm

that “[p]recariousness and *precarity* are intersecting concepts (...) *Precarity* also characterizes that politically induced condition of maximized precariousness for populations exposed to arbitrary state violence who often have no other option than to appeal to the very state from which they need protection. In other words, they appeal to the state for protection, but the state is precisely that from which they need protection.” Consequently, for the author, Butler’s work offers not only a new bodily ontology but also the starting point for a renewed progressive or leftist politics.

This recognition of constitutive and shared precariousness would favour governments committed to implementing policies that facilitate the universal basic rights of subsistence such as: food, housing, health and other necessary conditions to persist and thrive. Moreover, these policies would reduce the unequal distribution of wealth, and consequently, the exposure to violence of some populations that are marked as “lives that are not quite lives, cast as “destructible” and “ungrievable”. Such populations are seen as “lose-able” (...) rather than as living populations in need of protection from illegitimate state violence, famine, or pandemics”.

Unfortunately, contemporary political will remains distant from Butler’s proposal, as Isabell Lorey asserts: “precarization can be seen as a neoliberal instrument of governance”. Precarization cannot be considered (as Butler confirms in the preface to Lorey’s book) a temporary condition, it is not an episode in contrast to the fundamental characteristics of contemporary societies, in which the neoliberal imaginary predominates as mythical reference. As a matter of fact, precariousness has become the hegemonic way in which we are governed and self-governing, “precarization is currently in a process of normalization”. Nonetheless, despite the normalization of precarization, we cannot say that we live in societies of insecurity but

in societies governed through precarization. According to this form of government, the state continues to manage ancient insurance institutions, increasingly limited to discourses and practices of police and military security. Thus, the new pairing of neoliberal governance is no longer freedom and security but freedom and insecurity, “the state has not as its main purpose neither limitation of freedom or the fight against insecurity, but both turn in the ideological precondition to precarization as governance technique”.

As a consequence, the society we live in is by no means an insecurity society, it is indeed still a security society, but it is one that can be controlled through social insecurity, that is to say, all sociopolitical institution within neoliberal logic are forced to juggle to manage a maximum of precarization, while controlling a minimum social assurance to ensure social peace. In any case, the process of normalizing precarization does not mean equality in insecurity, inequalities are not abolished. For neoliberal logic, inequality is central to government, and we could affirm that it is *useful*. Put differently, neoliberal logic dictates that government should find the bearable balance among different normalities; between a normality of poverty and a normality of wealth.

Given the political and social global outlook in which we mired, both authors propose new coalitions or alliances to overcome unequal neoliberal macro-politics, in Butler’s words “those forms of legalized violence by which populations are differentially deprived of the basic resources needed to minimize precariousness”. These alliances should be supported on “the common”, which means that we should build networks through difference identities, opening extensive processes that can be named as a result of experience shared and imaginary life from other ethical and

political criteria. From this perspective, we have to think these alliances as an open movement, where certain kinds of ongoing antagonisms among its participants persist, valuing such persistent and animating differences as the sign and substance of a radical democratic politics.

Bodily Mobilisation: Interdependency and Feminist alliances.

Neoliberal policies are mainly austerity policies, which seek to strengthen the subject's individualism and consequently fail to deal with the material conditions set to meet basic needs like housing, food, health, and education. Nevertheless, we can find new political global collectivities seeking to reclaim democracy from capitalism and corporate power. If we consider the normalization of precarization, then we can observe "the need to confirm the importance of alliances and cohabitation across established categorizations of identity and difference, beyond the very polarity of identity/difference. The heterogeneity of precarious bodies, actions, frameworks, and affective states invites and requires the continuous political work of engagement, translation, and alliance, work that veers away from essentialized understandings of identity and representation, and, of course, that effectively opposes nationalist discourses and practices". However, we cannot forget that "the battle against induced *precarity* ought to be simultaneously a battle against racism, nationalism, anti-immigrant politics, misogyny, homophobia, and all forms of social injustice."

In this sense, Butler and Athanasiou encourage the alliance of "the common" between sexual, racial, and religious minorities, and between feminist, gay, transgender and queer people; alliances between lifestyles based on interdependence, and which can articulate a policy based on responsibility and ethical decisions, against

war, state violence and, ultimately, against the differential allocation of *precarity*.

Likewise, these alliances of “the common” should be built on the one hand through *slow policy*, that is to say, through a policy that invites us to think and act beyond economic issues, to ask what is necessary to live a livable life, and to create a policy where attention and learning allow the discovery of what every experience has in common. Given our condition of vulnerability we share these more or less elaborate social bonds, whether we like it or not, with others. Moreover, in *slow policy* the focus is the process, becoming the gerund in a political verb; societies are transformed through listening, learning, feeling, criticizing, and debating. Resistances from *slow policy* are constructed from everyday life; *slow policy*'s goal is not taking power but transforming the world. In brief, *Slow policy* develops an active, conscious, and critical citizenship. On the other hand, it is an imaginative policy that does not remain what it is, but generates other ways within social relations. In both cases, it is necessary and vital to build resistance from political experience rather than from fixed identities.

Feminist Caravan to link Women's Alliances

The Feminist Caravan analysed in this paper is an example of these kinds of alliances from “the common” which were created during 212 days (7 months) on the road, with 163 feminist public events across Europe, 147 feminist art events and 89 protests in the streets.

Preparatory meetings for this ambitious action took place in late 2014. Where possible, national coordinators of the World March of Women organized meetings with different local, regional or national feminist organizations in order to plan ac-

tivities to be carried out during the course of the caravan. This project was funded through crowdfunding, where the organisation team achieved its goal in just one month. The caravan dream team, which is how they signed their statements, needed the money “to have a powerful caravan.” Its budget was 40,000 Euros, of which 12,000 were obtained through Verkami; this was the initial budget to kickstart the Caravan, especially for food and fuel. Moreover, this feminist caravan wanted to show that capitalist-alternative ways of living are possible, and for this reason they called for solidarity that would facilitate them in terms of material support such as food and shelter.

The feminist adventure started in Kurdistan, Turkey with a big Opening Event organised by the Kurdish women’s movement and the Turkish Coordination of the World March of Women. Then, the Caravan took the road through Greece (Thessaloniki) until the end of March, to the Balkans, and then to Italy and Switzerland. There they crossed into the north of France, Belgium and Germany and stopped in August in Poland for an International Feminist Camp. Finally they returned South through Hungary and Austria to Italy, continued to the south of France, and went to Catalonia, Basque Country and Galicia in Spain before finally arriving in Portugal for another big Closing Event.

Women were part of this action through meetings, teambuilding days, interviews and life/collective experiences. The feminist cross-border caravan drew a cartography of the different resistances of women collectives around Europe and made visible some of the feminist European struggles against injustice, against violence and against poverty, racism, individualism, the sexual division of work, patriarchy and heteronormativity; in other words, against the dominant accumulation

model based on the appropriation of nature, control over women's bodies and lives, and the appropriation of social movements. Despite the different realities of life, the several levels of *precarity* attending the intersection of race, sex, gender and class issues, even the difference levels of violence exercised by states across Europe, this action has created the basis "for an alliance focused on opposition to state violence and its capacity to produce, exploit, and distribute *precarity* for the purposes of profit and territorial defence." The feminist caravan showed the world that as women, we have the power to change and we have alternatives to share.

Resistances for the common goods

This feminist activism, conscious of our constitutive and shared vulnerability and consequently of our interdependencies, based a large part of their resistances on common goods and the appropriation of nature. The management of the global crisis, based on austerity, is privatizing the commons (water, housing, energy, territory, nature...) and destroying social and labour rights. This irreversible project is transferring wealth from the poor to the rich. Through their struggles to defend or reappropriate the commons, women collectives try to change power relations and the model of production and consumption, which also involves a change in reproductive roles and gender equality.



On 12th of March, the feminist caravan went to the village of Ahmetler (Turkey), where women's activism was at the forefront of the struggle to protect their territory against the building of a hydroelectric power plant which would destroy access to resources for 320 nomadic people. For villagers it was a question of survival: the power plant would have destroyed the canyon, polluted the water and destroy the whole mountain. Therefore, agricultural activities and farming would have been made impossible with the pollution of the water and of the eco-system. That is why people resisted: to save their territory, their lives, and the lives of their children. The fight was not easy. The village's strategy was a siege to prevent the company from bringing machines to the site, and thus they built a small hut to keep the place and control the territory, that has serious physical violence, following Butler:

To attack the body is to attack the right itself (...) Although the bodies on the street are vocalizing their opposition to the legitimacy of the state, they are also, by virtue of occupying that space, repeating that occupation of space, and persisting in that occupation space, posing the challenge in corporeal terms. (...) The persistence of the body calls that legitimacy into question, and does so precisely through a performativity of the body that crosses language without ever quite reducing to language.

Women's struggles to protect their village and their water resources have lasted two years under both political and economic pressures, but they saved their territory. Now the valley is protected by national environmental protection, suggesting that the value of the site has finally been recognized.

Another stopover of feminist action was in Bucharest, and here the Caravan had the chance to meet some members of an evicted community who were resisting in the streets of Bucharest, organized in a camp, and waiting to be provided with a decent home by the municipality. This community is known as "Vulturilor 50", the name of the street where they used to live before the evacuation. Around 13 families, more or less 60 people including kids, are occupying public space since the 15th of September 2014 while they are waiting for a house. Though they are receiving legal help from NGOs and logistical help from other citizens and neighbours, the resistance is hard, especially in wintertime.

Most of the members of this "Vulturilor 50" community are Roma, so in this meeting they had the opportunity to discuss women's situation in Roma communities in Romania, early marriages, and Roma women's grassroots activism work with Roma women and with militants,. Some of these women are activist from FCDL (Common Front for the Right to Housing) who explained the recent and ongoing struggle to discuss the difficulties Roma People have in gaining access to housing due to institutionalized racism and discrimination.



Women against war

When we affirm the precarious condition of life, we are confirming its finitude and destroying “our radical substitutability and anonymity in relation both to certain socially facilitated modes of dying”. Thus, it is war, without a doubt, which is the social and political condition which maximizes *precarity* for some people while minimizing it for others. War is built through interpretative frameworks which differentiate between those populations on whom life and existence depend, and those populations who represent a direct threat to my life and existence, and as a result we do not feel the same horror and indignity over the loss of the latter population’s lives. Faced by state violence, our responsibility as interdependent beings is a response from indignation. Recognition of these lives lost by the violence of the state forces us to an open and public mourning, and this has enormous political potential.



During their trip, the Caravan stopped in several countries where the population, women more specifically, have suffered the horror of war, and in consequence different acts were organized for the memorial recognition (public mourning) of the people who died in these arm conflicts. On the 8th of May, the Feminist caravan was in Mauthausen-Gusen Concentration Camp where, year after year, feminists and lesbians from Austria and Germany meet at the concentration camp to “commemorate all those who were “unfortunate” enough to be different and unsuitable and thus were killed by the atrocities of the Nazi regime” and work to ensure that fascist atrocities are never forgotten. During the ceremony to commemorate the victims, feminists remember the crimes committed against women in this camp and in other camps: Mauthausen-Gusen consisted of 32 barracks, and barrack 1 was used for prostituting women inmates. Women that were brought to this camp were “offered” by Nazis to be used for prostitution and in return they “promised” them freedom after six months.

Women were used by everyone: by male inmates, because Nazis claimed that it was a good strategy to increase the productivity of prisoners by providing what they perceived as “entertainment”, then by soldiers and by high-ranking SS officers. This is not part of the camp’s official history, and accordingly, feminists and lesbians placed a memorial plaque in front of barrack 1 which tells the Mathausen-Gusen women’s stories.

Another act of public mourning took place in Srebrenica, where the on 11th of July 1995 more than 8000 men and boys were massacred by the Serbian military forces of Bosnia. Their remains were put in mass graves and some bodies were dislocated in order not to be found again. On the same day, women divided from these men were brought to concentration camps and systematically raped by Serbian soldiers. Therefore, women participating in the caravan used their visit to Srebrenica to denounce the situation: the conditions of life which people are living in 20 years after the genocide and the rising of fascism all over Europe. This memory work is important, because is the only way to prevent the re-emergence of nationalistic aspirations, fascist politics and wars.

These are some of the struggles and resistances the caravan found on the road, and following Butler and Athanasiou, we believe that “ these resistances are an opportunity to create new social bonds and forms of collective struggles, overcoming the limits of self-sufficiency and redefining our relational and interdependence character as an answer to dispossession”.

Economics and bodily self-governance through solidarity

In this paper we have seen that *precarious* lives have political agency, and thus “even after the public sphere has been defined through their exclusion, they act. Whether

abandoned to *precarity* or left to die through systematic negligence, the concerted action still emerges from such sites.”. Precarious life relationships are taken as a starting point for political struggles in order to find the possibilities of political practices in neoliberal conditions.

The occupation of public spaces is a powerful form of protest and struggle, but the truth is that to carry out this kind of action we must have gained specific rights beforehand, at least the right of free movement: “we take to the streets because (...) we can pass through that space without obstruction, harassment, administrative detention, fear of injury or death. (...) Mobility is itself a right of the body, but it is also a precondition for the exercise of other rights”. Indeed, occupations of public space, which means taking over a space that has already been defined by state powers, and therefore, public protests illuminate the relationship between public space and the existing regime. In other words, bodies on the street redeploy the space of appearance in order to contest and negate existing forms of political legitimacy.

On the 10th of march the feminist activists of the caravan stopped in Antakya (Turkey) to meet with Campus Witches, which is an organization created by female students to enable women to self-organize, shed light on and fight violence against and harassment of women in Turkish universities. These feminist and anti-capitalist activists lead actions against rape, the murder of women, control over women’s bodies, street harassment, and so on. They denounce sexism in education and the university system and work to build solidarity between women and to create spaces for women to denounce these different forms of violence. They participate visibly and dynamically in feminist demonstrations, and they organize actions in the streets.



As I discussed earlier, austerity policies imposed by global governments have maximized the *precarity* in people's lives. In response to this precarious situation, many families have self-organized to occupy factories and saved them from looting and destruction in order to start production again. That is the case of Vio.Me in Thessaloniki (Greece) where feminist activists of the caravan went to learn from the project and express their solidarity. Vio.Me's workers in Thessaloniki stood up against unemployment and poverty by leading a long struggle to self-manage the occupied factory in very adverse conditions. For three years, they have been producing and selling organic cleaning products. This project has a solidarity committee which involves in the decision process not only factory workers but also citizens and consumers. In assembly, they decide what their next actions will be and how to carry them out, thereby challenging capitalist power dynamics.

Nevertheless, from my point of view, the extraordinary characteristics of these feminist collectives I am analyzing in this paper are not only new forms of political struggle, but they also offer new perspectives on *precarity*, such as the fact that these

collectives kept on travelling, and crossed again and again the apparently so-distant boundaries between culture and politics. Several European feminist collectives have queered the seemingly disparate fields of the cultural and political. Thus, these feminist actions show us that the exchange of the subversive knowledge of precariousness, the communicative search for common ground to make a politically-constituted body possible, has not taken place within political or university contexts but with striking frequency within cultural institutions and social self-government centers like the Women's House of Thessaloniki (Greece), the Casa de la Dona of Barcelona (Spain) or the Hunsrück women's community (Germany).

The Women's House of Thessaloniki was born from an initiative of women against debt and austerity measures. Their aims were to form a front, together with other movements, which will resist the neo-liberal attack on their society. Under austerity circumstances the Greek population, in particular women, were living in deprivation and poverty, not even having substantial means to live and bring up their children (food, heating, health checks...). In these conditions they set up a solidarity venue, a women's venue, addressing all women and especially single parent families and single women. It is an "open" place where all of them can have their own voice heard, so that via self-organization they are able to resist the changes imposed by the IMF (International Monetary Fund) and find answers to their problems in a collective way. This women's house provides legal advice on matters of domestic violence and health issues and also organizes direct actions concerning upcoming problems due to the policies of memorandum decided by government (electricity cuts, house foreclosures...).

In summary, the feminist caravan action shows us that another world is possible: one where women can encounter each other between cultures and different world

views, between social classes, countryside and city, between women with differing abilities and life realities, where we can learn about each other and change our lives.

Suggested Assignments

- Having the concept of *Slow policy* in mind, ask yourself: Do you know any collective in your university or neighbourhood that practices a *slow policy*? Argue your answer.
- Following the policy ontology of Butler, ask yourself: Could you indicate the most important difference between precariousness and *precarity*?

References

Butler, Judith and Athanasiou, Athena. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

Butler, Judith. Preface to *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, by Isabell Lorey, 13-16. 1st ed. [ebook] Madrid: Traficantes de Sueños, 2016. Available at: <https://www.traficantes.net/libros/estado-de-inseguridad> (Accessed May 23, 2016).

Butler, Judith, “Bodily Vulnerability, Coalitions and Street Politics”. In *Differences in common: Gender, Vulnerability, and Community*, edited by Joana Sabadell-Nieto and Marta Segarra, 99-120. New York: Rodopi Publishing, 2014.

Butler, Judith. “Bodies in Alliance and the Politics of the Street”. eipcp (european institute for progressive cultural policies), <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en> (accessed June 22, 2016).

Butler, Judith. *Violència d'estat, Guerra, Resistències. Per una nova política de l'esquerra.*

Lecture was given at the Centre of Contemporary Culture of Barcelona on 7 April 2010.

Butler, Judith. *Frames of War. When Is Life Grievable?* London-Nueva York: Verso, 2009.

Gil, Silvi L. "Debates en la teoría feminista contemporánea: sujeto, ética y vida en común." *Quaderns de Psicologia*, Vol. 16, No. 1 (2014) <http://www.quaderns-depsicologia.cat/article/view/v16-n1-lgil>. (accessed June 25, 2016)

Holloway, John. *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today* London: Pluto Press, 2002.

Latouche, Serge. "Pour une société de décroissance." *Le Monde diplomatique*, November, 2003.

Lorey, Isabell. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. 1st ed. [ebook] Madrid: Traficantes de Sueños, 2016. Available at: <https://www.traficantes.net/libros/estado-de-inseguridad> (Accessed May 23, 2016).

Lorey, Isabell. "Governmental Precarization" eipcp (european institute for progressive cultural policies) <http://eipcp.net/transversal/0811/lorey/en> (Accessed Mars 15, 2016)

Lorey, Isabell. "Becoming Common: Precarization as Political constituting." *e-flux Journal* 17 (june-august 2010), <http://www.e-flux.com/journal/becoming-common-precarization-as-political-constituting/> (accessed June 19, 2016).

Caravana Feminista 2015 - Women struggles in Europe, <http://www.caravanafeminista.net/> (accessed April 3, 2016).

PUBLICACIÓ II

Gisbert Gracia, V., Rius-Ulldemolins, J. Hernández i Martí, G. (2019). Cultura Festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los Moros i Cristians (Alcoi), las Falles (València) y La Patum (Berga). *Revista Española de Sociología (RES)*. P. 79-94.

DOI: <https://doi.org/10.22325/fes/res.2018.58>

SJR Scimago Journal & Country Rank

Subject Area and Category: Sociologia i Ciències Polítiques

SJR 2017: 0.24

Quartil: Q3

Clarivate Analytics/Emerging Sources Citation Index (ESCI)

Google Scholar

H5-Index 7

C.I.R.C EC3 metrics: classificació en CCSS: B

Artículo / Article

Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los *Moros i Cristians* (Alcoi), las *Falles* (València) y la *Patum* (Berga) / *Festive culture, local politics and social hegemony: comparative cases of Moors and Christians (Alcoi), the Fallas (Valencia) and the Patum (Berga)*

Verònica Gisbert Gracia

Departamento de Sociología y Antropología Social. Universitat de València. España / Spain
veronica.gisbert@uv.es

*Joaquim Rius-Ulldemolins

Departamento de Sociología y Antropología Social. Universitat de València. España / Spain
joaquim.rius@uv.es

Gil-Manuel Hernández i Martí

Departamento de Sociología y Antropología Social. Universitat de València. España / Spain
gil.hernandez@uv.es

Recibido / Received: 27/11/2017

Aceptado / Accepted: 28/02/2018

RESUMEN

La cultura festiva se ha convertido, a finales del siglo XXI, en un elemento crecientemente central en la vida social, la identidad territorial y de la economía de las ciudades. A medio camino de la reproducción tradicional, la patrimonialización y la innovación, la cultura festiva ha sido analizada en sus vertientes simbólicas, económicas o turísticas, pero no de forma adecuada como un espacio de disputa de la hegemonía cultural y social en el que la identidad y el orden social tradicional entran en tensión con las iniciativas orientadas a la inclusión social y la igualdad de género. A partir de tres casos muy relevantes por su dimensión local e internacional, los *Moros i Cristians* (Alcoi), las *Falles* (València) y la *Patum* (Berga), se analizará este conflicto entre la esfera tradicional de la cultura festiva y el cambio político, así como las diversas estrategias de gobernanza.

Palabras clave: Festividad, tradición, hegemonía, política cultural, inclusión social, discriminación de género.

ABSTRACT

The festive culture has become, at the end of the 21st century, an increasingly central element in social life, the territorial identity and in some cases the economy and politics of the cities. Halfway to traditional reproduction, patrimonialization and innovation, the festive culture has been analysed in its symbolic, economic or tourist aspects, but not in an adequate approach as a social space for dispute over cultural and political hegemony in which identity and the traditional social order is in tension with the initiatives aimed at social inclusion and gender equality. From three very relevant cases due to its local and international dimension, Moros i Cristians (Alcoi), Fallas (Valencia) and Patum (Berga) the paper analyses this conflict between the traditionalist festive cultural sphere and innovative politics, as well as the various strategies of management of the festivities that lead to a reproduction of the social order and its inequalities or strategies that contribute to greater inclusiveness and equality.

Keywords: Festivity, tradition, hegemony, cultural policy, social inclusion, gender discrimination.

*Autor para correspondencia / Corresponding author: Joaquim Rius-Ulldemolins (Universitat de València). Departament de Sociologia i Antropologia Social. Universitat de València. Facultat de Ciències Socials. Universitat de València. Av. Tarongers, 4b. 46021 València

Sugerencia de cita / Suggested citation: Gisbert Gracia, V., Rius-Ulldemolins, J., Hernández i Martí, G. M. (2019). Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los *Moros i Cristians* (Alcoi), las *Falles* (València) y la *Patum* (Berga). *Revista Española de Sociología*, 28 (1), 79-94.

(Doi: <http://dx.doi.org/10.22325/fes/res.2018.58>)

INTRODUCCIÓN: CULTURA FESTIVA, POLÍTICA LOCAL Y HEGEMONÍA SOCIAL

Desde los años ochenta, las culturas festivas locales se han convertido en un elemento central en la promoción de las ciudades y de su industria turística (Ekinci y Hosany, 2006). En este contexto los festivales y celebraciones tradicionales han ganado una nueva centralidad, especialmente en el sur de Europa (Boissevan, 1992). Este nuevo impulso de las tradiciones ha sido reivindicado como la pervivencia de la sociabilidad festiva y como generador de cohesión social (Ariño Villarroya, 1992; X. Costa, 2001). Una sociabilidad que, lejos de oponerse a la modernización, la complementa generando espacios públicos de participación ciudadana (X. Costa, 2002). Además, es ésta la que pone en evidencia que la teoría sociológica de la modernidad ha minusvalorado: la importancia de la tradición y de las identidades territoriales, así como su capacidad de evolucionar e impulsar el cambio (Leoussi, 2013; Shils, 2006). De este modo, las fiestas tradicionales y su innegable vitalidad en las sociedades contemporáneas avanzadas constituyen, sin duda, un desafío a esta visión simplificadora de la modernidad y muestran la pervivencia de formas de sociabilidad basadas en una relectura en constante cambio de la tradición (Ariño Villarroya y Gómez, 2012). Estas dinámicas sociales, además de cohesionar e integrar, en cuanto son singulares de un territorio, le confieren atractivo y sus relecturas generan sensaciones y narrativas que se muestran “auténticas” a los ojos de los actores sociales (instituciones gestoras y organizadoras, ciudadanía participante, turistas, etc). En un mercado global de marcas territoriales, cada vez más uniformizadas, los territorios que han conservado o reinventado las tradiciones disponen de un recurso diferenciador que les identifica y singulariza (Ren y Blichfeldt, 2011).

Sin embargo, podemos afirmar que una tradición no es siempre benéfica para una sociedad o para sus miembros, y que esta se caracteriza por una ambivalencia. Así, puede tener consecuencias no sólo funcionales sino también disfuncionales, evitando o restringiendo, por ejemplo, la creatividad o la innovación y proporcionando soluciones establecidas de antemano a problemas contemporáneos (Sztompka,

1993). También la tradición puede contribuir a confiar por inercia en las formas de vida, en métodos de gobierno y en estrategias económicas tradicionales en lugar de buscar un cambio en las condiciones sociales. Una inercia o persistencia que puede reflejarse en la forma de concebir las festividades tradicionales en su forma de gestionarse, en sus usos en la conservación de hegemonías políticas basadas en la adscripción. Al mismo tiempo, ello puede favorecer la reproducción de roles de género sexistas y discriminatorios hacia las mujeres o el colectivo LGTB, una dimensión de la que se está tomando mayor conciencia desde hace veinte años a nivel ciudadano y político (Roggeband, 2012). Por ello, hace falta reconocer y analizar la “cara oscura” de la cultura festiva y del capital social que en ella se genera (Putnam, 2002), fenómeno que, en el ámbito cultural, se revela mediante el cierre de grupo, así como en la reproducción de pautas que dificultan la transformación de la cultura en una arena abierta a la participación social inclusiva y diversa (Rius-Ulldemolins *et al.*, 2017). Más allá, por lo tanto, de la necesidad de equilibrio entre tradicionalismo acrítico y anti-tradicionalismo amnésico que plantea Sztompka (1993), es necesario analizar los obstáculos a la modernización de las tradiciones como se refleja en el caso de las festividades tradicionales. Además, el cambio socio-cultural operado en las sociedades avanzadas en general y en particular en España hacia un mayor predominio de las pautas igualitarias en el género y en el retroceso de las creencias religiosas tradicionales, sitúan a las festividades tradicionales en creciente contradicción con estas pautas (Arroyo Menéndez, M., Cabrera Sánchez, J., 2011).

Ciertamente, la política cultural ha jugado un rol esencial en la modernización, la revitalización y la relativa apertura a la participación social en las tradiciones. Un ejemplo destacado es el Estado español, en el que éstas se han convertido en uno de los elementos vertebradores de la vida ciudadana, de la identidad local y de la promoción turística (Hernández i Martí, 2016). Esta política ha sido celebrada como una forma de creación de comunidad y de reafirmación de las identidades territoriales (Ariño Villarroya y Gómez, 2012; Ayuntamiento de Zaragoza, 2014). No obstante, desde nuestro punto de vista, la promoción de las fiestas debería ser

Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los *Moros i Cristians* (Alcoi)...

analizada estudiando, además, su cara oculta como dispositivo de dominación y de reproducción de los mecanismos de desigualdad de acceso a las posiciones de poder, una perspectiva que puede basarse en los conceptos de violencia simbólica de Bourdieu y de hegemonía de Gramsci (Burawoy, 2012; Jeanpierre, 2011). Desde esta perspectiva, la promoción de la cultura puede interpretarse como una herramienta de reproducción de una *doxa* y un orden social desigual, pero además, como una arena de lucha política por la hegemonía en términos gramscianos, tal y como se ha hecho mayoritariamente desde los estudios culturales (C. Gray, 2010; Merli, 2013).

La relación entre política cultural y hegemonía política en las ciudades ha sido estudiada de forma creciente desde los años ochenta centrandose en sus objetivos, dinámicas y efectos sociales y urbanos (Connolly, 2011; C. Gray, 2002; Rius-Ulldemolins y Zarlenga, 2014). Sin embargo, menos atención ha recibido la relación entre gobernanza local, hegemonía política y gestión de la cultura tradicional o de las fiestas más allá de su relevancia para la reafirmación de la cultura local y la innegable dimensión económica y turística (Cohen, 2013; Dowling, 2008; Gligorijevic, 2014). Entendemos, sin embargo, que las entidades de organización de los eventos festivos tradicionales constituyen, al mismo nivel que las instituciones culturales comúnmente consideradas en relación a la hegemonía como museos o centros culturales (Merli, 2013), dispositivos centrales en el control y la legitimación del calendario social, la identidad local y, en consecuencia, también del orden social (Delgado, 2003).

Desde este punto de vista, en este artículo nos proponemos analizar el combate por la hegemonía en la fiesta y en consecuencia en la política local por parte de diversos sectores con diferentes posiciones en el eje izquierda y derecha y en el eje tradicionalista y anti-tradicionalista¹. En primer

lugar, encontramos la derecha tradicionalista que se erige en defensora de la ortodoxia y de una continuidad inmutable de la fiesta, una posición que normalmente ha gozado de un amplio consenso y que ha convivido con gobiernos también de izquierda, generalmente ajenos al tradicionalismo (ibidem)². La novedad, quizá, es el surgimiento en el Estado español, de una derecha teóricamente anti-tradicionalista y de una izquierda, que sin ser tradicionalista, considera los elementos culturales y simbólicos como una parte importante del combate político por la hegemonía (Sola y Rendueles, 2017). Este giro ha generado un nuevo campo de juego y un nuevo objeto de disputa en la política cultural acerca de la gestión de la fiesta y sus efectos socio-políticos.

En algunos casos las tradiciones locales se han reinventado y extendido en un territorio para ser parte de procesos de nation building, como es el caso de los castellers (Giori, 2012), en otros casos conforman parte de un regionalismo compatible con la adhesión al estado nación como es el caso de las Falles (Ariño Villarroja, 1992; Flor, 2011) o en otros casos conforman un discurso de exaltación local, que se encuentra distribuido a lo largo de territorios y regiones distintas, como los Moros y cristianos (Santamarina, 2008). No es objeto de este estudio hacer un análisis en profundidad de esta cuestión, la relación entre tradiciones locales e identidad nacional, que desbordaría el objeto del artículo. Sin embargo, desde el enfoque del que partimos concebimos las identidades locales y nacionales como un espacio de lucha ideológica en la que el estado, las instituciones y una diversidad de agentes del campo político y cultural pugnan para redefinir a partir de elementos culturales precedentes una definición legítima y un control de sus usos discursivos y prácticos (Bourdieu, 1980; Thiesse, 1999).

2 Las posiciones en el campo político se habían estructurado en un eje entre una derecha tradicionalista y una izquierda anti-tradicionalista. Si analizamos los programas políticos, en este caso la derecha era la única a tener una política hacia la fiesta y en los programas de izquierda la fiesta era o bien ausente o bien ocupaba una posición marginal. La explicación a este "olvido" por parte de la izquierda política tradicional de corte socialdemócrata es que no han querido intervenir en la fiesta, considerándola o bien un elemento menor de la agenda política de izquierdas centrada en el estado del bienestar o bien un elemento potencialmente peligroso por generador de batallas culturales de tipo identitario en el que muchas veces la izquierda, como es el caso en el País Valenciano ha salido perdiendo (Hernández i Martí *et al.*, 2014).

1 Ciertamente, se puede establecer vínculos entre las tradiciones locales y la identidad regional o nacional, pero dista de ser un vínculo estable y mecánico del que se pueda deducir una función en el marco del desarrollo del nacionalismo y el estado nación. Efectivamente, los elementos culturales y la invención de la tradición juega un rol importante en la identidad nacional (Hobsbawn, 1998), pero no todas las tradiciones juegan el mismo rol.

Los casos de estudio elegidos son los *Moros i Cristians* de Alcoi (País Valencià), les *Falles* de València (País Valencià) y la *Patum* de Berga (Catalunya). Se trata de tres fiestas locales tradicionales de gran importancia y proyección regional e internacional. Las tres han obtenido reconocimientos externos de relevancia; tanto *La Patum* como las *Falles*, fueron declaradas Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO en 2005 y 2016 respectivamente. (UNESCO, 2008). Así mismo, los *Moros i Cristians* son considerados un evento de Interés Turístico Internacional desde 1980. Más allá de su proyección internacional, las tres fiestas constituyen un lugar central en la vida local, no solo durante el periodo festivo, sino también durante el resto del año, pues son componentes esenciales en la construcción de las identidades colectivas de cada población, centrando una gran parte de la atención social y mediática, pero también, política. En los tres casos las festividades ocupan una posición de gran peso en las agendas públicas locales y son objeto de controversia por parte de todos los grupos políticos presentes en el gobierno local, generando, en no pocas ocasiones, debates políticos sobre la reproducción o el cambio de la fiesta. Estos debates suscitan controversias entre los grupos de derecha e izquierda, siendo foco importante de estas discusiones: la legitimidad de la tradición, la necesidad del cambio y de abrir la fiesta a una mayor participación ciudadana, tanto en la gestión y el desarrollo festivo, sin excluir a una parte importante de la ciudadanía, como ahora, las mujeres o las personas migrantes. Los dilemas se trasladan, de forma a veces conflictiva, a los colectivos organizadores de las festividades, relativamente autónomos, que constituyen organismos centrales en la gobernanza festiva y, más en general, para la hegemonía política y social a través del control de la esfera cultural (Gramsci, 2011). En este sentido, los tres casos seleccionados para el presente artículo, son muy significativos para analizar la intensa relación entre festividad, tradición y hegemonía social y política, que es el objeto de análisis del presente texto³.

3 El artículo parte del trabajo de investigación de los autores en relación a la cultura festiva, la gobernanza local,

CULTURA FESTIVA, PATRIMONIO CULTURAL Y POLÍTICA CULTURAL

En los últimos decenios, coincidiendo con la aceleración del proceso de modernización y de cambio social en Europa, en general, y en el Sur de Europa, en particular, las fiestas populares se han convertido en un fenómeno cultural de gran envergadura, especialmente asociado a la afirmación de las identidades autonómicas y locales, así como un movimiento de revitalización de las tradiciones, que es también común al ámbito europeo (Boissevan, 1992). Ello se explica, en parte, porque las fiestas modernas se constituyen como celebraciones reflexivas de la identidad, como una puerta de acceso a la trascendencia de la propia cotidianidad y como la emergencia de un tiempo especial para la recuperación del sentido en un contexto social secularizador y destradicionalizador (Ariño Villarroya y Gómez, 2012). Así, la fiesta, como manifestación que es de la llamada cultura popular, aglutina las más diversas formas de creatividad, constituyendo de este modo un producto social complejo, paradójico y dialéctico, dentro del cual es posible descubrir, no solo los mecanismos que impulsan hacia lo común, lo solidario, lo sociable y lo altruista (Antebi y Pujol, 2008), sino también, una “cara más oscura” que nos revela las tensiones y correlaciones entre fuerzas sociales; entre valores dominantes e impugnaciones colectivas; entre la estructura y la comunidad donde el poder intenta legitimarse para preservar el orden existente (Delgado, 2003). Por todo ello se puede hablar de cultura festiva, en la medida que constituye un producto específico de la cultura popular en términos amplios, es decir,

la política cultural y su relación en las pugnas por la hegemonía, la inclusividad social y la igualdad de género. En los tres casos se ha llevado a cabo una investigación cualitativa a partir de 9 entrevistas semi-dirigidas, a agentes festivos claves en la organización y desarrollo de las diferentes festividades, es decir, concejales de los consistorios, responsables y participantes de entidades festivas, así como, expertos en la cultura festiva local. Así pues, se ha desarrollado un análisis de contenido de los informes y memorias sobre la cultura festiva local de los gobiernos locales y de los organismos organizadores de las fiestas, además de un seguimiento de la prensa local en los tres casos estudiados.

no como un objeto cultural fijado y legitimado sino como una expresión dinámica donde se advierten encrucijadas y préstamos con la cultura de masas o con la cultura de élite (García Canclini, 2002). Asimismo, podemos considerarla una manifestación de cultura “popular” en la que participan las clases subalternas y se expresan culturalmente en su relación con las clases dominantes, ya sea en términos de resistencia o consenso (Grignon y Passeron, 1989; Hernández i Martí, 2000).

Al mismo tiempo, la relación entre fiesta y patrimonio ejemplifica el creciente fenómeno de la patrimonialización de la cultura, al tiempo que ilustra la propia modernización de la fiesta (Hernández i Martí *et al.*, 2005).

Las sociedades modernas y las fiestas tradicionales han tenido hasta entonces una relación que atraviesa diversas etapas. Anteriormente, en las sociedades feudales occidentales, impregnadas por el relato religioso cristiano, las fiestas eran ya eventos trascendentes que legitimaban los grandes poderes que las organizaban, como la monarquía, la iglesia o los consejos municipales, si bien en la fiesta tradicional siempre existieron actos, expresiones o ritos de contestación al poder, proliferando festejos de inversión del orden existente (el ciclo del carnaval). No obstante, las fiestas, como procesos rituales, están en constante transformación, convirtiéndose en espacios de cambio de los poderes establecidos. Siguiendo a V. Turner (1988) podemos afirmar que son “reinos de la posibilidad pura” donde se asoman modelos alternativos de sociedad, aun cuando las acciones rituales estén tuteladas según reglas firmemente establecidas por la tradición y la costumbre. Así pues, con la llegada de la burguesía al poder político, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX, se llevó a cabo una reorganización del calendario festivo de acuerdo tanto con los nuevos valores capitalistas dominantes (Ariño, 1993). Como consecuencia de ello, se suprimieron numerosas fiestas tradicionales y se instituyeron nuevas celebraciones modernas. El avance del proceso de secularización, sobre todo a partir de los años sesenta del siglo XX, agudizó la destradicionalización festiva, al tiempo que reforzó las grandes fiestas urbanas, que el franquismo intentó instrumentalizar para legitimar el régimen dictatorial, generando una hegemoniza-

ción conservadora y tradicionalista de muchas fiestas que llega, en parte, a nuestros días (Hernández i Martí, 1996).

Con la llegada de la democracia y el estado autonómico, en los años ochenta se produjeron tres fenómenos: se comenzó a experimentar un gran resurgir de las fiestas (Hernández i Martí *et al.*, 2008), se evidenció un progresivo proceso de retradicionalización o revitalización turístico-patrimonial de fiestas decadentes y emergieron nuevos rituales festivos asociados a la celebración reflexiva de las identidades colectivas reconstituidas (García Pílan, 2010). Paralelamente, surge una auténtica política cultural festiva, diferente a las tradicionales mayordomías, mayoralías o comisiones municipales o eclesiásticas encargadas de organizar las viejas fiestas, pues se traducía en la constitución y consolidación de nuevos aparatos institucionales especializados en fiestas y en cultura popular, en concejalías, delegaciones, organismos autónomos y federaciones, incluso en empresas orientadas a la organización de eventos festivos. De este modo, los ayuntamientos se esforzaron en dinamizar la producción de fiestas, en aumentar los recursos a ellas destinados, en amplificar la trama institucional de las festividades, en diversificar los programas de actividades, en convertir las fiestas “de todos” en fiestas “para todos” (Velasco *et al.*, 1996). A ello debe añadirse su preocupación por generar discursos que enfatizarán el carácter “participativo” e “integrador” de las fiestas, minimizando sus aspectos conflictivos o subversivos, e implementando mecanismos de control y ordenamiento del espacio público festivo (Antebi y Pujol, 2008; Delgado, 2003). Por otra parte, la aprobación por la UNESCO, en 1989, de la Recomendación para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular, la celebración de la Convención de la UNESCO para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial (2003) y la puesta en marcha de una lista oficial unificada de bienes inmateriales como Patrimonio de la Humanidad (2008) han contribuido a ratificar, institucionalizar y dinamizar todo aquello relacionado con el patrimonio festivo, que estaría plenamente inserto dentro del patrimonio inmaterial.

En todo caso debe subrayarse la centralidad de las federaciones o juntas coordinadoras de fiestas,

que suelen mantener estrechos contactos con las instituciones públicas (a veces estas conceden subvenciones a las asociaciones festivas, generándose relaciones clientelares), con la iglesia, o con sectores comerciales, debido a la necesidad de financiación de las asociaciones. Sin embargo, a pesar de su relevancia socio-política y de la gestión de abundantes recursos públicos, estos organismos no han desarrollado hasta hace una década mecanismos de rendición de cuentas o de participación ciudadana directa como en otras áreas de la gestión cultural (Rius-Ulldemolins y Rubio, 2013). En este sentido, como mostraremos a continuación, este intento de desarrollo de una gobernanza local y del desarrollo de nuevas formas de participación más democráticas e inclusivas con todos los segmentos sociales, incluyendo a las personas inmigradas y la consecución de la igualdad de género festiva ha topado con notables límites generando, en ocasiones, conflictos sociales. Así, la fiesta se ha convertido en un “campo de batalla” entre los sectores que propugnan una modernización inclusiva y los sectores que la utilizan como una herramienta para conservar una hegemonía social y un orden social que reproduce la desigualdad en el acceso social a la fiesta y la discriminación de género (Bullen y Diez Mintegui, 2002), como veremos en los análisis de los casos de *Moros i Cristians* (Alcoi), de las *Falles* (València) y de la *Patum* (Berga) estudiadas a continuación.

CULTURA FESTIVA, IDENTIDAD COLECTIVA Y GOBERNANZA LOCAL EN EL PAÍS VALENCIANO Y CATALUNYA: ANÁLISIS DE LOS CASOS DE LOS MOROS I CRISTIANS (ALCOI), LAS FALLES (VALÈNCIA) Y LA PATUM (BERGA)

Moros i Cristians (Alcoi): Inicio de cambio en una cultura festiva hegemonizada por una concepción tradicional del género

Emplazada entre los parques naturales de La Mariola y La Font Roja se encuentra a Alcoi, en las comarcas centrales del País Valencià. Ciudad industrial, Alcoi fue puntera en el desarrollo de la industria textil, papelería y metalúrgica del estado

español. Así, la entrada en la modernidad se caracterizó por grandes transformaciones sociales, económicas y políticas. Los nuevos valores sociales, junto a los sistemas de género nacientes, se proyectaron en las festividades alcoyanas donde los hombres burgueses, reunidos en asociaciones festivas, *filaes*, organizaron y crearon los códigos que rigen el ritual alcoyano, incluso hoy en día, y así, incrementando su valor, los involucraron de prestigio y poder, convirtiéndolos en escaparates del poderío social de la masculinidad hegemónica (Gisbert Gracia, 2011).

La Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi, tal y como la conocemos a día de hoy, es una tradición creada en un contexto de modernidad, y como tal es una invención (Hobsbawm, 1998). Como tradición, es el resultado de una superposición de invenciones producidas a lo largo del tiempo. No se tratan, por supuesto, de creaciones arbitrarias, sino de manifestaciones concebidas por personas que actúan en función de intereses y pensamientos marcados por las circunstancias históricas propias del momento que viven, por su género, por su posición en la escala social y por su contexto cultural. Asimismo, según Antonio Ariño, el modelo alcoyano es “la matriz de la cual han brotado las diversas formas de dramatización cristiano-mora [en el sur del País Valencià]” (Ariño, 1988: 34). Sus rasgos característicos están marcados por ser fiestas patronales en honor a Sant Jordi con una estructura temporal de tres días y su estructura organizativa, como se describió anteriormente, está formada por *filaes* que, aunque disponen de autonomía festera, administrativa y rectora, no tienen personalidad jurídica, consecuentemente, son núcleos filiales de la Asociación de San Jorge (ASJ), una corporación de utilidad pública, sobre la cual el Ayuntamiento de Alcoi delega la organización festiva. En la Asamblea General de la ASJ, formada exclusivamente por hombres, “reside la suprema potestad de decisión e interpretación⁴”, es decir, desde ésta se crean to-

4 “En la asamblea general reside la suprema potestad de decisión e interpretación, y es de competencia el resolver toda cuestión de que deba conocer con arreglo al presente estatuto o que ese someta a su examen y deliberación” Art. 100 (Estatuto de la Asociación de San Jorge, 2016).

das las codificaciones (implícitas y explícitas) que rigen las festividades alcoyanas, desde la estructura organizativa hasta los papeles que cada persona debe representar. Pero no solo crean y deciden las codificaciones, sino que también las interpretan, otorgándose a sí mismos una herramienta de poder muy potente dentro de la sociedad alcoyana, además de creación ideológica, de vehiculización y transmisión de valores.

En algunas celebraciones de *Moros i Cristians* se ha abierto la fiesta a la incorporación de la mujer en las *filae*s (Heuzé, 2003). Sin embargo, este no es el caso de Alcoi donde se sigue reproduciendo desde su origen un marcado carácter sexista de la fiesta (Martínez Pozo, 2015). De este modo, el papel otorgado a las mujeres en las festividades alcoyanas, se construyó conforme estereotipos tradicionales de “feminidad” de cuidadora o de mujer-objeto⁵ (Bullen y Diez Mintegui, 2002). Sin olvidar que son unas tradiciones desiguales y discriminatorias que, a pesar de presentarse bajo un discurso igualitario e integrador que incluye a las mujeres para el desarrollo del ritual, esconde una concepción machista que relega a la mujer a posiciones subalternas y pasivas (Hernández i Martí, 1996).

No obstante, esta característica se reveló en toda su dimensión de control hegemónico y de reproducción social a partir de la lucha de algunas mujeres para lograr una posición de igualdad real en la fiesta. En 1998, Nuria Martínez saltó a la luz pública, por convertirse en la primera mujer festera de las festividades de Moros y Cristianos de Alcoi. Esta iniciativa quebrantó la frontera simbólica que posicionaba a cada género en el lado que se les había asignado, tanto en el orden social como en el simbólico (Bourdieu, 2000). La ruptura del margen

simbólico trajo consigo un conflicto socio-festivo que, a día de hoy 20 años después, todavía divide a la población alcoyana en dos posiciones: la primera, defiende la tradición, entendida como inmanente e inmutable y está abanderada por el entramado organizativo de la fiesta, con la ASJ a la cabeza. Desde la segunda posición, se aboga por un cambio en las estructuras de los rituales para conseguir la participación de las mujeres con plena igualdad. Esta segunda posición está representada por una asociación de mujeres y hombres creada *ad hoc* en el año 2003, la *Associació Fonèvol*.

Las estrategias de acción para el cambio que ha llevado a cabo la *Associació Fonèvol* en los últimos 20 años se han ubicado principalmente en el ámbito público y civil de la sociedad alcoyana, con campañas de concienciación y visibilización de la situación real de las mujeres en las rituales, mediante la organización de jornadas y campañas co-educativas en los centros educativos de la ciudad y a través de la publicación de artículos de opinión en la prensa local. Pero, además, conscientes del papel central que jugaban las instituciones públicas y políticas de la ciudad en la mediación y la resolución del conflicto, las personas integrantes de *Fonèvol* se han entrevistado, en no pocas ocasiones, con el gobierno municipal y con otros partidos políticos del consistorio, además de presentar mociones en los plenarios y de solicitar el amparo del gobierno local en diferentes ocasiones.

Las respuestas obtenidas durante los primeros años del conflicto en los que el ayuntamiento estaba liderado por el Partido Popular, defensor férreo del posicionamiento tradicionalista, fueron negativas, llegando incluso a ser criticada esta actitud por el *Sindic de Greuges* (Defensor del Pueblo) por hacer caso omiso a sus recomendaciones para facilitar la integración de las mujeres en el ritual alcoyano. No obstante, la situación ha evolucionado favorablemente desde el cambio de gobierno local que tuvo lugar en el año 2011, donde la ciudad pasó a ser gobernada por el partido socialista (PSOE). A lo largo de estos siete años se ha construido una relación de colaboración entre el gobierno local y la *Associació Fonèvol*. Esta cooperación se ha visto plasmada en el último Plan de Igualdad aprobado por unanimidad por el consistorio alcoyano, en el que uno de los

5 Este segundo modelo de feminidad se introdujo en las festividades alcoyanas a finales de los años ochenta, con dos fines concretos, el primero como estrategia masculinista de desviar el interés que algunas alcoyanas empezaban a mostrar por participar activamente en las festividades y el segundo, para añadir espectacularidad y fastuosidad al desfile de los ejércitos. Este tipo de feminidad hace hincapié en el aspecto físico y alienta la imagen estereotipada de la feminidad oriental pensada por hombres occidentales como misteriosa, exótica y erotizada (Edward Said, 2004).

objetivos previstos es conseguir la integración real y efectiva de las mujeres en las festividades locales. Pero a día de hoy esta igualdad real y efectiva todavía no se ha materializado en el ritual.

No obstante, es cierto que el año 2015 fue un punto de inflexión del proceso que acabamos de describir. Durante el mes de abril la *Associació Fonèvol* pudo participar públicamente en la fiesta por primera vez, organizando la primera *entraeta* (entrada a la fiesta) mixta de la historia alcoyana. En esta ocasión cerca de un centenar de personas, la mayoría mujeres, desfiló por las calles del centro de la ciudad, recibiendo los aplausos de apoyo del público. También el 22 de abril la primera *esquadra* compuesta por festeras de pleno derecho de la *Filà Marrakesch* participó en un acto oficial del ritual. Sin lugar a dudas, estos dos actos representan una grieta en el control hegemónico de la fiesta y el inicio prometedor de una dinámica más inclusiva y menos discriminatoria.

Falles (València): Una neo-tradición con dificultades para evolucionar

Actualmente, *les Falles* constituyen una de las fiestas más importantes del mundo, con una masiva afluencia de visitantes y una red asociativa fallera de más de 100 000 personas, en la ciudad de València, tercera ciudad del Estado español con más de 790 mil habitantes en 2016. Ello es debido a que las fiestas de las Fallas tienen una larga trayectoria, con importantes mutaciones a lo largo de los años, que comienza con los populares catafalcos satíricos levantados hacia mediados del siglo XVIII en las plazas y calles de los barrios históricos de la ciudad. Entre esta época y 1936 las Fallas se convirtieron en la primera fiesta de la ciudad, desplazando al *Corpus Christi*, y en una de las más importantes y carismáticas del País Valenciano. Ya antes de la Guerra Civil las Fallas representaban una auténtica liturgia civil del valencianismo temperamental que expresaba emocionalmente la identidad valenciana (Ariño Villarroya, 1992). De este modo, y tras ser inicialmente perseguidas por las autoridades burguesas, cuando éstas descubrieron que las podían instrumentalizar a su favor,

las Fallas se convirtieron en la máxima expresión sentimental de Valencia, a modo de nueva religión civil local (Ariño Villarroya, 1992).

Este hecho explica que, con la victoria franquista, el nuevo régimen procedió a intensificar el control de la fiesta fallera mediante una red de disposiciones, reglamentaciones e instituciones específicas, las cuales acabaron con el anterior pluralismo político e ideológico de la fiesta y la convirtieron en una expresión propagandística de las directrices del nuevo régimen (Hernández i Martí, 1996). Con ello se inauguró un largo periodo en el que la fiesta se convirtió en una herramienta de la hegemonía en la vida política y social de la ciudad. Así, bajo el franquismo, las Fallas fueron reinventadas en profundidad, pese a las resistencias desde el mundo fallero (Hernández i Martí, 1998). Por ello, a la hora de producirse la transición democrática, las Fallas ya constituían un producto cultural con unas enormes potencialidades de uso político, como efectivamente sucedió. Así, y ante la perplejidad y pasividad de las fuerzas de izquierda, las Fallas fueron reinstrumentalizadas por la derecha postfranquista local, reconstituida en el llamado movimiento del blaverismo —secesionismo cultural y lingüístico de carácter anti catalanista y españolista— (Flor, 2011), vertebrando a través del universo fallero sus mensajes antiprogresistas, que recibieron así un extenso apoyo popular en el marco de la nueva democracia constitucional (Peris Llorca, 2014).

Durante los últimos treinta años, las Fallas han seguido su expansión imparable por la ciudad de Valencia y por multitud de poblaciones del País Valenciano, aumentándose el número de fallas en más de 400 comisiones y generando un significativo impacto económico valorado en 612 millones de euros anuales, el 82,7 % en el sector hostelero y turístico, calculándose un millón de visitantes durante la fiesta (Intergrupación de Fallas, 2007). También es cierto que las fiestas recibieron la importante cantidad de 4,7 millones de euros por parte del Ayuntamiento en 2016 (Ajuntament de València, 2016). Desde sus inicios, las Fallas han experimentado grandes metamorfosis, siendo la última un acusado proceso de patrimonialización institucional y civil (Hernández, Santamarina, Moncusi

Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los *Moros i Cristians* (Alcoi)...

y Albert, 2005), transformándose la celebración ritual y la vivencia social de la fiesta, aspecto que le confiere una potencialidad y un atractivo como posible recurso turístico.

A pesar de ello, este proceso de institucionalización y masificación no ha ido acompañado de un completo proceso de democratización de la fiesta. Así, la ciudadanía de Valencia está conformada por un sector fallero muy organizado (el 6,5 % de la población adulta), aunque entre los no falleros también existe un sector anti-fallero usualmente ignorado. Esta división se explica en gran medida por la instrumentalización de la fiesta por parte de los sectores tradicionalistas y conservadores. Una utilización política que ya fue iniciada por el franquismo y canalizada por las fuerzas más reactivas a la democracia durante la transición, especialmente por los movimientos anticatalanistas (Hernández i Martí, 1996). Aunque no se puede negar la existencia de una diversidad interna en el mundo de las fallas, las comisiones falleras organizadas al modo convencional hegemonizan y co-organizan una parte de la actividad festiva de la ciudad, produciéndose el fenómeno de la *fallerización* del calendario festivo e indirectamente de la vida social de la ciudad.

Las Fallas conforman un macro evento organizado. Las comisiones falleras se constituyen en agrupaciones y federaciones, gobernadas por la Junta Central Fallera (JCF), creada en 1939 por el régimen franquista para controlar la fiesta de base. La JCF es un organismo autónomo municipal, presidido por el concejal de Fiestas y el alcalde/sa, que ha seguido instrumentalizando la fiesta bajo la influencia de los sectores políticos más conservadores de la ciudad (Hernández, 2011). Con todo, la sociabilidad fallera presenta unas características de gran antigüedad, uniformidad, persistencia, densidad, estabilidad y multiactividad (Hernández, 2014) que cohesionan ciertos sectores de la ciudad (X. Costa, 2002). Sin embargo, durante el franquismo se realiza una lectura tradicionalista y religiosa de la fiesta en la que se privilegia como acto central la gigantesca Ofrenda de Flores a la Virgen de los Desamparados, creada por el régimen en 1945, si bien posteriormente evolucionó hasta convertirse en un gigantesco y secularizado desfile de 110 000 personas durante dos jornadas, en el que el colecti-

vo fallero muestra su fortaleza y vitalidad (Hernández i Martí, 1996).

Desde la recuperación de la democracia hasta 2015 las Fallas han contado con un férreo control municipal con un planteamiento vertical e intervencionista en el cual la concejalía de Fiestas y de Cultura Popular ha contado con un gran peso simbólico y político en el gobierno municipal. Este peso se explica por su posición clientelar y paternalista hacia el colectivo fallero que, a cambio de una financiación generosa y un escaso control en su ocupación del espacio público, constituye una apetitosa bolsa de votos y una importante fuente de legitimación simbólica del poder municipal, que explican, en parte, un periodo ininterrumpido de gobiernos conservadores y de una sola alcaldesa, Rita Barberá, durante veinticinco años. Asimismo, se constata la reproducción de un discurso oficial inmovilista durante estos años que insistía en que, las Fallas son “la mejor fiesta del mundo”, promocionándose prácticamente por sí solas y no necesitaban cambios para integrar a las nuevas personas inmigrantes o dar un rol más inclusivo y abierto socialmente a la fiesta.

A diferencia de los cambios sufridos por las Fallas desde sus inicios, el rol asignado a las mujeres continúa todavía influido por la visión tradicionalista hegemónica de la fiesta formulada en pleno franquismo. Entre los papeles de las mujeres, destaca la pasividad ritual de la Fallera Mayor, la cual está limitada a expresar en público sus opiniones a ciertos actos festivos y debe vestir y comportarse según un rígido canon de “buenas prácticas”. Aunque con dificultades se han producido algunos avances en la participación de las mujeres en las tareas ejecutivas de las comisiones, y la candidatura de la UNESCO ha introducido un cierto discurso modernizador en relación a la multiculturalidad y el papel de las mujeres en las festividades⁶ no se ha

6 En el informe de la concesión del comité intergubernamental de la UNESCO (11.COM 10.B.30) se afirmaba que: “Participation and belonging to a Fallas Commission is open to any social group, including men and women of all ages, professions, social class or geographical or cultural background. The festivity is said to have evolved to allow for a growing representation and participation of women in its planning and conduct” (UNESCO, 2016).

transformado en lo esencial, es decir, la dinámica de organización y desarrollo de la fiesta. Como lo demuestra el hecho de que, del total de 22 presidentes/as de agrupaciones falleras, solamente dos son mujeres (Junta Central Fallera, 2017), o que en 2017 solo el 11,2 % de las comisiones están presididas por mujeres, lo que evidencia la fuerte masculinización de las estructuras de poder falleras. Además, en el Reglamento Fallero todavía vigente (es de 2002), se especifica el vestido de las falleras y la prohibición de uso de “piezas masculinas”⁷.

Ciertamente, el nuevo gobierno local de izquierdas, elegido en el 2015, ha intentado modificar las estructuras, los reglamentos y las dinámicas organizativas. En su programa electoral, la Coalició Compromís, izquierda valencianista, apostaba por una gestión rigurosa, con participación directa del mundo fallero (rompiendo el esquema representativo y clientelista), sostenible y con una voluntad de transformación progresista de la fiesta, ya que la juzgaba demasiado anquilosada en ciertas inercias y en parámetros conservadores (Coalició Compromís, 2015). Dos años después, su acción de gobierno en la nueva concejalía de Cultura Festiva ha alcanzado significativos éxitos en la modernización de la marca y de la gestión de la fiesta. Sin embargo, el avance hacia la democratización y la transparencia en la gestión, así como en la inclu-

sividad social y la ruptura de la desigualdad de género, está siendo una tarea costosa. Iniciativas como la de un congreso fallero o han encontrado una persistente resistencia cuando no una abierta hostilidad por parte de los sectores más conservadores (Garsan, 2017). Estos sectores, liderados por la Interagrupación de Fallas, se han convertido en un factor de desgaste del gobierno local actuando como extensiones la derecha españolista que concibe el sector fallero como un puntal de su estrategia de hegemonía política y social, amenazada por la descomposición originada por los numerosos casos de corrupción (Rius-Ulldemolins *et al.*, 2017), pero que ambiciona la recuperación del poder en las próximas elecciones locales con un programa de mantenimiento del orden tradicional en la fiesta.

La Patum de Berga: intentos de modernización e inclusividad de la fiesta desde el gobierno local

La Patum se desarrolla en Berga, ciudad de 16 mil habitantes y capital de la comarca del Berguedà (Cataluña). Enclavada en el Pre-Pirineo se encuentra cerca del curso del río Llobregat que comunica con la Cataluña central y con Barcelona y, por ello, ha tenido una significativa componente industrial en su economía y un flujo de población inmigrante durante el siglo xx. Plaza fuerte de los carlistas durante la Primera y la Tercera Guerra Carlista, así como del movimiento obrero anarquista, la ciudad se ha caracterizado por un fuerte sentido de identidad local y un potente dominio del catalanismo en el siglo xx, y del independentismo en el siglo xxi que, en 2015, superó el 80 % de los votos (Generalitat de Catalunya, 2015). Por ello, la ciudad ha sido gobernada desde la recuperación de la democracia por la derecha del *Partit Demòcrata Europeu Català* (antes *Convergència i Unió*) con la sola excepción de un gobierno socialista entre 2003 y 2007. Sin embargo, en las elecciones de 2015 ganó la candidatura de Unidad Popular (CUP), independentistas de izquierda, que ostenta desde entonces la alcaldía. En este contexto, la fiesta se ha convertido en un ámbito de disputa por la hegemonía entre los nuevos gobernantes y la oposición,

7 Según el capítulo II del reglamento fallero sobre la indumentaria, el artículo 64 especifica que “Con el fin de dar el mayor realce y esplendor a los actos y desfiles falleros, las comisiones velarán para que en la fiesta de las Fallas se utilice la indumentaria fallera y valenciana tradicional, diferenciando la utilizada por el hombre de la usada por la mujer valenciana y fallera: a) el fallero utilizará el traje instituido en el IV Congreso General Fallero o cualquier traje tradicional valenciano. b) La fallera deberá lucir el tradicional traje de Valenciana 2. Queda terminantemente prohibida la utilización de piezas que no sean acordes a la indumentaria tradicional fallera expresada anteriormente, asimismo no se permitirá la utilización de piezas masculinas por falleras, en actos oficiales, con independencia del cargo que ocupan. A estos efectos, se considera el blusón o blusa prenda masculina” (Junta Central Fallera, 2017). Como podemos ver la indumentaria sólo se refiere a las mujeres y, específicamente, para prohibir y, por lo tanto, limitar su libertad de actuación según unos cánones claramente sexistas.

Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los *Moros i Cristians* (Alcoi)...

que han defendido concepciones de la fiesta significativamente contrastadas.

La fiesta de La Patum es una celebración derivada de las procesiones medievales del Corpus y se estima que se celebra desde el siglo xv. Se celebra durante cinco días de la semana de Corpus en el que los *Plens*, con la combinación de bailes tradicionales y pirotecnia en la plaza de Sant Pere, constituyen los momentos centrales. En su codificación y reinención como tradición durante el siglo xix, como indica su cambio de nombre de Bulla por Patum, la fiesta incorporó elementos precristianos de la regeneración de la naturaleza y el ciclo de la primavera, disponiendo escenificaciones de la lucha entre moros y cristianos y la liberación del dominio feudal simbolizada por el águila real. Una transformación de la fiesta que se produce a lo largo del siglo xix con la incorporación escalonada de las comparsas. A través de este proceso se puede observar una enriquecedora mutación festiva mediante la introducción de gigantes y enanos fabricados como representaciones simbólicas y con la composición de las músicas típicas de la fiesta (Felipó, 2005). La importancia de la festividad analizada, viene siendo reconocida desde los años ochenta a nivel autonómico (fue declarada el 1983 como Fiesta patrimonial de interés nacional en Catalunya) e internacional, obteniendo en 2005 el reconocimiento ya mencionado de la UNESCO, potenciando aún más su dimensión central a nivel local y como atracción turística.

Dado esta creciente importancia, desde 2001 la fiesta está gestionada por el Patronat Municipal de La Patum, que se constituye en órgano de gobernanza y que tiene por objeto como afirma su primer artículo: “administrar, conservar y coordinar el desarrollo de la fiesta de La Patum, declarada Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial por la UNESCO; todas las actividades derivadas y relacionadas estrictamente con las comparsas de la fiesta, sus actuaciones y sus integrantes; velar por la buena utilización del nombre y la imagen de la celebración; así como todo lo relacionado con su imagen corporativa, publicitaria y de difusión y todo aquello que, de forma general o específica, incluya el nombre Patum o haga referencia” (Ajuntament de Berga, 2016). El

patronato estructura la participación en la fiesta de ocho colectivos o comparsas: *Tabal, Plens, Nans Vells, Nans Nous, Angels, Àliga, Guita Xica* y *Guita Grossa*. Estas a su vez están compuestas por una junta rectora y su composición muchas veces estaba conformada por liderazgos largos y fuertes y ligada a varias familias de la ciudad que “heredan” informalmente el cargo. Por otra parte, su composición ha sido objeto de críticas por su carácter cerrado y por el predominio de hombres y la marginación de las mujeres en los puestos de dirección de la fiesta: por ejemplo, de 2007 a 2011, del total de 19 personas que conformaban el patronato, 16 eran hombres (Patronat Municipal de La Patum, 2017). De hecho, según la regidora de fiestas, Mònica Garcia, “La Patum es un ámbito dominado por los hombres. Y estaban acostumbrados a la interlocución con hombres. Nunca había habido una alcaldesa o una concejala de Patum” (Regió7, 2017).

Uno de los puntos centrales de la fiesta es la participación en los *Plens*, los llamados *salts* (en castellano, saltos), en los cuales participan los miembros de las comparsas, unas 280 personas en cada uno y unas decenas de personas que eran escogidas por las mismas comparsas y por el ayuntamiento de una forma clientelar y opaca. Esta gestión oligárquica de un bien escaso, considerado como uno de los mayores honores para los *berguedans* y *berguedanes*, ha sido objeto de una intensa polémica política y es uno de los temas que más debate genera en los plenos de la corporación local (Morales, 2017b). En relación a la cuestión del género y a la promoción de la participación de la mujer el 2015, el ayuntamiento avanzó en la igualdad al nombrar en el Patronat a seis mujeres de los ocho que el consistorio tiene como representantes en el patronato de la fiesta (Ajuntament de Berga, 2015). Esta decisión, unida a la de ampliación del patronato que se renueva cada año ha facilitado que se ampliase el número de mujeres a 10 de un total de 31, con lo que, aunque siguen siendo minoría, el porcentaje ha aumentado del 15 % de 2007-2011 a un 32 % entre 2015-2017.

Este creciente intervencionismo del ayuntamiento se ha reflejado, además, en el conflicto que se generó por la expulsión de tres miembros

de la comparsa de *Plens* y de *Maces*, que criticaron abiertamente a la dirección de las comparsas por clientelismo y marginación de las mujeres. En este sentido, el ayuntamiento medió para que se readmitiesen a los miembros expulsados acusados de “sedición” y recibieron por parte del sector conservador de la fiesta —y próximo a la derecha local— acusaciones de traicionar la fiesta (Regió7, 2017). Esta polémica saltó además a la arena pública local, al presentarse al concurso de los carteles una propuesta crítica acerca de la gestión tradicional de la fiesta. Con el título *Diàleg* (diálogo) el artista quería denunciar lo contrario, es decir, la ausencia de transparencia y las barreras a la participación, especialmente para las mujeres en la fiesta, mostrando una mujer delante de una pared (Morales, 2017a). En pleno conflicto, el ayuntamiento tomó el control de las dos comparsas y, además, destituyó a sus jefes por no haber redactado los estatutos, como si hicieran las otras comparsas, para así formalizar las reglas de participación y elección de los jefes. Una redacción de los estatutos que ha puesto la legitimidad tradicional en duda y que ha generado un proceso participativo y de cambio dentro de la fiesta. En este sentido la racionalización y la democratización de la tradición han ido de la mano.

Inciendo en esta dinámica democratizadora e igualitarista, el nuevo equipo de gobierno decidió en el 2016 reformar el sistema de distribución en los *Plens* mediante un sistema mixto en el que se otorga una gestión de la participación a las comparsas y un sistema abierto gestionado mediante un sorteo público y transparente, previa inscripción en el ayuntamiento o telemáticamente. Asimismo, se pedía como condición únicamente mostrar el documento nacional de identidad o bien la inscripción en el padrón municipal, con lo que se abría la participación explícitamente a inmigrantes no regularizados. Esta decisión respondía a la intención de combinar el reconocimiento de la participación de las comparsas, que podían distribuir 10 *salts* cada una, junto con la promesa electoral que responde a la reivindicación de sectores de la fiesta que apostaban por una mayor accesibilidad y por una distribución más equitativa. Por su parte, los

concejales del gobierno de la CUP renunciaban a sus “privilegios” en los *salts*, pero conservaban este privilegio para los regidores de la oposición y para personal del consistorio.

Este cambio supone una transformación radical de la distribución tradicional y fue criticada por parte de los sectores conservadores como un ataque a la tradición, como una invasión de “forasteros” (al poder optar a los *salts* residentes de fuera de la ciudad) y como un riesgo para la fiesta, al permitir entrar a personas sin un conocimiento previo. Sin embargo, desde el ayuntamiento se ha insistido en el carácter inclusivo y “justo” —permitiendo un acceso individual y anónimo— de este método que supera la opacidad y clientelismo con el que se realizaba el acceso a los *salts*, que dependían de la voluntad del jefe de comparsa (Regió7, 2017). Como vemos, se han introducido elementos modernizadores y democratizadores en la fiesta de La Patum, pero siguen existiendo numerosas resistencias e inercias en la distribución, que sigue en parte siendo oligárquica. En este juego, la derecha tradicionalista del PDECAT está utilizando este conflicto para generar un debate permanente en las reuniones del ayuntamiento, para erosionar el gobierno de la CUP en los medios de comunicación y para retomar la alcaldía en las próximas elecciones (Morales, 2017b).

CONCLUSIONES

La importancia de las tradiciones en las sociedades avanzadas ha sido subestimada o bien se le ha atribuido un carácter residual. Frente a estas posiciones algunos autores han destacado su rol cohesionador y vertebrador de las tradiciones en el mundo social moderno (Shils, 2006). En este contexto, la cultura festiva de raíz tradicional, en proceso de patrimonialización y como elemento de festivalización de la cultura y de *branding* territorial, se ha revelado como un elemento hasta cierto punto dinamizador e innovador a nivel económico, turístico y de la sociabilidad en contextos urbanos (Ariño Villarroya, 1992; X. Costa, 2002; X. Costa, 2001). Sin embargo, siendo ciertos estos aspectos la dimensión política, su rol en la dominación y en la reproducción de una sociedad desigual ha sido poco estudiada. Por ello,

en este artículo hemos analizado tres casos festivos muy relevantes a nivel local e internacional cómo la cultura festiva ha sido instrumentalizada por parte de los sectores dominantes para conservar la hegemonía y para reproducir los patrones de sociabilidad tradicionales como la discriminación de género o la baja inclusividad social.

Estos tres casos nos muestran cómo en las sociedades modernas que han heredado, conservado, transformado y promovido una cultura festiva, ésta se convierte en un foco central —y no secundario, como se podría valorar desde una perspectiva de un materialismo determinista— de la política y la lucha por la hegemonía local. Ello lo convierte en arena de conflicto y en un factor independiente en la explicación de la reproducción social local. Y explica también la creciente consciencia de los sectores políticos locales orientados, por una parte, a competir por la hegemonía en la fiesta para mantener el control por parte de los sectores festivos tradicionalistas y, por otra parte, el reto de los gobiernos de izquierda para disputar los organismos de gobernanza de la fiesta a fin de promover un cambio inclusivo e igualitario. Esta disputa, en cada contexto local se expresa de forma distinta como puede observarse en los *Moros i Cristians* de Alcoi, principalmente en la reivindicación por la inclusión de las mujeres en la fiesta; en las *Falles* de València, en la tensión entre el nuevo gobierno y un sector festivo inmovilista y ultraconservador que bloquea en cierta medida el cambio; y en La Patum de Berga, en la que una decidida actuación del nuevo gobierno de izquierda ha conseguido una mayor inclusividad en la fiesta. Por finalizar, remarcar que los tres casos nos muestran un proceso vivo y en evolución que abre una vía de investigación y reflexión sobre el “lado oscuro” de la cultura festiva, en el sentido de pugna por la dominación y la hegemonía. El escenario contemplado en estos casos elegidos deberían ser estudiados en todas las fiestas, ferias, festivales o carnavales en las que se pueden estar desarrollando estos procesos de pugna entre la reproducción de las tradiciones y sus supuestas esencias y el fomento de cambios inclusivos e igualitarios en la cultura festiva y, por extensión, de la comunidad local.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ajuntament de Berga. (2015). *Proposta de resolució, nomenament de representants de la corporació a òrgans col·legiats que siguin competència del ple*. Berga: Ajuntament de Berga.
- Ajuntament de Berga. (2016). *Estatuts del patronat municipal de la patum*. Berga: Ajuntament de Berga.
- Ajuntament de València. (2016). *Pressupost municipal 2016*. València: Ajuntament de València.
- Antebi, A., y Pujol, A. (2008). *Entre el poder y la máscara. una etnohistoria del carnaval de barcelona*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Ariño Villarroya, A. (1992). *La ciudad ritual: La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Ariño Villarroya, A., y Gómez, S. (2012). *La festa mare. les festes en una era postcristiana*. Museu Valencià d'Etnologia-Diputació de València: València.
- Ariño, A. (1988). *Festes, rituals i creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- Arroyo Menéndez, M., Cabrera Sánchez, J. (2011). Dinámicas del cambio cultural en España: Explorando tendencias generacionales. *Revista Española De Sociología*, 15, 47-74.
- Associació de Sant Jordi. *Estatuto de la asociación de San Jorge y ordenanza de la fiesta*. Alcoi: Associació de Sant Jordi.
- Ayuntamiento de Zaragoza. (2014). *Las fiestas mayores en seis ciudades de España. origen, actividades y financiación*. Zaragoza: Observatorio de Cultura. Ayuntamiento de Zaragoza.
- Boissevan, J. (ed.). (1992). *Revitalizing european rituals*. Routledge: London.
- Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation. éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes De La Recherche En Sciences Sociales*, 35 (1), 63-72.
- Bullen, M., y Diez Mintegui, C. (2002). Violencia y cambio de culturas androcéntricas. *XI Congrés d'Antropologia FAAEE*, (1), 20.
- Burawoy, M. (2012). The roots of domination: Beyond bourdieu and gramsci. *Sociology*, 46 (2), 187-206. doi:10.1177/0038038511422725
- Coalició Compromís. (2015). *Programa de govern compromís 2015-2019*. València: Coalició Compromís.

- Cohen, S. (2013). Musical memory, heritage and local identity: Remembering the popular music past in a european capital of culture. *International Journal of Cultural Policy*, 19 (5), 576-594. doi:10.1080/10286632.2012.676641
- Connolly, M. G. (2011). The 'Liverpool model(s)': Cultural planning, liverpool and capital of culture 2008. *International Journal of Cultural Policy*, 1-20. doi:10.1080/10286632.2011.638982
- Costa, X. (2002). Festive traditions in modernity: The public sphere of the festival of the 'Falles' in Valencia (Spain). 50 (4), 482-504.
- Costa, X. (2001). Festivity: Traditional and modern forms of sociability. *Social Compass*, 48 (4), 541-548.
- Delgado, M. (2003). *Carrer, festa i revolta. Usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona, 1951-2000*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Dowling, M. (2008). Fiddling for outcomes: Traditional music, social capital, and arts policy in northern ireland. *International Journal of Cultural Policy*, 14 (2), 179-194. doi:10.1080/10286630802106359
- Ekinci, Y., y Hosany, S. (2006). Destination personality: An application of brand personality to tourism destinations. *Journal of Travel Research*, 45 (2), 127-139. doi:10.1177/0047287506291603
- Felipó, R. (2005). *La Patum, el Corpus Christi de Berga*. Tarragona: Edicions El Mèdol.
- Flor, V. (2011). *Noves glòries a Espanya. anticatalanisme i identitat valenciana*. Catarroja-Barcelona: Afers.
- García Canclini, N. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*. México: Grijalbo.
- García Pilan, P. (2010). *Tradición en la modernidad avanzada: La semana santa marinera de Valencia*. Valencia: Museu Valencià d'Etnologia.
- Garsan, C. (2017). Brexit fallero: Fuset se aleja de junta central mientras se hornea el congreso Carlos Garsán. *Valencia Plaza*, 27/06/2017
- Generalitat de Catalunya. (2015). *Resultats electorals eleccions municipals 2015*. Berga. Barcelona: Departament de Governació, Administracions Públiques i Habitatge. Generalitat de Catalunya.
- Giori, P. (2012). *Hacer castells, construir nación. castells, modelo festivo y catalanismo*. Trabajo final de máster en comunicació i estudis culturals. Girona: Universitat de Girona.
- Gisbert Gracia, V. (2011). Feminidades y masculinidades en la fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi. *Prisma Social*, 7, 92-119.
- Gligorijevic, J. (2014). World music festivals and tourism: A case study of Serbia's guca trumpet festival. *International Journal of Cultural Policy*, 20 (2), 139-154. doi:10.1080/10286632.2012.743531
- Gramsci, A. (2011). *¿Qué es la cultura popular?* València: Publicacions de la Universitat de València.
- Gray, C. (2002). Local government and the arts. *Local Government Studies*, 28 (1), 77-90.
- Gray, C. (2010). Analysing cultural policy: Incommensurably plural or ontologically incompatible? *International Journal of Cultural Policy*, 16 (2), 215-230. doi:10.1080/10286630902935160
- Grignon, C., y Passeron, J. (1989). *Le savant et le populaire: Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Gallimard: Seuil.
- Hernández i Martí, G. (1996). In Afers (ed.), *Falles i franquisme a València*. Catarroja-Barcelona.
- Hernández i Martí, G. (2000). Les transformacions de la cultura popular. *Afers*, 37, 751-760.
- Hernández i Martí, G. (1996). *Falles i franquisme a València*. Afers: Catarroja-Barcelona.
- Hernández i Martí, G. (1998). Microidentidades colectivas: El caso de la fiesta en el país valenciano. *VI Congreso Español de Sociología*, A Coruña.
- Hernández i Martí, G. (2016). Cultura festiva, identidad colectiva y política cultural. En J. Rius Ulldemolins, & J. A. Rubio Arostegui (eds.), *Treinta años de políticas culturales en España. participación cultural, gobernanza territorial e industrias culturales* (pp. 231-248). València: Publicacions de la Universitat de València.
- Hernández i Martí, G. Albert, M. Gómez Nicolau, E. et al. Requena, M. (2014). *La cultura como trinchera. la política cultural en el país valenciano (1975-2013)*. València: Universitat de València.
- Hernández i Martí, G. Moncusí, A. et al. Santamarina, B. (2008). Patrimonio etnológico e identidades en España. un estudio comparativo a través de la legislación. *Revista Experimental de Antropología*, 8 (207), 223.

Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los *Moros i Cristians* (Alcoi)...

- Hernández i Martí, G. Santamarina, B. Moncusí, A. et al. Albert, M. (2005). *La memoria construida. patrimonio cultural y modernidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Hernández, G. (2011). *Focs de falla. articles per al combat festiu*. València: Obrapropia.
- Heuzé, L. (2003). La incorporación de las mujeres en las fiestas: Las negras de Petrer (Alacant). En M. Albert-Llorca, & J. González Alcantud (eds.), *Moros y cristianos. representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 103-114). Granada: Diputación de Granada.
- Hobsbawn, E. (1998). Introducció: L'invent de la tradició. En E. Hobsbawn, & T. Ranger (eds.), *L'invent de la tradició* (pp. 5-27). Vic: Eumo.
- Intergrupació de Fallas. (2007). *Estudio del impacto económico de las fallas*. València: Intergrupació de Fallas-Ajuntament de València.
- Jeanpierre, L. (2011). Bourdieu ou gramsci? une fausse alternative pour les études culturelles. En P. Casanova (ed.), *Des littératures combattives. L'internationale des nationalismes littéraires* (pp. 73-95). Paris: Raisons d'agir.
- Junta Central Fallera. (2017). *Presidents d'Agrupacions. llistat de presidents d'agrupacions de junta central fallera*. València: Junta Central Fallera.
- Leoussi, A. S. (2013). Max weber in the thought of edward shils (1910-1995) and ernest gellner (1925-1995): The paradox of two weberian approaches to the understanding of nations and nationalism? *Ethnic and Racial Studies*, 36 (12), 1957-1976. doi:10.1080/01419870.2012.681674
- Martínez Pozo, M. Á. (2015). La mujer en las fiestas de Moros y Cristianos. *Revista de Antropología Experimental*, 15, 79-87.
- Merli, P. (2013). Creating the cultures of the future: Cultural strategy, policy and institutions in gramsci. *International Journal of Cultural Policy*, 19 (4), 399-420. doi:10.1080/10286632.2011.643872
- Morales, A. (2017a). Jordi plana: «Jo no vaig fer un cartell perquè anunciés la patum, sinó per denunciar un fet». *Naciodigital*, 10/06/2017.
- Morales, A. (2017b). La patum escalfa l'ambient al ple de Berga, que s'omple de crítiques i retrets. *Naciodigital*, 02/06/2017.
- Patronat Municipal de La Patum. (2017). *Memòries Patronat municipal de La Patum, 2000-2016*. Berga: Ajuntament de Berga.
- Peris Llorca, J. (2014). Populismo y literatura popular. La función de las fallas de Valencia en la extensión del blaverismo. *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 46, 42-61.
- Putnam, R. D. (ed.). (2002). *El declive del capital social: Un estudio internacional sobre sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Regió7. (2017). «Repartir els salts de plens de Patum a través d'un sorteig és una fórmula justa» Mònica Garcia, regidora de Patum, respon les preguntes de Regió7 sobre l'innovador sorteig. *Regió7*, 14/06/2017.
- Ren, C., y Blichfeldt, B. S. (2011). One clear image? Challenging simplicity in place branding. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 11 (4), 416-434. doi:10.1080/15022250.2011.598753
- Rius-Ulldemolins, J. Flor Moreno, V. (2017). The dark side of cultural policy: Economic and political instrumentalisation, white elephants, and corruption in Valencian cultural institutions. *International Journal of Cultural Policy*, 1-16. doi:10.1080/10286632.2017.1296434
- Rius-Ulldemolins, J., y Rubio, A. (2013). The governance of national cultural organisations: Comparative study of performance contracts with the main cultural organisations in England, France and Catalonia. *International Journal of Cultural Policy*, 19 (2), 249-269.
- Rius-Ulldemolins, J., y Zarlenga, M. (2014). Industrias, distritos, instituciones y escenas. tipología de clústeres culturales en Barcelona. *Revista Española de Sociología*, 21, 47-68.
- Roggeband, C. (2012). Shifting policy responses to domestic violence in the Netherlands and Spain (1980-2009). *Violence Against Women*, 18 (7), 784-806. doi:10.1177/1077801212455359
- Santamarina, B. (2008). Moros y cristianos. de la batalla festiva a la discursiva. *Gazeta de Antropologia*, 24 (1), 1-10.
- Shils, E. (2006). *Tradition*. University of Chicago Press: Chicago.
- Sola, J., y Rendueles, C. (2017). Podemos, the upheaval of Spanish politics and the challenge

- of populism. *Journal of Contemporary European Studies*, 1-18. doi:10.1080/14782804.2017.1304899
- Sztompka, P. (1993). *The sociology of social change*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Thiesse, A. (1999). *La création des identités nationales. Europe, 18.^o-20.^o siècle*. Editions du Seuil: Paris.
- UNESCO. (2008). *Intangible heritage. Patum of Berga*. Paris: UNESCO.
- UNESCO. (2016). *Decision of the intergovernmental committee: 11.COM 10.B.30*. Paris: UNESCO.
- Velasco, H., Cruces, F. et al. Díaz de Rada, A. (1996). Fiestas de todos, fiestas para todos. *Revista de Antropología*, 11 (123), 144.
- y procesos de conflicto. Es autora de varios trabajos sobre el movimiento feminista y las festividades tradicionales.

Joaquim Rius-Ulldemolins, doctor en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona y la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Actualmente, es profesor ayudante doctor en el Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia. Es autor de varios libros y artículos sobre la sociología de la cultura y la política cultural en revistas nacionales e internacionales como *International Journal of Cultural Policy*, *Urban Studies*, *European Urban and Regional Studies*, *REIS*, *RIS*, entre otras.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Verónica Gisbert Gracia candidata al doctorado y profesora asociada del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia. Licenciada en Criminología y Máster Erasmus GEMMA Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género. Sus investigaciones se enfocan a la temática de género y política, derechos humanos

Gil-Manuel Hernández, historiador y sociólogo, doctor en Geografía e Historia. Actualmente es profesor titular del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia. Es autor de varios libros, artículos e investigaciones sobre las manifestaciones festivas y rituales la cultura popular, el patrimonio cultural las fiestas y los procesos de globalización. También se ha ocupado del estudio de políticas culturales e identidades colectivas.

PUBLICACIÓ III

Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins, J. (2019). Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations. *Social Identities. Journal for the study of Race, Nation and Culture*, DOI: 10.1080/13504630.2019.1610376

SJR Scimago Journal & Country Rank

Subject Area and Category: Sociologia i Ciències Polítiques

SJR 2017: 0.39

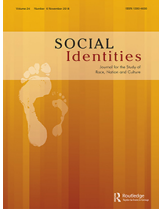
Quartil: Q2

Clarivate Analytics/Emerging Sources Citation Index (ESCI)

Google Scholar

H5-Index 27

C.I.R.C EC3 metrics: classificació en CCSS: B



Social Identities

Journal for the Study of Race, Nation and Culture



ISSN: 1350-4630 (Print) 1363-0296 (Online) Journal homepage: <https://www.tandfonline.com/loi/csid20>

Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations

Verònica Gisbert & Joaquim Rius-Ulldemolins

To cite this article: Verònica Gisbert & Joaquim Rius-Ulldemolins (2019): Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations, *Social Identities*, DOI: [10.1080/13504630.2019.1610376](https://doi.org/10.1080/13504630.2019.1610376)

To link to this article: <https://doi.org/10.1080/13504630.2019.1610376>



Published online: 26 Apr 2019.



Submit your article to this journal [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)

Full Terms & Conditions of access and use can be found at
<https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?journalCode=csid20>



Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations

Verònica Gisbert and Joaquim Rius-Ulldemolins 

Sociology and social Anthropology, University of Valencia, València, Spain

ABSTRACT

Inequality and gender violence in the cultural sphere have become the focus of media attention in recent years. Moreover, the centrality of traditional festivities as areas which produce and reproduce male power and sexism have objectified women's bodies. In Spain, cases such as the *Sanfermines* festival in Pamplona–Iruña or the *Alardes* in Irún–Hondarribia, are clear examples of the extent of the inequality and gender violence often expressed, especially in terms of the roles assigned to women within traditional festive spaces. Here, we analyse the way symbolic violence is exercised against women when they decide to participate in such celebrations in non-traditional female roles. We also explore the *Alardes* and *Sanfermines* as examples of feminist resistance that have revealed and partly reverted the masculine social domination and symbolic violence directed towards female bodies during traditional festivities in Spain.

ARTICLE HISTORY

Received 16 March 2019
Accepted 17 April 2019

KEYWORDS

Festival spaces; tradition; gender violence; symbolic violence; feminist resistance; Spain

Introduction

Over the last decade, the phenomenon of gender violence has generated both increasing media and academic interest. Moreover, this attention has focussed on areas that had not previously been the object of attention, such as cultural spheres and artistic professions, and inequality and sexual aggression in these areas has become a topic of growing awareness (López Fernández Cao, 2013). However, even though the central mechanisms of cultural domains reproduce gender inequality, their discussion remains a relatively minor area of study in sociological and feminist fields. In contrast, until recently, studies with a gender perspective were directed towards 'central' fields such as those of labour, economic, or political representation, leaving aside other spaces such as those dedicated to cultural practices and artistic professions. Likewise, as Temma Kaplan showed in his inimitable *Red City, Blue Period. Social Movements in Picasso's Barcelona* (Kaplan, 1992), the great social struggles in Barcelona between 1881 and 1939 – including those of women – were reflected in the festivities of the city. This turned public and popular festivities into a backdrop in which political and social forces (both the predominant ones and those lesser-known through history) staged their opposing interests (ibid).

Until recently, festive contexts in Spain were not considered valid social spaces for women and men to demand equality: even though these spaces are central to sexist

CONTACT Joaquim Rius-Ulldemolins  joaquim.rius@uv.es

© 2019 Informa UK Limited, trading as Taylor & Francis Group

domination, their roles were considered pure entertainment, anecdotal, and lacking any projection. In contrast, political or labour areas were considered the priority for such calls for equality (Picard, 2016). Nevertheless, the importance of the symbolic and emotional dimension of social-movement struggles is now increasingly being shown (Scribano, 2017). Thus, celebrations can be a social and cultural manifestation of symbolic content which reflect the social reality of their environment and their destiny has important implications at every social level, meaning that intervening in them is important when trying to build fairer and more egalitarian societies (Ariño Villarroya, 1992). Within this interpretive framework, women's bodies have become the centre of a symbolic and political battle in which violence is exerted by hegemonic interpretations of festive culture (Hernández i Martí, 2006; Lewis, 1996; Longhurst & Johnston, 2014). Indeed, some voices in the feminist movement are increasingly promoting the idea of creating their own festive spaces or of transforming women's roles within existing festive spaces so as to produce 'feminist cities' or 'fearless urban spaces' (Lelea & Voiculescu, 2017).

This concern connects with growing public awareness of the extent and severity of the different types of gender violence exercised within celebratory environments, whether within the festive calendar (for example, at new year or the summer solstice Saint John's Eve celebrations), cultural celebrations, or in the context of traditional festive culture. Nonetheless, this growing public attention has not been accompanied by sufficient interest in the causes and dynamics of this phenomenon and represents a problem rooted in the social foundations of cultural and festive institutions. In this article we start from the hypothesis that three types of violence against women exist in festive spaces within the framework of traditional culture, namely (a) violence against women manifested as sexual aggression and ranging from touching and/or verbal harassment to rape; (b) symbolic violence that converts women into the focus of attention, objectification, and public shame; and (c) institutionalised and structural gender violence inscribed into the rules and organisational fabric of traditional festivities.

Moreover, this violence disciplines and represses women in festive spaces, confining them to passive roles and preventing their active participation in the spaces of power and decision-making linked to these festivals. We posit that all three types of violence can be found in different intensities and combinations in traditional festivities, although in an effort to counteract this situation, feminist movements (and sometimes also Spanish local governments) have initiated campaigns to develop awareness, eradicate harassment and gender violence, and reform the institutionalism of festive culture, for example in Pamplona (Ayuntamiento de Pamplona, 2017), Valencia (Domínguez, 2018), and Zaragoza (ElDiarioAragón, 2018), among others.

Thereby, protests and collective action in festive spaces are not a secondary domain of feminist social movements, but rather, constitute one of its most active and significant areas. Hence, we describe how women's participation in culture in general, and in festive culture in particular, is becoming a growing focus of public attention, especially in Spain. We give examples of the significant strides made in the representation and roles played by women in these spheres, and in the instrumentalisation of how women choose to show and use their bodies (Lewis, 1996; Spooner, 1996). In addition, the character of the institutional violence exercised against women in these festivities is highlighted from feminist perspectives (Bullen & Diez Mintegui, 2002).

Here we analyse the interlacing of the three types of violence used against women as a product of patriarchal domination at the festival of San Fermín – the *Sanfermines* (in Pamplona–Iruña, Navarra) – and the ‘military reviews’ or *Alardes* in Irun and Hondarribia (Basque Country). This sexual violence and aggression was dramatically expressed in the form of the 2008 murder of Nagore Laffage and in the notorious 2016 *La Manada*¹ gang rape which both took place during the San Fermín festivities. These aggressions generated a huge amount of media interest and a wave of indignation and feminist protests followed – especially in 2018 after courts judged the assault to be ‘abuse’ rather than rape and reduced the perpetrator’s prison terms. These cases have drawn public attention to the sexual violence carried out at such festivities and this renewed interest is sometimes referred to as the ‘Sanfermines effect’. However, in this article we focus on explaining the deeper causes of this deeply-embedded and patriarchal symbolic violence (Bourdieu & Passeron, 1970), and try to put it into the context of a global framework of the symbolic and institutional violence of traditional festivities. In this sense, celebrations such as the *Alardes* convert women’s bodies into an object element of the festivity and, as part of their tradition, limit female participation to gendered and submissive roles. Moreover, one of the effects of this symbolic violence is to deny its aggressive nature by disguising it as ‘a joke’ or claiming it is part of ‘the natural social order’ and thus, normalising these discriminative social rules (Bourdieu & Boltanski, 1976; Bourdieu, 1998).²

Traditional festive culture and gender

Since the 1980s, local festive cultures have become a central element in the promotion of cities and their tourism industry (Ekinci & Hosany, 2006). Thus, in this context, traditional festivals and celebrations are becoming increasingly important, especially in southern Europe (Boissevan, 1992; Delanty, Giorgi, & Sassatelli, 2011). Some claim that this new appreciation of traditions preserves festive sociability and generates social cohesion (Ariño Villarroya, 1992; Costa, 2001), although such festivals have recently become a very significant cultural phenomenon associated with the assertion of territorial identities and a movement towards revitalising traditions (Gligorijevic, 2014; Newbold, Maughan, Jordan, & Bianchini, 2015). In many territories, local identities are reaffirmed at traditional celebrations, even though their collective narratives are often in crisis as a result of social change and because they are attracting increasing numbers of tourists (Ariño Villarroya & Gómez, 2012; Finkel, 2010). Moreover, some traditional cultural celebrations such as those of the carnival season include rites that challenge authority or which invert the ‘normal order’ (Antebi & Pujol, 2008; Bakhtin, 1968; Cohen, 1982). Therefore, the established authority is altered in these spaces: they can be described as ‘realms of pure possibility’ in which alternative models of society can operate (Turner, 1988). For instance, people may decorate, disguise, or endanger their bodies by excessive alcohol consumption, manipulating fireworks, or running with bulls (as in the *Sanfermines*, *Alardes*, or other traditional Spanish festivals), making their bodies recreational battle fields which connect pre-modern tradition with post-modern consumerism (Langman, 2003a, 2003b). Nonetheless, these ritualised customs are implemented according to rules that are firmly established by tradition and habit, including patriarchal domination (Gilmore, 1998; Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins, & Hernández i Martí, 2018; Hernández i Martí, 2006).

Furthermore, festivals also have a 'darker side' which reveal the tensions and correlations between social forces; between dominant values and collective challenges and structure and community, and in which power tries to legitimise itself in order to preserve and reinforce the existing order (Delgado, 2003; Ravenscroft & Matteucci, 2003). In addition, there is a pattern of 'aggressive games' in traditional festivities which allow festival participants to express patriarchal culture and throw objects and insults and use satirical or obscene chants (Ariño Villarroya, 1988; Mintz, 1997); these often give a *carte blanche* for catcalling, sexist songs, sexual harassment, or physical violence towards women and their bodies (Gilmore, 1995; Mintz, 1997), as demonstrated by the increased number of sexual harassment complaints registered at traditional festivities in 2018 (Zuloaga et al., 2018).³ Thus, the rhetoric that labels festival seasons as exceptional circumstances in which conventions are abandoned and 'life freely enjoyed' legitimises patriarchal behaviour towards female bodies (Green, 2007; Miller, 1991).

Moreover, many traditional festivals have now become international attractions associated with sex and the consumption of drugs and alcohol, as for example in the case of the *Tomatina* in Buñol, Valencia (García Pilan, 2017). In these cases, the exhibition of bodies and the potential for physical contact is one of the attractions of these types of traditional or neotraditional festivities, which could be described as carnivalesque (Ariño Villarroya & Gómez, 2012). This image has been amplified by representations disseminated by the media and social networks that attract international visitors, especially young people (George & Richards, 2011). Consequently, the level of awareness and permissiveness at these festivals varies, and on many occasions, sexual violence may be minimised. Thus, a touch or a degrading comment in such festive atmospheres may go relatively unnoticed, even though this generates an uncomfortable and hostile atmosphere for the women participating in the festivity.

In addition, the tourist industry often instrumentalises female bodies (Lewis, 1996; Spooner, 1996), and this form of promotion also extends to carnival festivities, as for example, in Trinidad Tobago's international advertising programme sponsored by governmental tourism agencies (Green, 2007, p. 219). This is sometimes interpreted as an active collective expression of freedom by women participating in carnival blocks who, through their bodies, costumes and dances have a central role in the festival (Lewis, 1996). Furthermore, the carnival parades can be an occasion for women and the LGBTB movement to challenge and resist hegemonic sexual roles, body images, and gender identities (Kates, 2003; Spooner, 1996). In some cases, such as the *chupinazos* festival kick-off in the Plaza de Pamplona or the Bourbon Street Parade of Mardi Gras in New Orleans rituals of body exhibition are developed and in which some women are incited to participate. These dynamics can be interpreted as degradations of the aggressive and transgressive play that takes place within the cultural festival (Ariño Villarroya, 1988), which have been increasingly criticised by feminist organisations as part of rape culture. (Cobo, 2017). At the same time, women's empowerment discourse in the cultural festival field could be overvaluing the capacity to redefine gender roles (Spooner, 1996). As such they could become a form of Purplewashing cultural festivals and their contribution to the reproduction of control of women's bodies. This control stimulates the body exhibition in parts of the festival ritual, however at the same time it limits women's participation in other events or roles which are considered masculine such as participation in bull runs or the use of fireworks which are reserved for men. (Ravenscroft & Matteucci, 2003).

Moreover, in other cases women are given an active role in the development of festivals as 'Queens'. Without a doubt, some authors have metaphorically characterised this centrality as festival 'ghost Queens'. Because, despite their frequent central roles in such festivities – for instance, with their honorific presidencies of the main rituals or traditional parades – these functions are strongly controlled by general institutional norms and behavioural models established by structures which are dominated by men (Hernández i Martí, 2006). For example, *comparsas* (carnival street bands), *casales* (community groups), and social clubs all have expectations for women's roles in festivals – and these functions are usually passive and decorative (Hernández i Martí, 2006). Thus, we can use the term 'symbolic violence' (Bourdieu & Passeron, 1970) in the sense that social and cognitive categories are unconsciously acquired by the participants in these social structures (Bourdieu & Boltanski, 1976); these classifications are subsequently implemented by its participants, thus explaining the reproduction of such social and gender roles (Bourdieu, 1998).⁴

Festive culture is a space in which power is expressed and social inequality is reproduced, and although figuratively related, traditional celebrations also legitimise social disparity and symbolic violence (Picard, 2016). Therefore, tensions between dominant and counter-hegemonic values are also expressed in these spaces (Kates & Belk, 2001). This has encouraged their development as forums for struggle and social change, thus confronting the cultural institutions controlled by the (normally male) social elite and rebuffing the sexist ideologies and gender inequality produced and transmitted through festivals (Gisbert Gracia et al., 2018). In this context, permissive interstitial spaces regarding bodies and emotions have emerged – ideas that can go unnoticed when they become naturalised – and such ideas and practices may become apparent during social and structural breaks (Scribano, 2009). In this sense, the 'magical edges' (Bourdieu, 1991) may be broken to reveal the taboos of 'sacred' traditional cultural practices, gaps in the formal discourse of equality, and discriminatory dynamics of this central area of social life – especially within the Spanish state.

Festive culture and gender in the Spanish state

Festive detraditionalisation has increased with the advancement of secularisation, especially since the 1960s, and this has lent weight to large urban festivals. In turn, these have become vehicles for territorial identity and for promoting national and international tourism in Spain (Ariño Villarroya, 1992; Ariño Villarroya & Gómez, 2012). The Franco regime had tried to use tourism to legitimise its dictatorial regime, which generated a conservative and traditionalist hegemony within many festivals – a domination which, fundamentally, still remains (Hernández i Martí, 1996). With the arrival of democracy and the Autonomic State⁵ in Spain, a resurgence of festivals began in the 1980s (Hernández i Martí, Moncusí, & Santamarina, 2008). This meant that decadent festivals started to be re-traditionalised (as part of a form of progressive tourism and patrimonial revitalisation) and new festive rituals associated with the celebration of reconstituted collective identities emerged (García Pilan, 2010).

Moreover, intangible festive heritage are an attractive selling point for Spain, especially in terms of the perception of its culture and lifestyle in other countries (Maderuelo, 2012). Even so, as stated by Edward Saïd (1994), Spain still generates 'backward, exotic, or orientalist images of itself abroad' (Benet, 2015) and this may help to explain visitors'

transgressive attitudes to Spanish festive environments (Gómez-Puertas, Ventura, & Roca-Cuberes, 2015). In many cases, projection of this image has reinforced the masculine and violent components of certain festivals, including those involving bullfights or the mistreatment of animals. This has been called the 'Hemingway effect' and describes the way that such bravado forms part of the image of masculinity and 'Spanishness' (Douglass, 2000).

In this article we describe how festive culture has facilitated the persistence of a certain machismo which is still present today in popular culture song lyrics, iconic representations, and gender-role assignment (Mintz, 1997). Thus, festivals have become a battlefield between sectors that advocate for inclusive modernisation and which fight gender inequality and chauvinism and those that use it as a tool to preserve social hegemony and an organisation that reproduces gender discrimination and inequality in terms of social access to festivals (Bullen & Diez Mintegui, 2002; Gisbert Gracia et al., 2018). In Spain, feminist movements and the new city councils that emerged in the 2015 elections have fostered some change. Nonetheless, these adjustments face stiff conservative and patriarchal resistance from the institutionalised structure of traditional festive culture itself, and form its allies in political and judicial spheres (Gisbert Gracia et al., 2018).

Methodology

The San Fermín and *Alardes* festivals (in Pamplona–Iruña, Navarra, and Irun–Hondarribia, Basque Country, respectively) were chosen as case studies for two main reasons: (1) both have been the object of a social debate about the inequalities and symbolic use of women's bodies in traditional festivities; (2) a strong feminist movement has developed in these cities to change the status of female participation in traditional celebrations and to stop sexual aggression against women. Furthermore, these cases allowed us to study the relationship between violence and symbolic and institutionalised aggression because of their long history and crucial importance both in local and gender identity.⁶

We took a qualitative methodological approach to better understand our current knowledge of gender inequality and general culture at these festivals, starting by searching the academic literature in the fields of women's studies, cultural studies, and sociology. However, we found relatively few results: the only area that had been somewhat studied was that of carnivals (Cohen, 1982; Green, 2007; Lewis, 1996; Mintz, 1997; Spooner, 1996). We contacted the local governmental department responsible for equality (*Area de Igualdad del Ayuntamiento*) in Pamplona–Iruña ((2017), the provincial council (*Diputación foral*) of Gipuzkoa (2009), and collected information from local feminist collective manifestos and pamphlets from *Bilgune Feminista Iruña* (2018), *Emakume Internazionalistak* (2017), *Farrukas* (2018), *Alarde Público* (2018), and *Bidasoaldeko Emakumeak* (2000). These reports were critically analysed as sources and as partisan dialogue defining the conflict, roles, legitimacy, and gender participation and discrimination. Moreover, we examined the national and local news from the 1990s to the present day regarding these two celebrations and feminist demands related to them.

To understand the status and discrimination of women involved in these traditional festivals, we constructed each case based on several dimensions, considering (1) the origin of the festival and its institutionalisation of the role of gender in local festive culture, especially the participation of women in its organisation or performances; (2) the

genesis of gender inequality and its discourses, attitudes, and practices toward female bodies, including sexual violence against women; (3) the origin of the main feminist-movement demands; and (4) how these have changed in relation to trends in other traditional festivals and any efforts made to prevent and eradicate inequality and violence against women in these settings.

Case studies: traditional festive culture, inequality, gender violence, and feminist struggles

The festival of San Fermín, the Sanfermines, in Pamplona–Iruña, Navarra

Origin of the festival, traditional gender roles, and discrimination against women

For decades the *Sanfermines* have undoubtedly been the best-known traditional festival in Spain and are also of international interest to tourists. However, the San Fermín festivities are an epicentre for struggles against harassment and gender violence. The celebrations start when the *Chupinazo* pyrotechnic rocket is set off on the 6 of July and come to an end on the 14 of July with the *Pobre de mí* closing ceremony; there are nine days of nonstop revelry in which the city becomes an interactive stage for its citizens and visitors (Ayuntamiento de Pamplona, 2018). Excess is part of the festive experience and for decades the external image of the *Sanfermines* has been that of a street party where ‘anything goes’ (Ravenscroft & Matteucci, 2003). Indeed, since the publication of Ernest Hemingway’s novel *The Sun Also Rises* (Iribarren, 1984), this image has been projected internationally in the news, tourist guides, and images on social networks.

The interpretation of the festival as an ‘exception to the norms’ may originate in the risk and violence of the *encierros* – ‘the running of the bulls’. In addition, starting from the Francoist era, a very marked gender role was constructed in which masculinity was defined by bravery and aggressiveness towards the bull and towards women (Puertolas, 1999). The traditional chants of the *peñas* (*Sanfermines* social groups) make constant references to women and their favourable disposition to sexual relations during the festivities. As in other traditional celebrations, this led to the development of the ‘aggressive games’ that allow the expression of patriarchal culture in these contexts (Gilmore, 1995). These songs assign men an active and positive role in promiscuity (even suggesting that they could ‘abscond’ during the festival without having to provide any explanation). In contrast, women take a passive and submissive role in the *peñas* songs and willingly accept their partners’ bad behaviour yet are judged in a poor light if they behave similarly (Aliaj, 2013).

These cultural trends represent symbolic violence against women’s bodies, converting them into objects used as battle fields and for entertainment, and enabling the victim-blaming discourse commonly used in rape culture (Sills et al., 2016; Zabala, 2017). Thereby, one definition of the *Sanfermines* festival and the gender roles connected to it is the still-commonplace but increasingly contested practice of making women drink wine and staining their white shirts during the *chupinazo* ceremony. This constitutes an institutionalised form of sexual harassment which has been tolerated, and sometimes even promoted or almost banalised by the media, by representing it as transgressive but unproblematic or as a ‘natural’ part of festivities.

Cultural festivity and women's bodies: symbolic and institutional violence and aggression

In this context, the festive territory has been extended to the female body and 'low intensity' sexual harassment is normalised both by female and male participants of these celebrations. Therefore, women's bodies as well as a hegemonic view of gender roles have become part of the celebrations, making female bodies part of the entertainment and hedonistic experiences which characterise these festivities (Langman, 2003b). These kinds of images, along with news of rapes being committed during such festivals, have caused feelings of shame and indignation to surface in society as a whole, especially among residents in Pamplona. Thus, the Navarrese feminist movement, *las madrinas* ('the godmothers'), noted for its 1978 push-back against the passive role attributed to women (Puertolas, 1999), is now ramping up its awareness and condemnation campaigns against such violence Figure 1.

Social change, and symbolic, institutional, and sexual violence: the feminism movement in the local context of traditional festivities

Since the political left came to power in 2014, the City Council of Pamplona and local feminist groups have launched more campaigns to raise awareness of sexual harassment during festivities and to help prevent it. This has promoted discourse and debate about the *carte blanche* for a range of antisocial behaviours and tolerance towards gender violence during traditional celebrations, summed up thus: 'A festive context does not mean



Figure 1. Flyer from the 'Pamplona free from sexual harassment' campaign (2017). Source: Pamplona City Council, 2017. Reproduced with the permission of the Pamplona City Council.

the occurrence of sexist harassment, nor that under this banner sexual assault is 'inevitable'. No celebration should tolerate the suspension of rights and responsibilities within its context' (Ayuntamiento de Pamplona, 2017, p. 3). However, not everything regarding gender equality at the *Sanfermines* has progressed: some qualitative studies have shown that the dominant discourse still questions women's ability to participate in the running of the bulls and therefore also their active role in the festival (Gómez-Puertas et al., 2015). Additionally, feminist groups have also criticised the passiveness of the police and judges regarding chauvinistic behaviour: for example, the association *Lilith Feminista* complained about the public sale of T-shirts and badges in the streets of Pamplona with sexist drawings and phrases like 'we all fuck or the whore goes in the river', 'suck and shut up', and 'your ass will be mine' (Kohan, 2017). In response to this, in 2017 the Navarrese delegation of the Commission for the Investigation of the Mistreatment of Women filed a complaint of hate crime against women for the use of these slogans, although it was rejected by the Navarre Prosecutor's Office which stated that these slogans 'do not advocate violence' (Cobo, 2017).

Finally, the event that generated the most scandal and controversy was the *La Manada* gang rape and robbery of a woman at the *Sanfermines* by a group of men describing themselves as a 'wolf pack'. For the feminist movement, this represents the idea that these festivities are a hunting territory and that the female body is a trophy. This entire episode generated enormous controversy in the Basque Country and in Spain because some media and the judge presented the victim as a collaborator who, essentially, consented to the aggression (Ramírez, 2017). Meanwhile, feminist groups in Pamplona continue to criticise the symbolic violence that makes this type of domination and violence invisible (Bilgune Feminista, 2018; Zabala, 2017). Moreover, the men detained for these crimes were convicted for sexual abuse but not for rape because the judge deemed that no intimidation or violence was used (Ortega, 2018). Other research indicates that the Spanish police and justice system tends to be biased against victims (O'Neal, 2017). Indeed, this phenomenon could be interpreted as symbolic domination which silences and hides the violence used against women (Bourdieu & Boltanski, 1976). This victim-blaming is considered a sign of patriarchal justice (Serra, 2018) and in 2018, provoked a wave of feminist mobilisations across Spain under the slogan 'Sister, I believe you' (Fariñas, 2018). Thus, the feminist movement aims to destabilise the dominant ideology that women are objects of festivity by night, their presumed 'guilt' and untrustworthiness, and the symbolic violence which undervalues and discredits female victims' statements, even in the face of abundant proof of aggression (Zabala, 2017).

In *La Manada* case, the feminist movement mobilised to help prevent further rapes and to condemn the victim-blaming campaign encouraged in the perpetrators' social circles and disseminated by the media (Elia, 2017). Similarly, these groups have rebuked accusations made about the victim's actions and behaviour after the crime – including her choice of clothes – which the judge accepted as evidence at the trial. This case serves to highlight the Spanish judiciary's tolerance of the patriarchal concept of women's roles and female bodies in festive spaces, and their presumptive guilt in the crimes committed against them. These are overbearing and ultraconservative cultural politics and laws inherited from the Francoist ideology of national-Catholicism which remains embedded in Spanish judicial structures (Puertolas, 1999). In an effort to fight back, some Navarrese feminist social movements have taken a stance of self-defence (Farrukas, 2018) by organising

urban torch-lit demonstrations with attendees dressed in black and bearing the slogan ‘fear will change sides’, although these events were controversial because they appeal for violence against festive-culture sexual harassment, even if these appeals are not acted upon (Medeak, 2016).

The Alardes in Irun and Hondarribia (Basque Country)

Genesis of the festival, traditional gender roles, and discrimination against women

The *Alarde* in Irun has elements that commemorate the armed conflicts of regional militias and the battle to liberate San Marcial, fought in 1522. The *Alarde* in Hondarribia also has elements that memorialise the foral militias and the battle for liberation, waged in 1638, to put an end to the city’s siege. In the re-enactment of the battle, men dressed in uniform parade with replica weapons, and therefore it is a paramilitary parade carried out by local civil society. This festival is similar to the *Moros y Cristianos* festivities (González Hernández, 1996) and is, traditionally, reserved for groups of men and explicitly excludes women from its main roles, confining them to secondary roles and as male companions (Alvarez Dorronsoro, 1998).

Both these memorial review parades have created a figure – the *Cantineras* (the ‘water-carrier women’) – which extolls the ideals of Western hegemonic beauty, thus turning women into mere ornamental objects for the festivities. Therefore, these roles at festivities are ones of ‘ghost queens’ (Hernández i Martí, 2006); in other words, as protagonists, but in a register defined by the hegemonic and passive vision of women:

each year, the role of the *cantinera* is fulfilled by a different young woman who represents her neighbourhood. Becoming the *cantinera* is considered a great honour to both the young woman and her family (...) it is said that the *cantinera* is the most beautiful thing of all the *Alarde* and in fact people are very affectionate about, or very critical of, the *cantineras*; not only of how they represent their role, but especially regarding their physique. (Bullen, 2006, p. 44)

Cultural festivities and the female body: symbolic and institutional violence and aggression

The decorative role of women in these celebrations – which conforms to traditional gender stereotypes – began to enter crisis, and in 1996, a group of women from Irun and Hondarribia announced that they would participate in the *Alardes* of their respective towns as members of *comparsas* and in the military review parades. Until then, the *Alardes* had comprised several thousands of men, who represented the different neighbourhoods of the towns, and each district chose a woman as its *cantinera*. This change in the symbolic separation of the sexes caused socio-festive conflicts that even today, 20 years on, still divides the festival’s participants and spectators. On the one hand, the vast majority of citizens defend the tradition and interpret it as immanent and immutable. On the other, some advocate changes to these ritual structures in order to encourage the full participation of women in the rites as equals (Bullen, 1997) [Figure 2](#).

Positioning for equality has been championed by feminist collectives in both towns by *Bidasoaldeko Emakumeak* (the ‘Women of Bidasoa’), mainly in the public and civil spheres, with campaigns to raise the awareness and visibility of women’s real roles within the



Figure 2. ‘Make a “show” of tolerance’ poster (2017). Source: Alarde Público (Alarde Público, 2018).

Alardes celebration rituals (Tranche, 2006). However, with the ‘need to seek endorsement for [their] claim in order to obtain sufficient social recognition’, Basque women resorted to judicial means (Bidasoaldeko Emakumeak, 2000). In 1996, 50 women, alongside an equal number of men, made their intentions visible by publicly performing in the Hondarribia and Irun *Alardes* celebratory rituals, with the objective of also participating in the parades. In both towns, the women had to be protected and escorted away by the police because of the physical and verbal aggression directed toward them by traditionalist citizens condemning their initiative (Bullen, 1997; Luesma, 2016). Moreover, the relationship of political and public institutions to the conflict is especially paradoxical in the Basque context, because the ‘egalitarian *Alardes*’ are personally supported by the director of *Emakunde* (the Basque institute for women), *Ararteko* (the ombudsman of the Basque Country), and representatives of the Gipuzkoa⁷ local authority. Whereas, the mayors of the respective local municipal councils – who witness and receive the traditional *Alardes* from the balcony of the town hall – still refuse to accept that these parades can comprise both women and men (Moreno, 2006).

Social change and symbolic, institutional, and sexual violence: the feminism movement in the local context of traditional festivities

After two decades of calling out the discriminatory treatment present in their communities’ festivities, women are inching towards equality, even if the obstacles they encounter are sometimes difficult to overcome. An important hurdle were the judgments issued by the Spanish Supreme Court which ruled that the traditional *Alardes* are not discriminatory on the basis of sex because they are private activities, meaning that the right to assembly and demonstration prevails. However, the ruling also recognised that celebration of the traditional *Alardes* does not prevent ‘other acts with similar characteristics and which include both men and women, or even, only women’ from being convened (Alvarez Dorronsoro, 1998). Therefore, the City Councils must ensure that anyone who wants to

participate in the parades can freely do so without interference from other participants whose opinions on the matter may differ.

Although the violence and tension towards the those who parade in the mixed *Alardes* has decreased over the years, it is still present. For instance, in September 2015 in Hondarribia, the *Jaizkibel* company paraded through streets lined with onlookers demonstrating their rejection and opposition to them. These protesters held up opened umbrellas or black plastic and carried banners bearing the slogan *Betiko Alardea* ('*Alardes* of always'), and even though the company was able to pass through, Basque anti-riot police escorts were still necessary (Diputación foral de Guipúzkoa, 2009). These female parade participants were also stigmatised by name calling – including slurs such as *marimacho* ('lesbian butch') or *bollera* ('dyke'); they were told they were 'not women' and were accused of dishonouring Hondarribia by questioning the old traditions and drawing media attention to the conflict (Luesma, 2016). Thus, violence was exerted by transforming the categories of language, exclusion of these 'dangerous' women from local groups, and labelling them as blasphemous and impure cultural symbolic heresiarchs (Bourdieu, 1998). Therefore, even though many people understand that the *Alardes* should be public festivals subject to the considerations of gender equality (Gobierno vasco, 2015), there is also a considerable minority who favour orthodox enactments of the festival that exclude women. This reflects the efficacy of this symbolic domination and its hegemonic definition of women's status and their exclusion from dominant roles in the public sphere (Bourdieu, 1998).

Conclusions

Gender inequality and sexual violence within culture, especially in festive culture, became the object of attention a few years ago when feminist movements took an interest in it. Awareness that cultural and festive environments are power platforms that play important roles in defining gender identity and inequality is steadily increasing. Nonetheless, quantitative research has shown that the use of violence – whether diffuse harassment, other forms of aggression, or even rape – against women in the context of festivities in Spain is widespread (Zuloaga et al., 2018). Moreover, until now, institutions have often imposed their own uses for the female body during these festivals. Despite the fact that at times the cultural festival has been interpreted as an occasion for active redefinition of gender roles by women or symbolic protagonism as 'ghost queens', the cases analysed demonstrate the limits to this interpretation in traditional cultural festivals. In the cases of the *Sanfermines* and the *Alardes* these have encouraged patriarchal conceptions of female gender roles such as passivity, companionship, and beauty, making women's bodies spaces open for conquest within the framework of the 'violent games' of such celebrations. The feminist movement's response has been plural and, in some cases, it has challenged the secondary role established by traditionalist forces. Women have gained the right to participate, but in so have attracted the physical and symbolic anger of traditionalist sectors who deny their femininity or, as in the *Alardes*, expel them from the local community. In the case of the *Sanfermines*, the feminist movement has organised to promote awareness and make the symbolic violence experienced as private shame a public problem, sometimes even responding physically to attempted aggression.

Overall, the comparative case studies used in this work reveal some of the main ways that gender inequality is reproduced as different forms of violence inscribed in the cultural fabric of these festivals. Furthermore, this can be interpreted as symbolic violence which further encourages the acceptance of women's secondary roles in festivities, stigmatises them as 'bad women', and blames them if they fall victim to gender violence (O'Neal, 2017). There are differences in the types of problems experienced at the *Sanfermines* and *Alardes*, and in and how the feminist struggle plays out there: in Pamplona it focusses on gender violence and in Irun and Hondarribia it centres on participation in the *comparsas*. However, both examples serve to reveal the growing social centrality of the feminist struggle for the right to equal participation, respect for the female body, and ultimately, recognition of legitimate alternative gender roles in social and urban spaces. In the case of the *Alardes*, feminist movements have had to resist symbolic violence labelling them as 'bad citizens', excluding them from the local identity, and accusing them of 'brutalising' the traditions and reputation of their home cities (Luesma, 2016; Zabala, 2017).

Interestingly, the 'Sanfermines effect' has meant that these local feminist struggles are recognised further afield where they are models for other festivities and have generated new feminist campaigns – for example, at the Carnival of Cádiz and the *Tomatina* in Buñol. Finally, the stories of these struggles can be used as guides describing the symbolic violence that makes women invisible in local traditional culture, and especially, the victim-blaming resulting from the gendered definitions of female bodies which are embedded in local festive culture. However, even though these social movements have generated a notable media impact and a broad social response, we remain unoptimistic about forthcoming social change. This is because the alliance of traditionalist sectors and judicial structures – the heirs of Francoist patriarchal cultural patterns – will likely strongly resist any such transformation. Political and judicial-level action systematically supports traditionalist groups and their opposition to women's participation in traditional festivities, repeatedly casting doubt onto women's accounts in cases of sexual aggression in festive environments.

Notes

1. The name *La Manada* translates from Spanish as 'the wolf pack' and was the name the group of five men who perpetrated the rape used to refer to themselves.
2. As Bourdieu and Boltanski recognise, a key characteristic of symbolic violence is its invisibility and the unconscious effect it has on dominant ideology; this is because it shapes cultural ways of thinking within unequal and dominant social structures (Bourdieu & Boltanski, 1976).
3. This study about sexual harassment in traditional celebrations includes 267 cases: 74 in the *Sanfermines* (Pamplona), 64 in the *Fallas* (Valencia), 73 in the *Feria de Agosto* (Málaga), 4 in the *Tomatina* (Buñol), and 52 in *Pilar* (Zaragoza). However, the data sources (the Spanish Ministry of Interior) and evidence used (complaints made to the police) have been criticised by the feminist movement which claims that these official sources only account for a small percentage of the real extent of sexual harassment at these festivals (Zuloaga et al., 2018).
4. Symbolic violence is a well-known concept which was developed by Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron in the book *La reproduction* (Bourdieu & Passeron, 1970). We can define it as the power to impose meanings as legitimate by concealing the true power-relationships that underpin the concept in question. This symbolic violence is exercised with the implied consent of those who are dominated by it, because they accept these prevailing ways of thinking. Symbolic violence is not only established through education but also by any legitimate

- institution including television, film, and the press. It is also exerted by the internalisation of such dominant thinking by the agents which inherently exercise social domination, and this effect can be amplified by their position of authority in a given field as well as their general social stature. This violence is infra-conscious and not based on inter-subjective domination (of one person over another) but rather, on structural domination (of a given position relative to another). This structure, which is a function of the capital (particularly cultural capital) owned by the agents exerting the domination, is considered a form of violence in itself, even though these agents do not perceive its use. It is therefore a source of feelings of inferiority or insignificance for those on the receiving end of this aggression of domination and so, Bourdieu also applies this concept in his interpretation of male domination (Bourdieu, 1998).
5. During Spain's transition to democracy at the end of the 1970s, the Spanish left and the Basque, Galician, and Catalan nationalist minorities reached a political agreement that produced the *Estado de las Autonomías* (Autonomous Spanish State). This model of state combined a unitary state structure with a system of decentralised power for Spanish social policy, and in the 1980s it qualified—although not entirely clearly—as a quasi-federal model (Rius-Ulldemolins & Zamorano, 2015). The Spanish Constitution and Autonomous Statutes, especially historical nationalities such as the Basque Country, sanctioned this model. Thus, regional and local government institutions were allowed to develop cultural policies and promote regional traditions and culture, including traditional festivities (Rius-Ulldemolins & Martínez Illa, 2016).
 6. Certainly, the *Sanfermines* and *Alardes* are not the only cases where gender violence is present in traditional festivities; other examples include the *Falles* in Valencia, *Moros y Cristianos*, and the *Tomatina*. Therefore, we recognise that our study is limited by the fact that we only assessed two cases in detail. Proper analysis of the complex phenomenon occurring both in traditional festive culture and in more recently-invented festivals, annual celebrations, and the arts (in Spain and many other countries) will require a comparative research programme to assess the persistence of the symbolic and institutional violence in these contexts, and to understand the strategies used by the feminist movement to put an end to this domination.
 7. Gipuzkoa is a province in Spain and is a historical territory of the autonomous community of the Basque Country.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the authors.

ORCID

Joaquim Rius-Ulldemolins  <http://orcid.org/0000-0003-0582-2786>

References

- Alarde Público. (2018). *¿Quién defiende la igualdad?* Irun: Alarde Público. Retrieved from <http://www.alardepublico.org/es/analisis-sentencia.php>
- Aliaj, O. (2013). Perspectivas del honor y la honra aplicadas a la mujer española en la época de franco. *Revista De Lenguas Modernas*, 19, 111–124.
- Alvarez Dorronsoro, I. (1998). Tradición y discriminación. los alardes de irún y hondarribia. *Cuadernos De Derecho Judicial*, 11, 169–180.
- Antebi, A., & Pujol, A. (2008). *Entre el poder y la máscara. una etnohistoria del carnaval de barcelona*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Ariño Villarroya, A. (1988). *Festes, rituals i creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- Ariño Villarroya, A. (1992). *La ciudad ritual: La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos.

- Ariño Villarroya, A., & Gómez, S. (2012). *La festa mare. les festes en una era postcristiana*. València: Museu Valencià d'Etnologia-Diputació de València.
- Ayuntamiento de Pamplona. (2017). *Pamplona libre de agresiones sexistas / eraso sexistarik gabe, iruña aske. estrategia 2017*. Pamplona: Ayuntamiento de Pamplona.
- Ayuntamiento de Pamplona. (2018). *Conocer sanfermin*. Pamplona: Ayuntamiento de Pamplona. Retrieved from <http://sanfermin.pamplona.es/verpagina.asp?idpag=2>
- Bakhtin, M. (1968). *Rabelais and his world*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Benet, V. J. (2015). Spanish archetypes in transnational cinema: A comparative study of iconography. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 16(1), 9–27. doi:10.1080/14636204.2015.1042322
- Bidasoaldeko Emakumeak. (2000). *Fiestas y derechos de las mujeres: Los alardes. historia de un conflicto*. Córdoba: Jornadas Feministas de Córdoba.
- Bilgune Femnista. (2018). *Gu gara manada*. Andoain: Bilgune Femnista Euskal Herria. Retrieved from <http://bilgunefeminista.eus/eu/ES>
- Boissevan, J. (Ed.). (1992). *Revitalizing european rituals*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1991). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, P., & Boltanski, L. (1976). La production de l'idéologie dominante. *Actes De La Recherche En Sciences Sociales*, 2(2), 3–73.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. (1970). *La reproduction. éléments pour une théorie du système d'enseignement 1970 aux*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bullen, M. (1997). Las mujeres y los alardes de hondarrubia e irún. *Arenal: Revista De Historia De Mujeres*, 4(1), 123–145.
- Bullen, M. (2006). Derechos universales y especificidad cultural: Una perspectiva antropológica. In G. Moreno & X. Kerexeta (Eds.), *Los alardes del bidaso: Pueblo versus ciudadanía* (pp. 22–58). Irún: Txapelaren azpian, denok berdin.
- Bullen, M., & Diez Mintegui, C. (2002). Violencia y cambio de culturas androcéntricas. *XI Congrés d'Antropologia FAAEE*, (1), 20.
- Cobo, R. (2017, July 28). Machismos explícitos y machismos encubiertos. *Pikara*.
- Cohen, A. (1982). A polyethnic london carnival as a contested cultural performance. *Ethnic and Racial Studies*, 5(1), 23–41. doi:10.1080/01419870.1982.9993358
- Costa, X. (2001). Festivity: Traditional and modern forms of sociability. *Social Compass*, 48(4), 541–548.
- Delanty, G., Giorgi, L., & Ssassatelli, M. (2011). *Festivals and the cultural public sphere*. London: Routledge.
- Delgado, M. (2003). *Carrer, festa i revolta*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Diputación foral de Guipúzkoa. (2009). *Análisis de las fiestas del territorio histórico de gipuzkoa desde una perspectiva de género*. San Sebastián: Diputación foral de Guipúzkoa.
- Domínguez, M. (2018). L'ajuntament promou les falles inclusives en ple debat sexista. *Levante - El Mercantil Valenciano*. 2770172018. Retrieved from <https://val.levante-emv.com/fallas/2018/01/20/ayuntamiento-promueve-fallas-inclusivas-pleno/1668761.html>
- Douglass, C. B. (2000). *Bulls, bullfighting, and spanish identities*. Tucson: University of Arizona Press.
- Ekinci, Y., & Hosany, S. (2006). Destination personality: An application of brand personality to tourism destinations. *Journal of Travel Research*, 45(2), 127–139. doi:10.1177/0047287506291603
- ElDiarioAragón. (2018, October 6). 'No es no', la campaña del ayuntamiento por unos pilares sin agresiones sexistas. *El Diario*. Retrieved from https://www.eldiario.es/aragon/sociedad/campana-Ayuntamiento-Pilares-agresiones-sexistas_0_438506710.html
- Ela, N. (2017, December 3). Asun casasola: 'Espero que con la víctima de 'la manada' se haga la justicia que nagore no tuvo'. *El Diario*.
- Fariñas, T. (2018, April 14). Las redes se llenan de mensajes de apoyo a la víctima de la manada: 'yo sí te creo'. *El Confidencial*. Retrieved from https://www.elconfidencial.com/espana/2018-04-26/la-manada-juicio-sentencia-twitter-apoyo-victima_1555398/
- Farrukas. (2018). *Autodefensa feminista*. Pamplona: Farrukas. Retrieved from <https://farrukas.noblogs.org/autodefensa-feminista/>
- Finkel, R. (2010). Dancing around the ring of fire': Social capital, tourism resistance, and gender dichotomies at up helly aa in lerwick, shetland. *Event Management*, 14(4), 275–285.

- García Pilan, P. (2010). *Tradición en la modernidad avanzada: La semana santa marinera de valencia*. Valencia: Museu Valencià d'Etnologia.
- García Pilan, P. (2017). De festejo carnavalesco a ludomaquia promiscua: Las transformaciones de la tomatina de buñol. *Comunicaciones: Lengua y Cultura Popular*, 11, 111–120.
- George, A. A., & Richards, D. (2011). Tourism in trinidad and tobago: The evolving attitudes and behaviors and its implications in an era of HIV/AIDS epidemic. *Études Caribéennes*, Août 2011 doi:10.4000/etudesaribeennes.5314.
- Gilmore, D. D. (1995). The scholar minstrels of andalusia: Deep oratory, or the carnivalesque upside down. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1(3), 561–580. doi:10.2307/3034575
- Gilmore, D. D. (1998). *Carnival and culture: Sex, symbol, and status in spain*. New Haven etc.: Yale University Press.
- Gisbert Gracia, V., Rius-Ulldemolins, J., & Hernández i Martí, G. (2018). Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los moros i cristians (alcoi), las falles (valència) y la patum (berga). *Revista Española De Sociología*, 28(1), 79–94.
- Gligorijevic, J. (2014). World music festivals and tourism: A case study of Serbia's guca trumpet festival. *International Journal of Cultural Policy*, 20(2), 139–154. doi:10.1080/10286632.2012.743531
- Gobierno vasco. (2015). *Irungo herritarren jarrerak alardearen inguruan / actitudes de la población de irun en torno al alarde*. Vitoria - Gasteiz: Gobierno vasco.
- Gómez-Puertas, L., Ventura, R., & Roca-Cuberes, C. (2015). Intrusos en la cultura española. construcción del otro desde el discurso informativo. *Opción: Revista De Ciencias Humanas y Sociales*, 31(5), 430–452.
- González Hernández, M.Á. (1996). *La fiesta de moros y cristianos: Orígenes siglos XIII-XVIII (vol. 1) y evolución siglos XIX-XX (vol. 2)*. Alacant: Diputació Provincial d'Alacant.
- Green, G. L. (2007). Comte to life. authenticity, value and the carnival as cultural commodity in trinidad and tobago. *Identities*, 14(1-2), 203–224. doi:10.1080/10702890601102670
- Hernández i Martí, G. (1996). *Falles i franquisme a valència*. Afers: Catarroja-Barcelona.
- Hernández i Martí, G. (2006). La reina fantasma. apoteosi i misèria de la dona fallera. *Caramella. Música i Cultura Popular*, 15, 28–33.
- Hernández i Martí, G., Moncusí, A., & Santamarina, B. (2008). Patrimonio etnológico e identidades en españa. un estudio comparativa a través de la legislación. *Revista Experimental De Antropología*, 8 (207), 223.
- Iribarren, J. M. (1984). *Hemingway y los sanfermines*. Pamplona: Gómez-Edyvel.
- Kaplan, T. (1992). *Red city, blue period: Social movements in picasso's barcelona*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kates, S. M. (2003). Producing and consuming gendered representations: An interpretation of the sydney gay and lesbian mardi gras. *Consumption Markets & Culture*, 6(1), 5–22. doi:10.1080/10253860302699
- Kates, S. M., & Belk, R. W. (2001). The meanings of lesbian and gay pride day: Resistance through consumption and resistance to consumption. *Journal of Contemporary Ethnography*, 30(4), 392–429. doi:10.1177/089124101030004003
- Kohan, M. (2017, July 12). Chapas y eslóganes sexistas proliferan en san fermin como reacción a la campaña de tolerancia cero. *Público*.
- Langman, L. (2003a). Culture, identity and hegemony: The body in a global age. *Current Sociology*, 51 (3-4), 223–247. doi:10.1177/0011392103051003005
- Langman, L. (2003b). The ludic body; ritual, desire, and cultural identity in the american super bowl and the carnival of rio. In *The politics of selfhood* (NED - New edition ed., pp. 64–86). Minneapolis: University of Minnesota Press. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttv2j.7>
- Lelea, M. A., & Voiculescu, S. (2017). The production of emancipatory feminist spaces in a post-socialist context: Organization of ladyfest in romania. *Gender, Place & Culture*, 24(6), 794–811. doi:10.1080/0966369X.2017.1340872
- Lewis, C. (1996). Woman, body, space: Rio carnival and the politics of performance. *Gender, Place & Culture*, 3(1), 23–42. doi:10.1080/09663699650021927
- Longhurst, R., & Johnston, L. (2014). Bodies, gender, place and culture: 21 years on. *Gender, Place & Culture*, 21(3), 267–278. doi:10.1080/0966369X.2014.897220

- López Fernández Cao, M. (2013). El mundo del arte, la industria cultural y la publicidad desde la perspectiva de género. In C. Díaz & S. Dema Moreno (Eds.), *Sociología y género* (pp. 271–300). Barcelona: Tecnos.
- Luesma, B. J. (2016, September 8). Alarde de machismo: 23 años de discriminación en hondarribia. *Pikara Magazine*. Retrieved from <http://www.pikaramagazine.com/2016/09/alarde-hondarribia/>
- Maderuelo, M. (2012). La marca española en la prensa española en septiembre de 2012. *Análisis Del Real Instituto*, 89, 1–8.
- Medeak. (2016, May 14). ¿Ha cambiado el miedo de bando? *Medeak*. Retrieved from <https://medeak.wordpress.com/author/medeak/>
- Miller, D. (1991). Absolute freedom in trinidad. *Man*, 26(2), 323–341. doi:10.2307/2803835
- Mintz, J. R. (1997). *Carnival song and society: Gossip, sexuality and creativity in andalusia*. New York: Berg.
- Moreno, G. (2006). Los alardes del bidasoia: Una gestión política errónea y perversa. In G. Moreno & X. Kerexeta (Eds.), *Los alardes del bidasoia: Pueblo versus ciudadanía* (pp. 219–261). Irún: Txapelaren azpian, denok berdin.
- Newbold, C., Maughan, C., Jordan, J., & Bianchini, F. (Eds.). (2015). *Festivals in focus. contemporary european case studies and perspectives*. Oxford: Goodfellow.
- O'Neal, E. N. (2017). 'Victim is not credible': The influence of rape culture on police perceptions of sexual assault complainants. *Justice Quarterly*, 1–34. doi:10.1080/07418825.2017.1406977
- Ortega, P. (2018, March 26). La manada se libra de la violación. la audiencia provincial de navarra condena a los cinco acusados a nueve años de cárcel por abuso sexual continuado. *El País*. Retrieved from https://elpais.com/politica/2018/04/26/actualidad/1524732098_409166.html
- Picard, D. (2016). The festive frame: Festivals as mediators for social change. *Ethnos*, 81(4), 600–616. doi:10.1080/00141844.2014.989869
- Puertolas, C. (1999). Masculinity versus femininity the sanfermines, 1939-1978. In V. Lorée Enders & P. Beth Radcliff (Eds.), *Constructing spanish womanhood : Female identity in modern spain* (pp. 95–124). Albany: SUNY Press.
- Ramírez, C. E. (2017, November 17). El caso de 'la manada': Cuando se culpa a la víctima y no al agresor. medios de comunicación y usuarios de las redes sociales han juzgado el comportamiento de la víctima tras poner la denuncia. *Huffington Post*. Retrieved from https://www.huffingtonpost.es/2017/11/17/el-caso-de-la-manada-cuando-se-juzga-a-la-victima-y-no-al-agresor_a_23280812/
- Ravenscroft, N., & Matteucci, X. (2003). The festival as carnivalesque: Social governance and control at Pamplona's san fermin fiestas. *Tourism Culture & Communication*, 4(1), 1–15.
- Rius-Ulldemolins, J., & Martínez Illa, S. (2016). El sistema de la política cultural del estado de las autonomías: Entre la articulación, la concurrencia y el clientelismo. In J. Rius Ulldemolins & J. A. Rubio Arostegui (Eds.), *Treinta años de políticas culturales en españa. participación cultural, gobernanza territorial e industrias culturales* (pp. 108–123). València: Publicacions de la Universitat de València.
- Rius-Ulldemolins, J., & Zamorano, M. M. (2015). Federalism, cultural policies, and identity pluralism: Cooperation and conflict in the spanish quasi-federal system. *The Journal of Federalism*, 45(2), 167–188. doi:10.1093/publius/pju037
- Saïd, E. W. (1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Scribano, A. (2009). Sociología de la felicidad: El gasto festivo como práctica instersticial. *Yuyaykusum*, 2, 173–189.
- Scribano, A. (2017). Presentación del monográfico: Emociones, protestas y acciones colectivas en la actualidad. *Aposta. Revista De Ciencias Sociales*, 74, 8–13.
- Serra, L. (2018, May 7). Juicio a la justicia patriarcal análisis. *Pikara Magazine*. Retrieved from <http://www.pikaramagazine.com/2018/05/juicio-a-la-justicia-patriarcal/>
- Sills, S., Pickens, C., Beach, K., Jones, L., Calder-Dawe, O., Benton-Greig, P., & Gavey, N. (2016). Rape culture and social media: Young critics and a feminist counterpublic. *Feminist Media Studies*, 16(6), 935–951. doi:10.1080/14680777.2015.1137962
- Spooner, R. (1996). Contested representations: Black women and the st paul's carnival. *Gender, Place & Culture*, 3(2), 187–204. doi:10.1080/09663699650021882

- Tranche, M. (2006). La participación de la mujer en el alarde: Historia de un desencuentro. In G. Moreno & X. Kerexeta (Eds.), *Los alardes del bidasoa: Pueblo versus ciudadanía* (pp. 22–58). Irún: Txapelaren azpian, denok berdin.
- Turner, V. (1988). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- Zabala, B. (2017, June 16). Políticas sanfermineras contra la violencia machista. emakume internazionalistak. *Coordinadora Feminista Federación Estatal De Organizaciones Feministas*. Retrieved from <http://www.feministas.org/politicas-sanfermineras-contra-la.html>
- Zuloaga, L., Francés, P., Alemán, E., García Belio, L., Tirapu, X., & Jabat, E. (2018). *Agresiones y abusos sexuales en sanfermines. estudio diagnóstico de las dimensiones y de los posicionamientos mediáticos e institucionales ante el problema. informe de resultados (junio de 2018)*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.

PUBLICACIÓ IV

Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins (submitted). ¿La “reina de la fiesta”? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de Valencia. *Disparidades. Revista de Antropología*.

SJR Scimago Journal & Country Rank

Subject Area and Category: Cultural Studies

SJR 2017: 0.24

Quartil: Q2

H Index 6

Subject Area and Category; Language and Linguistics

SJR 2017: 0.24

Quartil: Q2

H Index 6

Segell del Qualitat del FECYT

C.I.R.C EC3 metrics: classificació en CCSS: B

classificació en CCHH: A

A quien corresponda:

Pedro Tomé Martín, como director de *Disparidades. Revista de Antropología*, publicada en el Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC),

CERTIFICA que D.ª Verónica GISBERT GRACIA, en coautoría con Joaquim RIUS-ULLDEMOLINS, tiene aceptado para su publicación en un próximo número de *Disparidades. Revista de Antropología* el artículo titulado «¿La “reina de la fiesta”? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de Valencia».

Y así lo firma para que conste y surta los efectos oportunos en Madrid a 31 de mayo de 2019.

Firmado por TOME MARTIN
PEDRO - 07847819N el día
03/06/2019 con un
certificado emitido por

Fdo. Pedro Tomé

Director de *Disparidades. Revista de Antropología*

¿La “reina de la fiesta”? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de Valencia

The “queen of the festivity”? Traditional festivals and reproduction of gender inequality. The case of the Fallas de Valencia

Resumen

Las desigualdades de género en las fiestas tradicionales han generado una creciente atención social y académica. Fenómenos como el acoso, abuso o agresiones sexuales, los roles segregados o las codificaciones patriarcales que facilitan instituciones festivas muy masculinizadas, tanto en las composiciones como en las dinámicas internas, han revelado que existe una persistencia en el mantenimiento que choca con la evolución de la sociedad hacia una mayor igualdad. En este sentido entendemos que la cultura festiva tradicional no puede interpretarse correctamente desde la dimensión del consenso sino como una arena de conflicto social. En esta perspectiva la idea del ritual festivo como generador prácticas corpóreas, formas cognitivas y reproducción de las desigualdades a partir del marco teórico del ritual de interacción Randall Collins nos parece adecuado para interpretar esta continuidad de la dominación patriarcal. Examinaremos desde esta teoría el caso de las Fallas

de Valencia en el que se construye una imagen totémica de las mujeres. Así, en el ritual de interacción y las instituciones se las discrimina favoreciendo la perpetuación de los roles de género tradicionales y la desigualdad estructural festiva. No obstante, mujeres falleras, pero también sectores del movimiento feminista de la ciudad, lejos de conformarse con la posición pasiva asignada por la “tradicción” han aprovechado el ritual festivo para hacer emerger sus reivindicaciones.

Palabras clave: espacio festivo, tradición, discriminación de género, València, Fallas.

Abstract

Gender inequality in traditional festivals has generated increasing social and academic attention. Phenomena such as sexual harassment, segregated roles or norms and the patriarchal control of institutions have revealed that there is a persistence in maintenance that clashes with the evolution of society towards greater equality. In this sense we understand that traditional festive culture cannot be interpreted correctly from the dimension of consensus but as an arena of social conflict. In this perspective, the idea of the festive ritual as a generator of corporeal practices, cognitive forms and reproduction of inequalities from the theoretical framework of the ritual of interaction Randall Collins seems adequate to interpret this continuity of patriarchal domination. We will examine from this theory the case of the Fallas of Valencia in which a totemic image of women is constructed. Thus, in the ritual of interaction and institutions are discriminated against favouring the perpetuation of tradition-

al gender roles and festive structural inequality. However, part of the falleras women, but also sectors of the feminist movement of the city, far from being satisfied with the passive position assigned by the “tradition” have taken advantage of the festive ritual to make their demands emerge.

Keywords: festivity space, tradition, gender discrimination, Valencia, Fallas.

Introducción

Las desigualdades festivas por razón de género están siendo objeto de creciente atención pública y de debate político acerca de las discriminaciones de las mujeres o la segregación de los roles desarrollados en las fiestas en base a una concepción tradicional del papel y el estatus de la mujer. Por ello, diversas festividades basadas en un origen tradicional inventado o recreado han sido objeto de estudio, especialmente los Carnavales (Green 2007; Langman 2003) u otras fiestas patronales como los San Fermín (Ravenscroft and Matteucci 2003) focalizando las investigaciones en las órdenes de género (Connell, 2018) tradicionales y las relaciones de dominación entre éstos. Sin embargo, las fallas no han sido objeto de interés desde una perspectiva feminista hasta una fecha muy reciente y de forma poco sistemática o global.

No obstante, las Fallas de València, una festividad centenaria, ofrece un caso muy relevante para analizar los rituales festivos desde el punto de vista de la sociología del conflicto y con ello profundizar en la dimensión social y política de los rituales de interacción y sus efectos en el fortalecimiento de las relaciones de dominación política y simbólica. A través del estudio de la relación entre la instrumentalización del ritual por parte de los grupos de estatus social, podemos comprender la descrip-

ción de la identidad colectiva a partir de una definición sacralizada y restrictiva de los orígenes y los símbolos (y la exclusión de otros elementos culturales), la normativización tradicional de los roles de género y la potencia del uso de la energía ritual para movilizar y dominar el espacio público y el poder político durante decenios en la capital valenciana.

Por ello, partimos de la hipótesis que en el marco de la cultura tradicional, podemos encontrar tres tipos de discriminaciones contra las mujeres en el espacio festivo: a) Una violencia sexual manifestada en agresiones y/o abusos sexuales, que van desde tocamientos y/o acoso verbal hasta violaciones, b) Una discriminación de género institucionalizada y estructural que está inscrita en las codificaciones y organizaciones festivas las cuales confinan a las mujeres a un rol pasivo y/o impiden la participación activa de éstas en los espacios de decisión y poder festivos y, por último, c) Una violencia simbólica que convierte a las mujeres en focos de atención y cosificación. En este artículo partimos de la hipótesis que la violencia sexual en el ámbito festivo es sólo un aspecto de la discriminación de la mujer que en este ámbito que ha sido ignorado hasta hace muy poco y que revista una especial singularidad puesto que se justifica a través de la legitimación tradicional (Shils 2006) y de la construcción de la identidad local a través del ritual festivo (Collins 2009).

En primer lugar, conceptualizaremos la importancia de la dimensión de género, un ámbito que ha sido en gran medida ignorado y de la relevancia de la perspectiva conflictivista de Randall Collins para comprender el ritual festivo como espacio de reproducción de la dominación patriarcal. En segundo lugar, expondremos la metodología y el trabajo de campo en el que se basa este artículo, para pasar, en tercer lugar, a presentar la evolución de las fallas de una fiesta popular satírica a instrumento

del poder y recurso turístico. En cuarto lugar, pasaremos a analizar los resultados de este en diversas dimensiones a partir del trabajo de observación y los grupos de discusión en los siguientes ejes: a) La creación de roles segregados y la reproducción de la cultura patriarcal, b) La discriminación de la mujer en las estructuras de poder en la fiesta, c) La figura de la Fallera Mayor y su reinado como tótem y, d) La creciente reacción del feminismo ante su discriminación en la fiesta de las fallas y su uso del ámbito festivo como espacio de reivindicación.

Cultura festiva, dominación y discriminación de género: la dimensión del conflicto y la dominación patriarcal

Hasta finales del siglo XX la sociología ha interpretado la cultura festiva como una forma de crear una forma de consenso, desarticulando los conflictos sociales o generando lo que de una forma un tanto confusa se ha calificado como religión civil (Turner 1999). Sin embargo, los rituales festivos pueden convertirse también en un espacio social de inversión simbólica del poder, especialmente en las fiestas carnavalescas (Bakhtin 1968; Gilmore 1995). En esta línea cabe plantear por lo tanto la posibilidad del desarrollo de la lucha social y política en el marco de la cultura festiva y de la posibilidad de redefinir los roles sociales y las identidades colectivas (Gisbert Gracia 2011; Guss 2001). Así, el ritual festivo, puede desarrollarse en forma de revuelta no sólo de inversión simbólica, sino de lucha por el control del espacio público y el poder local. (Delgado 2003; Rivière 1984).

De esta forma, más allá del debate sobre el cariz consensual o conflictivo de la cultura festiva entendemos que es más adecuado conceptualizarla como un espacio de lucha social mediado por el ritual y la tradición que se han definido a nivel local

(Gisbert Gracia 2011). Podemos definirla siguiendo a Durkheim; la religión como forma de fundamentación de la sociedad y el rito como el instrumento para generar una representación de la identidad colectiva, produciendo ideas cargadas de significado social (Durkheim 2007; Shils and Young 1953). Pero partiendo de esta conceptualización nos parece adecuado complementarla con la idea de Randall Collins defendiendo que estas representaciones y rituales determinan al mismo tiempo las reglas políticas y la estructuración social y, por lo tanto, son vehículo para la dominación y la estratificación (Collins 1996). Desde este punto de vista, los rituales delimitan las identidades de los diferentes grupos de estatus, establecen la centralidad de un grupo sobre otro a partir de su posición y dominio del ritual y cargan emocionalmente y movilizan unos grupos para dominar otros (ibidem). Así, al crear estos rituales unas representaciones colectivas cargadas de fuerza emocional, son un poderoso instrumento para catalizar la firmeza moral que define las categorías de pensamiento, una doxa o un pensamiento dominante (Dingley 2008; Fournier 2010). Asimismo, la fuerza de los sentimientos compartidos durante el ritual y la movilización derivada de la “intencionalidad compartida” (Tomasello 2010), genera un fuerte sentimiento de pertenencia grupal y un capital ritual que puede ser utilizado para excluir a otros o para castigar a los que se considera que transgreden los símbolos consagrados por el ritual (Collins 2009).

Sin embargo, las festividades tienen una “cara más oscura” que nos revela las tensiones y correlaciones entre fuerzas sociales; entre los valores dominantes y las impugnaciones colectivas; entre la estructura y la comunidad donde el poder intenta legitimarse para preservar el orden existente (Delgado 2003). Además, en las fiestas tradicionales existe una pauta que Antonio Ariño califica de “juegos agre-

sivos” en los que se permite a los participantes en la fiesta lanzar objetos, proferir insultos o realizar cánticos satíricos u obscenos (Ariño 1988). Estos juegos agresivos han derivado, en muchos casos, en el contexto de las festividades en una *carte blanche* hacia actitudes sexistas como los tocamientos, el acoso verbal y sexual o violencia física hacia los cuerpos de las mujeres. Esto sumado al discurso del tiempo festivo como excepcional, en el que, de abandonar las convenciones, ser uno mismo y disfrutar de la vida se convierten en discursos legitimadores de los comportamientos machistas en relación a los cuerpos de la mujer (Green 2007; Miller 1991).

Por otra parte, el género es construido a través de las interacciones en el nivel micro, y a nivel macro mediante las instituciones, las estructuras y las organizaciones sociales (Connell 2001; Smith 1987). En relación al ámbito de las festividades tradicionales en el Estado español diversos estudios han detectado una solidificación de los roles de género asignados tradicionalmente a hombres y mujeres, generando una persistencia de la desigualdad y discriminación de las mujeres, como ahora en Pamplona (Ayuntamiento de Pamplona 2017), Valencia (anonimizado) y Zaragoza (El Diario Aragón 2018). En estos casos se detecta una tendencia a la perpetuación de la segregación de los géneros y el machismo que se puede constatar a diversos niveles: a) A nivel micro como el acoso y la violencia física hacia las mujeres en el ámbito festivo, en la continuidad en los roles festivos que se expresan en una segregación y un confinamiento de la mujer a roles secundarios o pasivos (Ravenscroft and Matteucci 2003). Y b) A nivel macro, se detecta una discriminación institucional en los ámbitos de gestión y prestigio festivo, que continúan siendo bastiones de poder masculino y la continuidad de normativas institucionalizadas que construyen, refuerzan y vehiculizan los roles considerados “femeninos” (Alvarez Dorransoro 1998; Gisbert Gracia,

Rius-Ulldemolins, and Hernández i Martí 2018). Todo ello se desarrolla en sociedades en las que, a pesar de mantener tradiciones locales muy arraigadas a su identidad territorial, los roles de género han evolucionado en gran medida generando una creciente disonancia entre los roles de género simbólicos y los roles de género sociales desarrollados por la ciudadanía en su cotidianidad. (Bullen 1997).

La respuesta al porqué de estos desajustes la podemos encontrar en una aplicación de la teoría de Randall Collins (Collins 2009) de los rituales de interacción a las desigualdades de género. Así, en esta interpretación que parte de la idea y la función de Durkheim, se establece que el ritual genera una concentración física, foco compartido en el que se generan símbolos de significación colectiva (Collins 1992; Durkheim 2007). Esta dinámica del ritual une a los individuos a partir su identificación con los símbolos y la energía emocional que se genera en su desarrollo, lo que produce que las normas y los significados entre los que encontramos los roles y las normas de género sean más complejas de desarticular y redefinir (Collins-Nelsen and Puddephatt 2018). En definitiva, la energía emocional del rito tradicional crea o refuerza unas estructuras de pensamiento que permiten la clasificación de los individuos en categorías sociales (Lizardo 2004). Al establecerse una estructura mental y una estructura social a partir de los rituales, las categorías del ritual (inscritas en las estructuras del pensamiento y en la organización social) se convierten en una *doxa* o pensamiento dominante inconsciente y en buena medida invisible (Bourdieu and Boltanski 1976; Bourdieu 1977). Así, como en parte los roles de género se encarnan y son asumidos de forma inconsciente, las experiencias de interacción, las normas y las instituciones que están dirigidas a movilizar la energía emocional son un vehículo muy potente para la internalización de estos roles. Si a ello añadimos la perspectiva del Conflicto

que propone Collins (opus cit) por el que los rituales son controlados por grupos de estatus que basan su legitimidad en la tradición para reproducir las desigualdades de estatus, encontraremos una explicación de la persistencia de instituciones controladas por hombres y que reproducen esquemas patriarcales (Gilmore 1998; Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins, and Hernández i Martí 2018; Hernández i Martí 2006).

No obstante, en reacción a esta dimensión de las desigualdades de género están surgiendo nuevos movimientos sociales que abarcan esta dimensión simbólica y emocional que afecta a las mujeres como víctimas de esta situación (Scribano 2017). Así, las luchas en las festividades tradicionales no son consideradas secundarias sino al contrario centrales para la dominación y la reproducción de las desigualdades en general y de las de género en particular (Picard 2016). En este marco interpretativo, los cuerpos de las mujeres se revelan como el centro de una batalla simbólica y política donde se revelan las violencias ejercidas por las interpretaciones hegemónicas de la cultura festiva (Lewis 1996; Longhurst and Johnston 2014). Finalmente, se desenmascara unos discursos que sitúan a las mujeres como el centro de la fiesta pero que esconden su condición de reina fantasma relegada a un papel secundario, pasivo y por lo tanto dominado por las interpretaciones tradicionalistas de la fiesta (Hernández i Martí 2006).

Metodología, técnicas de análisis

El artículo es el resultado de la investigación coordinada por (Citación nombre autores anonimizada) y que ha contado con la participación de seis investigadores/as en el marco del (Nombre institución anonimizada) desarrollada entre febrero de 2018 y enero de 2019 por encargo de la Concejalía de Igualdad de l'Ajuntament de València. En

primer lugar, se ha llevado a cabo un trabajo documental a partir de una recopilación de la bibliografía básica de las investigaciones realizadas en torno a las Fallas y de la producción bibliográfica producida desde el ámbito festivo. En segundo lugar, el trabajo de campo de la investigación ha supuesto la aplicación de diversas técnicas de análisis para dar respuesta a la multidimensionalidad del objeto de estudio: 1) En primer lugar se ha realizado un análisis cuantitativo de la composición de las estructuras de gobernanza de la fiesta fallera. Se ha realizado una auditoría de género de los organigramas de gestión y dirección de las comisiones falleras y además de la Junta Central Fallera, el órgano gestor de la festividad. 2) En segundo lugar se ha realizado un análisis combinado de las representaciones falleras: una primera fase ha consistido en una cuantificación y en una segunda fase se ha realizado un análisis descriptivo de los monumentos a partir de material fotográfico recogido durante el trabajo de campo. La observación se ha desarrollado durante la celebración de las Fallas 2018. Esta se ha llevado a cabo mediante un equipo formado por 14 personas expertas, entre las que había personas miembros del Consejo de las Mujeres de la ciudad de Valencia. El objeto de esta observación han sido los elementos artísticos de la fiesta analizando 207 fallas, desde la Sección Especial hasta la 5ª categoría, cubriendo así, toda la cartografía de la ciudad de Valencia. 3) En tercer lugar se ha desarrollado un análisis cualitativo a través de seis grupos de discusión, desarrollados entre todos ellos entre mayo y octubre de 2018 que han sido transcritos y analizados, el resultado de los cuales se utilizará en este artículo.

En cuanto a la composición de los diferentes grupos hemos procurado responder al objetivo de recoger los diferentes discursos que fueran más relevantes en relación a nuestro objeto. Por lo tanto, hemos tratado de identificar los colectivos que podían tener diferentes lecturas por su posición en la estructura social y en la estructura de

discursos en referencia a las Fallas de la ciudad de Valencia. Como resultado, hemos definido seis grupos de discusión de acuerdo a las siguientes variables y categorías dentro de éstas: 1) Relación con las fallas: a) Ser fallero/a, b) - No ser fallero/a, pero tener relación activa con las fallas, c) No ser fallero / a. Y 2) Sexo: a) Ser hombre, b) Ser mujer. Los grupos de discusión realizados y resultantes del cruce de dichas variables han sido: 1. Hombres falleros de la ciudad de Valencia: hombres miembros de una comisión fallera. 2. Mujeres falleras de la ciudad de Valencia: mujeres miembros de una comisión fallera. 3. Hombres no falleros, pero con relación activa con las fallas de la ciudad de Valencia. 4. Mujeres no falleras, pero con relación activa con las fallas de la ciudad de Valencia. 5. Hombres no falleros y sin relación activa con las fallas de la ciudad de Valencia con o sin participación como ciudadanos en las fiestas de las Fallas. 6. Mujeres no falleras y sin relación activa con las fallas de la ciudad de Valencia con o sin participación como ciudadanas en las fiestas de las Fallas.

Las fallas: de fiesta popular satírica a instrumento del poder y recurso turístico

Las Fallas constituyen una fiesta tradicional de grandes dimensiones por la atracción de público y en particular, porque articula una red asociativa fallera de más de 100 mil personas, en el contexto de la ciudad de València, tercera ciudad del Estado español con más de 790 mil habitantes en 2017 (Oficina Estadística. Ajuntament de València 2018). Ello es debido a que las fiestas de las Fallas tienen una larga trayectoria en la ciudad, que comienza con los populares catafalcos satíricos levantados hacia mediados del siglo XVIII en las plazas y calles de los barrios históricos de la ciudad (Ariño Villarroya 1992). De este modo, y tras ser inicialmente perseguidas por las autoridades burguesas, cuando éstas descubrieron que las podían instrumentalizar a su favor,

las Fallas se convirtieron en la máxima expresión sentimental de Valencia, a modo de nueva religión civil local que generaba una identidad local y delimitaba el nosotros y el ellos a partir del ritual (Ariño Villarroya 1992).

Este hecho explica que con la victoria franquista el nuevo régimen procedió a intensificar el control de la fiesta fallera mediante una red de disposiciones, reglamentos e instituciones específicas, las cuales acabaron con el anterior pluralismo político e ideológico de la fiesta y la convirtieron en expresión propagandística de las directrices del nuevo régimen (Hernández i Martí 1996). Con ello se inauguró un largo periodo en el que la fiesta se convirtió en una herramienta de hegemonía en la vida política y social de la ciudad, en el que el dictador fue homenajeado por la Junta Central Fallera (JCF) y se inventó la tradición del homenaje u ofrenda a la *Verge dels Desamparats*, acorde con la ideología nacional-católica legitimadora del régimen y su definición del rol de la mujer en términos subordinados y una generación de energía emocional a través del ritual centrado en esta idea del rol de la mujer.

Durante los últimos treinta años las Fallas han seguido su expansión imparable por la ciudad de Valencia, aumentando el número de fallas, hasta llegar a más de 400 comisiones que plantan anualmente un monumento fallero en la calle con su correspondiente carpa privada para fiestas y comidas, ocupando el espacio público durante una semana. Por otra parte, las fiestas reciben anualmente una importante cantidad de dinero público, que en 2016 alcanzó la importante cantidad de 4,7 millones de euros (Ajuntament de València 2016). Así, se puede afirmar que las Fallas han experimentado en los últimos tiempos un acusado proceso de patrimonialización institucional y estableciéndose como un evento central en la vida local bajo el discurso legitimador como atractivo como posible recurso turístico y como instrumento de participación social (Hernández

i Martí et al. 2005). Un discurso que se ha visto reforzado por la inclusión en 2016 en la lista de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO.

La discriminación de género: cosificación del cuerpo de la mujer y segregación de roles

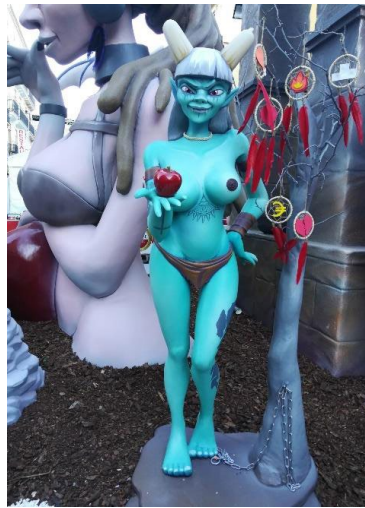
Acorde con esta visión tradicionalista hegemónica de la fiesta, el rol asignado a las mujeres en el ritual valenciano es como sujeto pasivo. Aunque la candidatura de la UNESCO ha introducido un cierto discurso modernizador en relación a la multiculturalidad y respeto a igualdad¹ poco han cambiado las dinámicas organizativas y el desarrollo simbólico de la fiesta.

(...) Las fallas son muy machistas, mucho. Tanto en el interior de las comisiones como en los monumentos y esto se refleja. (GD1). / O sea, a mí las fallas me parecen muy machistas... eh ¿por qué? Por que retratan a la mujer como un objeto al final... Siempre en todas las fallas verás a alguna mujer vestida de princesa... Y el elemento central será una mujer que seguramente vaya en pelotas. (GD5).

Pero es que... el principio de las fallas eran machistas, súper machistas. (...) / El origen de las fallas es recoger trastos para que-

¹ En el informe de la concesión del Comité intergubernamental de la UNESCO (11.COM 10.B.30) se afirmaba que: "Participation and belonging to a Fallas Commission is open to any social group, including men and women of all ages, professions, social class or geographical or cultural background. The festivity is said to have evolved to allow for a growing representation and participation of women in its planning and conduct" (UNESCO 2016).

marlos... ¿vale? Y entonces vamos a elegir a una chica muy guapa para que nos represente... pero... el papel de la mujer en la falla, cero patatero. (GD3)



Fuente: los autores (2018).

Foto: de derecha a izquierda y de arriba abajo: 1) Ninot de falla de mujer sexualizada, 2) Mujer sexualizada y racializada, 3) Ninot de hombre guerrero y mujer geisha, 4) Ninot de falla de mujer sexualizada representando la perversidad.

También se observa en algunas fallas la persistencia de la división sexual del trabajo implantada en las sociedades industriales occidentales, donde la genitalidad de los cuerpos define su función social, así las tareas domésticas y de cuidado la desarrollan las mujeres en el casal fallero:

Hay una delegación que somos mujeres que es la que se dedica a hacer los bocadillos, la que se dedica a hacer el trabajo de mujer... a probar los polares, a ponerte... a ver que talla te toca (...). Eso no quiere decir que cuando hay campeonatos de *truc*, o tal, las mujeres no bajan ... están invitadas, no pasa nada... Pero los hombres no barren, los hombres no friegan (GD 3)

A veces los discursos son un poco contradictorios ya que por un lado se destaca una participación tanto de hombres como de mujeres en la organización, pero a la hora de poner ejemplos, se destaca los roles segregados por sexo:

Si que es verdad, que las mujeres son o secretarías o se encargan de infantiles, de festejos (...) Lo que pasa es que está la cosa pues bastante equiparada...no noto tanto la diferencia. Y ellos limpian, friegan, barren, las paellas las hacen ellos, no ellas (GD3)

(...) la idea que manda un hombre, no es real, cuando eso tú vas a una directiva quien está organizando la mayoría de los actos son mujeres junto con hombres también. Luego respecto a... quién

cocina, quizá porque también lo he estudiado y... lo tengo muy en mente y lo veo muchísimo. Mi falla es muy machista, muchísimo. También porque yo lo veo, pasa lo mismo en otras fallas. Y... yo veo siempre a mujeres limpiando, o sea, veo a mujeres en la barra, veo a los hombres sentados... (GD4).

En otros casos se destaca la situación de transición en el que los hombres adoptan un rol predispuesto, pero no igualitario, como se destaca en el grupo de discusión:

pero... los maridos han “evolucionado”, hoy en día el hombre... recoge los niños, el hombre... “friegas” ... el hombre ayuda a la mujer... y esto creo que se está reflejando en la falla (GD3)

Hay en el mundo de las fallas, existen tareas que son *de facto* reservadas aún a hombres ya que se consideran tareas que implican fuerza física o peligro como la pirotecnia y según la visión tradicional de género este hecho excluye a la mujer, a pesar de que en gran medida se ejecute con ayuda de grúas y otros dispositivos tecnológicos.

Igual que algunas cosas como por ejemplo montaje y desmontaje de luces y cosas de esas, ahí las mujeres no participan. / Eso sí que es verdad, en los trabajos más de fuerza física digamos sí que están más generalizados a hombres. / Ahora el día del montaje de la falla, en la *plantà*, a las seis de la mañana igual ahí no hay mujeres (GD4)

En este caso el ritual festivo concentra focos de interés diferenciados para los hombres y las mujeres, la construcción del tótem fallero se reserva a los hombres y las mujeres se dirige a un trabajo con el cuero a aparecer como falleras a través del peinado, el vestido o el rol que ejercen siempre bajo el dominio del hombre. Por ello, vemos en general que las mujeres son relegadas a un estar pasivo, figurar, mirar o desfilar bajo las órdenes y los estandartes llevados por los hombres.

Fotos 1 - Roles segregados masculinos y femeninos en las fallas (2018)



Fuente: Helena Olcina (2018)

Fotos: columna izquierda: 1) preparación de la mascletá, 2) plantà de la falla de l'Ajuntament, 3) Plantà de la falla de la Estación de Xàtiva. Columna derecha: 1) Fallera Mayor y Corte de Honor en la Mascletà en el Ayuntamiento, 2) Desperta en Benimaclet (2018), 3) desfilada ofrenda segregada por sexo (2018), 3) desfilada de Ofrenda a la Virgen (2018).

Por otra parte, siguiendo por tanto un patrón ya analizado por Pierre Bourdieu (2000) en el caso de la cocina de exteriores como las *paelles* están típicamente reservadas a los hombres al ser acto ritual de interacción por contraste en la cocina de interior familiar y considerada por el pensamiento machista como una parte de la esfera femenina:

Mmmm, a ver, yo creo que siempre los hombres han cocinado las paellas, las *fideuas*... las mujeres han hecho las ensaladas, han puesto las mesas y luego han servido los platos... Siempre ha sido así. Y, o sea, al menos en mi comisión, en todas las comisiones que ves, tú vas, por ejemplo, en mi falla cocinamos en la calle ¿vale? En la puerta del casal... dos *paellones* ... siempre las hacen hombres. Soy yo la única mujer, porque lo he “heredado” de mi padre, que este año he cocinado para las doscientas personas que somos, junto a otros hombres. Pero es... es curioso cómo en verdad, la parte de cocina... siempre, al menos en mi falla siempre se han encargado hombres, nunca mujeres...(GD3)

En este sentido, aspectos como el ritual de cocina exterior se convierte en un instrumento de reproducción de los roles segregados y machistas similares a las barbacoas en Latinoamérica (DeLessio-Parson 2017). Y por el contrario hay eventos que están fuertemente feminizados, como la ofrenda a la Virgen, un acto que se concibe de lucimiento de la mujer fallera y en el que se promueve una exaltación emotiva de las participantes en la narración del acto por los medios de comunicación:

Pero si hay un acto, que sí que se nota la diferencia... y que el hombre se iguala a la mujer... o se pone por debajo es en la ofrenda. La mujer se viste de fallera y cuando va a subir al autobús... el hombre la ayuda. Primero las mujeres, el hombre da los ramos, el hombre ayuda a colocarse y el hombre es el último que se coloca para salir en la ofrenda. Y en ese acto creo yo... que es realmente donde el hombre pasa a un segundo plano (...), llevamos nuestro ramo de flores, la que sienta más o menos la emoción de entrar a la Virgen o lo que sea... pero lo que hacemos es lucirnos. (GD3)

El desarrollo del ritual, el foco común y la generación de energía emocional (Collins, 2009) ciertamente en el caso de la Ofrenda se dirige a la mujer quien es la protagonista. Sin embargo, este protagonismo está acotado al día de la desfilada (no al resto de la ofrenda) siendo por lo tanto un reinado efímero.

“Reina, pero no gobierna”: la desigualdad de género en las fallas y la participación de la mujer en estructuras de poder

En relación a las estructuras de poder internas de las fallas de Valencia se puede ver cierta evolución ya que pasado de tener 3 mujeres presidentas de fallas en el año 1989 a tener 47 en el ejercicio 2019 del total de 380 asociaciones falleras. Sin embargo, en las fallas centrales y más importantes del ritual, la sección especial y la sección 1ª A, máxima categoría de la fiesta, situándose a la cumbre de la pirámide del prestigio festivo, no hay ninguna mujer presidenta al ejercicio 2017-18 (Gisbert and Rius 2018). Además, el máximo órgano de decisión del ámbito fallero es la

Asamblea Generales de Presidentes de JCF, que está compuesto por el presidente de JCF (cargo ostentado por la persona que encabeza la concejalía de fiestas) y las presidencias de cada comisión fallera (Art. 54 y 55 del Reglament Faller), así pues, el poder absoluto de las fiestas, y, en consecuencia, las posibilidades de cambio, está en manos de 333 hombres y 47 mujeres. Igualmente, en la cúspide de la JCF (presidencia, secretaría general, tesorería y 5 vicepresidencias) muestra un dominio por parte de los por hombres de la gestión del ritual 77%, lo que confirma una reproducción de las estructuras de poder patriarcales y una escasa renovación de gestión de las fallas acordes con las tendencias más feministas en el ámbito festivo (Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins, and Hernández i Martí 2018). Por ello en los grupos de discusión se desarrollan visiones críticas que destacan la poca responsabilidad que tienen las mujeres en los espacios de decisión, que contrasta con el papel principal que teóricamente tienen como hace falleras:

Luego las mujeres en el casal en lo que he visto, yo he estado en tres comisiones en diferentes momentos, tienen un papel muy pobre, muy pobre, eso sí, les dan muchos piropos muchas no sé qué, la fallera mayor, pero mujer florero, con perdón (GD1)

También es todavía muy acusada la poca participación de las mujeres en las estructuras de decisión, siendo muy reciente la entrada de mujeres, ya sea internamente a las comisiones:

En la falla yo tengo una amiga que es presidenta de falla y cuando se presentó la gente lo que decía, la gente más mayor y tal... cos-

tó porque no se quería presentar ninguno y la gente más joven, bueno tiene más de cincuenta ya ella(risas) pero se presentó y tal, y costó ahora está totalmente normalizado y ya ninguno dice, pero costó (GD4)

Así, la participación de mujeres también es difícil a la hora de representar la falla en un entorno muy masculinizado, en el que los cargos significativamente siguen denominándose en su acepción masculina, incluso por parte de las mujeres:

- Y yo fui vicepresidente... fui el primer vicepresidente mujer de la falla... el primero hace siete años. Cuando yo fui a la reunión de vicepresidentes que no habían dicho que iba a ser yo, el presidente en la reunión y los vicepresidentes, y el comentario, el primer comentario fue “no me jodas tío que has metido a una mujer” ...
- ¿Hace siete años? ¿solo? (voz de asombro)
- Sigue siendo machista las fallas...
- Por supuesto que si... (GD3)

Algunas mujeres que han sido presidentas han experimentado que no eran bien tratados en un mundo en el que el nivel de dirección está fuertemente masculinizado y en el que las interacciones en mundo fallero hacen sentir a las mujeres como “fuera de sitio” y reproducen el rol masculino de dominio.

Entonces fui votada por todos, pero ¿Qué pasa? Que manda a una mujer a trece presidentes que supuestamente los hombres son los que han llevado toda la vida las fallas... los que saben de fallas, tú no tienes ni idea de nada¿vale? (...) Más jóvenes que yo, justamente esos... son los más rabiosos, y los que más rabia le daba... que una mujer les estuviera mandando (GD3).

En este caso las mujeres han tenido que luchar para estar presentes en un mundo que era mayoritariamente de hombres.

Yo siguiendo en cuanto a lo de la organización desde fuera, yo lo que veo era una organización muy dominada por hombres ¿no? porque las pocas mujeres que ahora son presidentas, eh salen como personas que han sido muy luchadoras, que para llegar donde están han tenido que trabajar mucho, entonces te da como una percepción de, bueno entonces es un mundo de hombres donde la mujer ha tenido que pelear para llegar a puestos directivos, como en muchos sitios ¿no? (GD6).

Una explicación a parte del machismo de las comisiones falleras y sus directivas es el problema de la definición de la institución familiar tradicional y de la compatibilidad de los tiempos de la vida familiar y de los roles tradicionales asignados a la mujer de trabajo reproductivo con la asunción de responsabilidades en las fallas.

(...) porque las mujeres el problema que tenemos (...) yo en el momento que sea madre, yo no me puedo bajar un lunes por la noche, porque tengo mi trabajo y tienes tus responsabilidades y todo eso. Pero luego en cambio todos los hombres siempre pueden bajar ¿no? (GD3)

En todo caso, existe la idea también de una responsabilidad colectiva frente a una situación aún alejada de la paridad y que por tanto se debe a un factor estructural que impide o dificulta el acceso de las mujeres a las responsabilidades directivas en el mundo fallero:

Yo creo que sí que hay un techo de cristal en el mundo fallero para las mujeres y la representación se ve en un órgano como la asamblea de presidentes, donde hay aproximadamente trescientos cincuenta presidentes, y si algún día hay más de diez mujeres, vamos, ahí aplaude la gente con las orejas. Y algo estamos haciendo... es decir, no es normal, no es normal, algo estamos haciendo que no toca (GD4)

La “reina” totémica: la Fallera Mayor como reina de la fiesta sin palabra

Por otra parte, la Fallera Mayor y su Corte de Honor constituyen el símbolo central de la fiesta y acumulan en su participación un significativo capital ritual, al convertirla en representante de la fiesta y de la ciudad como un todo orgánico, por el que constituye un cargo muy codiciado en el sector fallero (Hernández i Martí 2006). A pesar de que

desde los años ochenta ya no se nombra desde la JCF sino a partir de un sistema de selección interno del mundo fallero², existe una clara sesgo social en este proceso que en algunos casos (aunque no es legal) implica según los grupos de discusión el pago por parte de la familia de cantidades económicas, de favores o convites estableciéndose así una lógica de don y deuda social y una barrera que cierra el grupo a través del ritual: “La fallera Mayor de Valencia de este año, está vinculada a mi familia y o eres rico, o nada (...) hubo un traje de la Fallera que costó 27.000 euros... entonces, dices.. ¿qué sentido tiene esto? Para mí, no tiene sentido porque entonces en el barrio, por ejemplo, trabajadores no pueden llegar a ser falleros” (GD 2). Además, esta selección se ve reflejada en la elección de las Falleras Mayores y la Corte de Honor de 2017-2018 y 2018-2019: todas menos un caso son licenciadas o estudiantes universitarias, principalmente de ramas médicas, empresariales, derecho o docentes, propias de las clases medias urbanas profesionales, destacando la ausencia por lo tanto de empleadas o de estudiantes de ramas humanísticas o sociales (Gisbert y Rius 2018). Por otra parte, la condición que la Fallera mayor deba desarrollar su función durante un año casi a tiempo completo durante largos periodos introduce también un sesgo social puesto que no se recibe una compensación económica por este trabajo y por lo tanto sólo las personas de una clase social media alta pueden permitirse dejar de trabajar y tener ingresos durante un largo periodo.

² Durante el Régimen franquista la elección de la Fallera Mayor era designada sin votaciones por el Gobierno local. En este periodo fueron nombradas al cargo las hijas de los clanes de la élite dominante, así como de los gobernantes del Régimen Franquista de Carmen Martínez Bordiu Franco, sobrina del dictador o Elisa Lassad, hija del presidente de la Diputación de Valencia entre 1958 y 1969. En la transición fue nombrada fallera Mayor infantil Sonsoles, hija del presidente del Gobierno español en 1977 (Maceda 2018).

Por todo ello, en diversos grupos de discusión se critica que con la figura de la Fallera Mayor se visualiza la “cosificación total” del cuerpo de la mujer y que actos como el de la elección de la fallera mayor reproducen las dinámicas de los concursos de miss, basados en una idea muy estereotipada de la mujer. Además, el reglamento del 2002 que rige la fiesta especifica el vestido de las falleras y la prohibición de uso de “piezas masculinas”³.

Así, en el grupo de discusión 1 se destaca algunos avances en los papeles simbólicos de la figura. Así pues, se valora que actualmente la mujer que ejerce el cargo festivo, escriba sus propios discursos (hace apenas 5 años le venían impuestos) y que es una figura central en el ritual. No obstante, se destaca el papel conservador y limitante del protocolo que rige su año de reinado:

(...) bueno yo quería hablar de que la fallera mayor como tal y su corte está constreñida, pero con protocolo, cómo funciona la sección de protocolo en Junta Central Fallera....muy conservadora, ha sido muy reactiva ante cualquier cambio en lo que ellos consideran que es el protocolo. (...) Es decir, sí se ha cosificado,

³ Según el capítulo II del reglamento fallero sobre la indumentaria, el artículo 64 se especifica que “Con el fin de dar el mayor realce y esplendor a los actos y desfiles falleras, las Comisiones velarán para que en la fiesta de las Fallas se utiliza la indumentaria fallera y valenciana tradicional, diferenciando la utilizada por el hombre de la usada por la mujer valenciana y fallera: a) el fallero utilizará el traje instituido en el IV Congreso General fallero o cualquier traje tradicional valenciano. b) La Fallera deberá lucir el tradicional traje de Valenciana 2. Queda terminantemente prohibida la utilización de piezas que no sean acordes a la indumentaria tradicional fallera expresada anteriormente, asimismo no se permitirá la utilización de piezas masculinas por falleras, en actos oficiales, con independencia del cargo que ocupan. A estos efectos, se considera el blusón o blusa prenda masculina” (Junta Central Fallera 2017). Como podemos ver la indumentaria sólo se refiere a las mujeres y específicamente para prohibir y por lo tanto limitar su libertad de actuación según unos cánones claramente sexistas.

pero porque se le ha constreñido dentro de un papel que deciden principalmente varones. (GD1)

En relación a la fallera mayor se destaca su protagonismo que la sitúa a un nivel de casi de *celebrity* local, sin embargo, este prestigio le viene otorgado por una legitimidad tradicional y por su carácter de representante de la fiesta, que choca con la concepción de una mujer independiente y con opinión, como individuo autónomo.

El único papel que tenemos (...) de ser esa representación visual. En el fondo se asume ese papel, una representación estética por decirlo de alguna manera, ya que creen que esa es la importancia que tienes, pero en todo el año no la tienes / (...) el problema es que no te reconozco por tu valía si no por ser mujer y te hago una especie de homenaje, una vez al año porque el resto del año a lo que tendrías derecho, no lo tienes. (GD2)

En relación a la Fallera Mayor se reconoce como el símbolo representativo de la fiesta alrededor del que se construye una veneración. Sin embargo, se destaca que no es un reconocimiento a la mujer en sí, más allá de la consideración de su belleza y su indumentaria, sino al símbolo de la fiesta.

La Fallera Mayor engrandece (...), cuando llega una fallera mayor los días de fallas igual a la presentación de una falla / Y es como... como si fuera yo que sé... no se... tu cantante favorito (...) Reconozco que la idolatro, las llevo a idolatrar... y realmente son

chicas como yo, que durante ese año son lo más de lo más y ya está (...) pero me gustaría idolatrar a una mujer, a Rocío... en este caso, no a la fallera mayor de Valencia (GD3).

En cierta manera el por lo tanto la mujer se ve convertida en un tótem de la fiesta y con ello se carga de emoción colectiva como representación colectiva (Collins, 2009), pero ello mismo representa una constricción para su autonomía e independencia como individuo. Asimismo, también se hace referencia a su papel pasivo, obligada a gustar y seguir unos patrones de conducta muy rígidos y no expresar opiniones políticas o personales por su función de representación general de la fiesta. Un papel que en algunos grupos se califica de forma crítica como un rol de miss, princesa o mujer “florero” que además debe por tradición emocionarse públicamente y llorar en los momentos clave de la fiesta como la ofrenda o la *cremá*, potenciando así la energía emocional generada colectivamente.

El tema de la figura de la mujer, para mí muy importante, me parece muy triste que en el siglo XXI en el que estamos, la fallera represente la mujer culta, suave, femenina, que debe de agradar a todo el mundo, que se le trata como una “*x princess*” (GD2)

(...) al final se ve a la mujer como un objeto, es una cosa a la que mirar. Entonces yo... voy a obligar o voy a fomentar con la tradición de que todas las chicas tienen que vestir ropajes muy caros, más difíciles de llevar (...). Un elemento sagrado, intocable, que

está ahí y que no sé... como que no hay una posición de igualdad con el género masculino, al final. (...) porque a las falleras como digo se las trata como a un objeto mientras a los demás no. No hay una corte de falleros mayores. (GD5)

Fotos 2 – Ritual de la quema de la Falla municipal y emoción de las falleras mayores (2018)*



Foto: Helena Olcina (2018)

*De izquierda a derecha. Foto 1: Falleras Mayores infantiles llorando durante la cremà.

También se destaca que las falleras mayores deben cumplir con unos cánones estéticos que se reproducen año tras año, a pesar de los cambios en los procesos de selección, el criterio en el fondo se basa en un canon de belleza restringida que impide la inclusión de la diversidad social, étnica, edades o de mujeres que no cumplan con este canon.

Pero también es verdad que las que son de la corte de honor (risas) tiene razón ella, no hay negras, no hay chinas, no hay síndrome de Down, no hay ninguna con alguna diferencia, son todas “per-fec-tas”. Todas blanquitas, y entonces sí pueden ser rubias y

morenitas, qué pena. / Con eso quiero decir que estoy de acuerdo con ellas que no existe una diversidad, no transmiten una diversidad en una inclusión, o sea en ningún aspecto yo todavía no he visto nadie de la corte de honor que tenga una diversidad funcional (GD6).

Solo se busca por su belleza y que quede bien en las fotos, entonces está la cosificación y todo lo que vemos todos los días en los medios de comunicación, pues eso, la imagen que vende, ¿y que vende? Pues una chica bonita, independientemente de que sepa hablar, no sepa hablar o que tenga unos valores que defender, ya que al fin y al cabo durante un año entero va a ser la máxima, en teoría, por supuesto porque seguro que tampoco es así, en teoría la máxima representante del mundo de las fallas y la verdad es que no tienen ningún tipo de voz ni voto. A las siete te recogemos maquillada, peinada y vestida y a las nueve te volvemos a dejar en tu casa. Ya has venido has sonreído, has dicho “jiji”, has dado besos a los niños, ya te puedes volver a ir, ahora nos quedamos aquí los que movemos el cotarro (GD5).

Asimismo, aunque introducen actualmente criterios referidos al nivel cultural o las opiniones éstos no son explotadas durante el reinado de las Falleras mayor o la Corte de Honor y se critica que en contadas ocasiones pueden intervenir o dar su opinión:

Un amigo me contó que habían estado cinco horas entrevistando a las candidatas, ¿Para qué si luego no hablan? Hace dos años una de nuestra falla estaba en la corte, el año del patrimonio y tal, se la llevan a todos lados, ¿y cuantas veces has hablado? Dos. ¿Y entonces para que estar ahí tan... para la foto? / La corte no habla eh, la corte no habla / Nada, nada, la fallera mayor habló cuatro veces, querían hablar en la *crida*, nada, no se lo permitieron (GD4).

Cambio en las fallas e igualdad de género: el papel del feminismo

En las fallas, como en otros ámbitos festivos, se ha tomado consciencia de la necesidad de cambios hacia la igualdad de género, especialmente después del impacto mediático que tuvieron tanto las movilizaciones de mujeres a raíz de las agresiones sexuales en los Sanfermines (Zuloaga et al. 2018). Algunos de los cambios se han producido desde las instituciones organizativas de las festividades como ahora la ampliación de los criterios de valoración de la selección de la FMV y su comitiva, más allá de las meras cuestiones estéticas. Pero además también se pueden percibir transformaciones en el protagonismo más activo y autónomo de la FMV, aunque no de las mujeres de la Corte de honor. Sin embargo, los datos expuestos anteriormente y los grupos de discusión destacan la importancia de las luchas y movilizaciones feministas para conseguir que la transformación fallera.

Hay que eliminar el machismo, como los malos tratos. Por ejemplo, tú eres fallera mayor, pero ... no tienes derecho a decidir

nada... Todas esas cosas van evolucionando gracias a dios. Y peleamos mucho para que eso cambie... (Breve silencio). Pero tenemos faena... para unas cuantas generaciones (GD3).

En este sentido, se reivindica una implicación del mundo de las fallas en la lucha feminista que de momento a diferencia de otras fiestas no ha tenido un papel destacado:

Cuanto hubiera sido el 8 de marzo la fallera mayor podría hacer una manifestación reivindicativa y encabezarla, junto con el resto de falleras mayores de tal. Eso yo lo echo de menos (GD1)

Y se toma como referencia el caso del País Vasco y Navarra en el que los movimientos feministas han actuado activamente en los contextos festivos impregnándolos de sus vindicaciones (Zabala 2017).

Entonces creo que debería haber igual que en el País Vasco he visto que... creo que era en el País Vasco o en Pamplona, que han hecho un protocolo y unas campañas contra el acoso sexual o el abuso sexual y creo que deberían hacerse también y es muy importante que se haga en las fallas, porque quiero decir, que no haya salido un caso tan evidente, o sea que no se haya problematizado no quiere decir que no exista (GD2).

En todo caso, desde las bases de las festividades se reclama la necesidad de la emergencia de las denuncias contra los sexismos festivos y de animar a una mayor participación de las mujeres.

No estamos transmitiendo ese mensaje de normalidad de que lo normal es que una persona independientemente de su sexo tenga un cargo tenga otro o haga lo que deje de hacer. Porque al final los números son tozudos y la realidad es la que es, y la realidad es que hay diez mujeres contra trescientos ochenta hombres, esa es la realidad. (GD4)

Así, en el proceso de cambio se entiende que hay un proceso de retroalimentación entre las inercias sociales y las del mundo fallero que habría que evitar que se reproduzcan de forma circular con el fin de modificar los valores que se producen, y transmiten, en torno a la desigualdad de género:

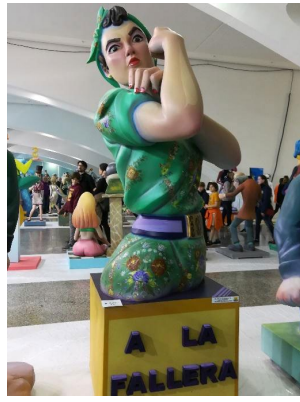
Claro, ahí has tocado un punto bastante interesante que es precisamente esa retroalimentación, nuestra sociedad es así, esa sociedad es de donde fluyen las fiestas. Las fiestas son así, perpetúan los valores que después vuelven a la colectividad, ese ciclo de sociedad que se transmite después a los valores que se enseñan en las fallas (GD5).

Las inercias en la continuidad social de los patrones tradicionales de género de la fiesta son interpretados en términos de su legitimación tradicionalista. Y ello a pesar de que las tradiciones sean inventadas o siempre sujetas a cambio, la codificación del ritual festivo retrasa el cambio social y su adecuación a las nuevas pautas de concepción del género del siglo XXI.

Que yo creo que, pues eso, que el machismo dentro de lo que es en el mundo de las fallas y de la fiesta es muy similar o incluso un poco más que la sociedad actual, por eso mismo, porque viene de una tradición que se remonta a muchos años y es algo mucho más difícil de cambiar... mucho más, porque dentro de ese mundo de la fiesta, tanto hombres y mujeres de dentro de ahí, ellos quieren conservar la tradición independientemente de los cambios que haga la sociedad, sobre todo la gente que es más mayor y eso... Con el tiempo eso irá cambiando, pero tardará más porque viene de algo que es una tradición (GD5).

Finalmente, en las fallas de 2018, y especialmente las de 2019, se ha reflejado los debates y las vindicaciones de las mujeres a los que estamos asistiendo en nuestras calles, especialmente visibles durante las jornadas vindicativas del 8 de marzo. La materialización de estas vindicaciones en las figuras falleres toman dos posiciones, una mediante la cual se defienden de las críticas y las acusaciones de las prácticas sexistas y otra mediante la reapropiación de la simbología de los feminismos como expresión del proceso de cambio en la cultura festiva, como podemos ver en las siguientes imágenes.

Fotos 3 – Referencias al debate sobre el rol de género y el machismo en las fallas (2019)



Fotos: los autores.

Foto: 1) Tres figuras femeninas con la leyenda “menos mal que hace años no existía un consejo de las Mujeres y a Rubens no le censuraban las obras”. 2) Figura de un monje manipulado por una mano negra que lee un informe sobre género y fallas. 3) Ninot de mujer tatuada estilo “We Can Do It!”, 4) Ninot de mujer tatuada estilo We Can Do It!” con la leyenda “A la Fallera”

Conclusiones

La fiesta de las Fallas en Valencia constituye un elemento central de la construcción de la identidad colectiva local que visualiza un potente entramado de sociabilidad y cultura festiva (Ariño, 1992). Ello puede ser observado como un mecanismo de sociabilidad que combina tradición y construcción de la identidad individual en la modernidad avanzada (Costa, 2002).

Sin embargo, desde la perspectiva de Randall Collins (2009) los rituales de interacción pueden ser analizados como instrumentos de estratificación y dominación que nos permiten revelar los mecanismos y consecuencias de la dominación patriarcal en la cultura festiva.

Así, las fallas revelan su “dark side”, potenciado por las autoridades franquistas y continuado en gran parte durante el periodo democrático, donde se construye una dualización de la figura de la mujer, en primer lugar, como parte de las imágenes falleras en la que aparece hipersexualidad alentando la “carte blanche” para el acoso sexual y, por otra parte, como tótem fallero y, en consecuencia, venerado e incuestionable. En ambos casos el ritual fallero reproduce, a través de la creación de espacios de interacción renderizados, de la presencia corporal y de la creación de un foco de atención común (Collins, 2009), una energía emocional que consagra los valores de la fiesta y genera ira contra las transgresiones de lo sacralizado. Ello ha dificultado el cambio en la fiesta, la cual sigue revelando en sus estructuras de poder un gran dominio patriarcal. Sin embargo, los feminismos locales y festivos han empezado a rebelarse, reclamando una participación más activa en la participación del ritual, tanto desde las estructuras de gestión y organización como en el desarrollo del rito. Pero además se exige un cese del acoso sexual en el contexto festivo y de la hipersexualización de las mujeres en las imágenes de las fallas. No obstante, pese a los avances vividos en los últimos años, la figura de la FMV, en su condición de tótem festivo, sigue siendo un tabú fuera de disputa, aunque objetualizado y pasivo, que recibe la energía emocional del ritual, pero no es agente de ésta. En este aspecto se revela el peso de su condición de vehículo de la energía emocional y su utilización para la reproducción de una identidad local y de la concepción patriarcal del género en la cultura festiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Ajuntament de València. (2016). *Pressupost Municipal 2016*. València: Ajuntament de València.
- Alvarez Dorronsoro, I. (1998). "Tradición y discriminación. Los alardes de Irún y Hondarribia." *Cuadernos De Derecho Judicial* 11:169-180.
- Ariño Villarroya, A. (1992). *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Ariño, A. (1988). *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- Ayuntamiento de Pamplona. (2017). *Pamplona libre de agresiones sexistas / Eraso sexistariek gabe, Iruña aske. Estrategia 2017*. Pamplona: Ayuntamiento de Pamplona.
- Bakhtin, M. (1968). *Rabelais and his World*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Bourdieu, P. (1977). «Sur le pouvoir symbolique.» *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 32:405-4011.
- Bourdieu, P. y Luc Boltanski. (1976). «La production de l'idéologie dominante.» *Actes De La Recherche En Sciences Sociales* 2(2):3-73.
- Bourdieu, P. y J. Jordá. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bullen, M. (1997). "Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún." *Arenal: Revista De Historia De Mujeres* 4(1):123-145.
- Collins, R. (1992). *Sociological Insight*. New York: Oxford University Press.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Collins-Nelsen, R. y Antony J. Puddephatt. (2018). "Gender, Artifacts, and Ritual Encounters." *Canadian Review of Sociology*, 55(4):555-578.
- Connell, R. (2001). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

- Costa, X. (2002), Festive traditions in modernity: the public sphere of the festival of the 'Fallas' in Valencia (Spain). *The Sociological Review*, 50: 482-504.
- DeLessio-Parson, A. (2017). "Doing vegetarianism to destabilize the meat-masculinity nexus in La Plata, Argentina." *Gender, Place & Culture* 24(12):1729-1748.
- Delgado, M. (2003). *Carrer, festa i revolta*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Dingley, J. (2008). *Nationalism, social theory and Durkheim*. Houndmills etc: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ElDiarioAragón. (2018). "‘No es No’, la campaña del Ayuntamiento por unos Pilares sin agresiones sexistas." *El Diario* 06/10/2015.
- Fournier, M. (2010). Durkheim, Mauss et Bourdieu : une filiation ? *Revue du MAUSS*, 36(2), 473-482.
- Gilmore, D. D. (1995). "The Scholar Minstrels of Andalusia: Deep Oratory, or the Carnavalesque Upside Down." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(3):561-580.
- Gilmore, D. D. (1998). *Carnival and culture :sex, symbol, and status in Spain*. New Haven etc.: Yale University Press.
- Gisbert Gracia, V. (2011). "Feminidades y masculinidades en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi." *Prisma Social* 7:92-119.
- Gisbert Gracia, V., Joaquim Rius-Ulldemolins y Gil-Manuel Hernández i Martí. (2018). "Cultura festiva, política local y hegemonía social." *RES*. Onlinefirst(1):26.
- Gisbert, V. y J. Rius. (2018). *Análisi de les falles de la ciutat de València des d'una perspectiva de gènere*. València: CECPI-Universitat de València; Ajuntament de València.

- Green, G. L. (2007). "Comte to life. Authenticity, value and the carnival as cultural commodity in Trinidad and Tobago." *Identities* 14(1-2):203-224.
- Guss, D. M. (2001). *The Festive State. Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Oakland, CA: Universtiy of California Press.
- Hernàndez i Martí, G. (1996). *Falles i Franquisme a València*. Afers: Catarroja-Barcelona.
- Hernàndez i Martí, G. (2006). "La reina fantasma. Apoteosi i misèria de la dona fallera." *Caramella. Música i Cultura Popular* 15:28-33.
- Hernàndez i Martí, G., B. Santamarina, A. Moncusí y M. Albert. (2005). *La memoria construïda. Patrimonio cultural y modernidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Junta Central Fallera. (2017). *Presidents d'Agrupacions. Llistat de presidents d'agrupacions de Junta Central Fallera*. València: Junta Central Fallera.
- Langman, L. (2003). "The Ludic Body:; Ritual, Desire, and Cultural Identity in the American Super Bowl and the Carnival of Rio." Pp. 64-86 en *The Politics of Selfhood*. Vol. 13 "The Ludic Body." University of Minnesota Press.
- Lewis, C. (1996). "Woman, Body, Space: Rio Carnival and the politics of performance." *Gender, Place & Culture* 3(1):23-42.
- Lizardo, O. (2004). "The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34(4):375-401.
- Longhurst, R. y Lynda Johnston. (2014). "Bodies, gender, place and culture: 21 years on." *Gender, Place & Culture* 21(3):267-278.
- Maceda, V. (2018). "Reina, vols entrar en política?" *El Temps* 19/03/2018.
- Miller, D. (1991). "Absolute Freedom in Trinidad." *Man* 26(2):323-341.
- Oficina Estadística. Ajuntament de València. (2018). *Estadística. Estadísticas por temas: Trabajo. Anuario 2018*. València: Ajuntament de València.

- Picard, D. (2016). "The Festive Frame: Festivals as Mediators for Social Change." *Ethnos* 81(4):600-616.
- Ravenscroft, N. y Xavier Matteucci. (2003). "The Festival as Carnavalesque: Social Governance and Control at Pamplona's San Fermin Fiestas." *Tourism Culture & Communication* 4(1):1-15.
- Rivière, C. (1984). "¿Para qué sirven los ritos seculares?" *Debats. Revista De Cultura, Poder i Societat* 10:89-99.
- Scribano, A. (2017). "Presentación del monográfico: Emociones, Protestas y Acciones Colectivas en la actualidad." *Aposta. Revista De Ciencias Sociales* 74:8-13.
- Shils, E. (2006). *Tradition*. University of Chicago Press: Chicago.
- Shils, E. y Michael Young. (1953). "The Meaning of the Coronation." *The Sociological Review* 1(2):63-81.
- Smith, D., E. (1987). *The everyday world as problematic: a feminist sociology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tomasello, M. (2010). ¿Por qué cooperamos? Buenos Aires; Madrid: Katz.
- Turner, B. S. (1999). *Religion and social theory*. London etc.: Sage.
- UNESCO. (2016). *Decision of the Intergovernmental Committee: 11.COM 10.B.30*. Paris: UNESCO.
- Zabala, B. (2017). "Políticas sanfermineras contra la violencia machista. Emakume Internazionalistak." *Coordinadora Feminista Federación Estatal De Organizaciones Feministas* 16/06/2017.
- Zuloaga, L., P. Francés, E. Alemán, L. García Belio, X. Tirapu y E. Jabat. (2018). *Agresiones y abusos sexuales en Sanfermines*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.

PUBLICACIÓ V

Gisbert Gracia, V (2012). Feminidades y masculinidades en la fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi. *Prisma Social*. P. 92-119

Latindex

Características cumplidas: 35

C.I.R.C EC3 metrics: classificació en CCSS: C



**prisma
social**
revista
de ciencias
sociales

Revista de Investigación Social

ISSN: 1989-3469

Nº 7 | Diciembre 2011 - Mayo 2012 – Feminidades y Masculinidades

pp. 92-119 || Sección Temática

Recibido: 30/9/2011 – Aceptado: 16/12/2011

**FEMINIDADES Y
MASCULINIDADES
EN LA FIESTA DE
MOROS Y
CRISTIANOS DE
ALCOI**

**FEMINITIES AND
MASCULINITIES AT
THE MOORS AND
CHRISTIANS FESTIVAL
IN ALCOI**



**Verònica
Gisbert i
Gràcia**

Doctoranda del
Departamento de
Sociologia i
Antropologia Social,
Universitat de
València, España

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

RESUMEN

En el presente artículo, utilizando la etnografía feminista como metodología de estudio, se han analizado los diferentes modelos de género alcoyanos y las ubicaciones de éstos dentro de la pirámide del prestigio y el poder de la Fiesta de Moros y Cristianos. Dicho análisis ha ayudado a comprender las razones del conflicto socio-festivo en el que está inmersa la sociedad alcoyana desde que hace trece años, Nuria Martínez se convirtiese en la primera mujer con derechos en el rito alcoyano.

ABSTRACT

In the present paper, feminist ethnography was used as investigation methodology to analyze different gender models for the alcoian society, with special emphasis on their position within the prestige and power pyramid of the Moors and Christian Festivity. This analysis improves on the existing knowledge of the reasons for the social conflict in which the alcoian society has been immersed during the last thirteen years when Nuria Martínez became the first woman with rights in the up-to then masculine alcoian rite.

Palabras clave

Feminidades; Masculinidades; Festividades; Interseccionalidad; prestigio.

Key words

Feminities; Masculinities; Festivities; Intersectionality; prestige.

1. Introducción y objetivos

Muchos son los años que llevamos las mujeres del mundo luchando por la obtención de derechos en los diferentes ámbitos sociales de nuestros países, ciudades o pueblos. Las fiestas populares también han sido uno de esos campos de batallas, donde en ocasiones la pugna ha sido dura y la victoria nada sencilla. Pese a que las festividades parecen acontecimientos sociales donde la espontaneidad lo gobierna todo, donde la vida cotidiana se paraliza para dejar paso a la diversión, la alegría, el disfrute, esto es simplemente un espejismo. Estos espacios de aparente naturalidad están también controlados por los actores dominantes de cada sociedad, habitualmente masculinos, que asumen “la representación de los intereses generales” (Juliano, 1992:111) creando los códigos, tanto implícitos como explícitos, que rigen los ritos. Estas codificaciones son creadas en momentos históricos determinados y en base a unos intereses de género, pero también, de clase social, de etnia, de orientación sexual.

Sin embargo las mujeres hemos aprovechado estos espacios, considerados en la literatura antropológica y sociológica como ámbitos de transgresión a las normas establecidas, para expresar nuestras reivindicaciones e inquietudes y así, poco a poco, hemos ido ganando espacios hasta la obtención, en muchos casos, de la igualdad festiva real.

A lo largo y ancho del Estado español se encuentran mujeres cuestionando las tradiciones festivas androcéntricas. La antropóloga Margaret Bullen (2000; 2003; 2006), en su estudio sobre los Alardes de Irún y Hondarribia, muestra el conflicto social que se generó en estas poblaciones ante la propuesta de un grupo de mujeres a

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

acceder a las festividades locales en las mismas condiciones que sus homólogos masculinos. En el sur, la Semana Santa del 2011 fue la primera en su historia en las que las nazarenas han estado presentes en las procesiones de todas las capitales andaluzas. Hasta este momento, en tres hermandades sevillanas las mujeres tenían vetada la participación con derechos por su condición sexual.

Este artículo ahondará en el caso alcoyano surgido hace trece años, cuando Nuria Martínez se convirtió en la primera *fester*¹ del ritual local. Desde ese momento la sociedad alcoyana, vive sumida en un conflicto socio-festivo que la divide dos posiciones: la primera, encabezada por las instituciones festivas y avalada por la mayoría de la comunidad, defiende la ortodoxia y tradicionalidad de las festividades. Desde la segunda posición, se aboga por un cambio en las estructuras festivas y los modelos de género representados en ellas, para propiciar la participación plena de las mujeres en el rito, la *Associació Fònevol*² abandera la lucha por la igualdad.

Este análisis se realiza teniendo en cuenta que desde la cúspide de la pirámide del prestigio alcoyano, se han legitimado y perpetuado las relaciones de poder en base a las cuales se han venido organizando los accesos a ciertos privilegios sociales por parte de determinados hombres alcoyanos.

¹ *Els festers/festeres* son aquellas personas que al ser integrantes de una asociación festiva, adquieren el derecho a participar en las festividades alcoyanas y en su organización.

² *Fonèvol*: Es una máquina de guerra medieval, una especie de catapulta, que simboliza el aspecto combatiente de la asociación.

2. Metodología

En el mismo artículo en que Sandra Harding (1987) se preguntaba si existía el método feminista, la autora advertía de la habitual confusión entre la metodología y los métodos en las investigaciones, ya que en muchas investigaciones se usaban indistintamente ambos conceptos. La diferencia entre éstos, según Gabriela Delgado, radica en que,

(...) los métodos son técnicas de investigación, procedimientos y práctica, y las metodologías son teorías o referentes que informan del producto de ciertas particularidades de la investigación y los justifican en términos de la forma en que se construye el conocimiento (2010:213).

Siguiendo el hilo de esta distinción, se eligió la etnografía feminista como metodología para la investigación aquí presentada porque,

(...) ésta se refiere a la descripción orientada teóricamente por un andamiaje conceptual feminista en el que la experiencia de las mujeres, junto con la develación de lo femenino, está en el centro de la reflexión que conduce a la observación (Castañeda, 2010:237).

El fenómeno social alcoyano, está protagonizado por un grupo de mujeres que mediante sus reivindicaciones pretenden el cambio de los modelos de género tradicionales en el orden social y simbólico alcoyano. La etnografía feminista permite hacer un profundo análisis de la situación que se vive actualmente en la ciudad además de,

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

(...) problematizar la posición de las mujeres (...) [e] identificar, analizar e interpretar las orientaciones, contenidos y sesgos de género que las colocan a ellas, a los varones y a otras categorías sociales genéricas en posiciones diferenciadas que, en la mayoría de los casos, atañen a la desigualdad entre unas y otros (Castañeda, 2010:238).

Según la Dra. Castañeda, "la etnografía feminista (...) supone siempre la ejecución de un procedimiento multimetódico" ya que éste permite "obtener información más detallada y pertinente cuando se busca y obtiene a partir de distintas fuentes" (2010:238). Esta investigación se ha basado en métodos cualitativos de recogida de datos, siendo estos principalmente: la observación directa participante, la entrevista y el análisis de material documental.

3. Crónica del conflicto socio-festivo alcoyano

La ciudad de Alcoi es internacionalmente conocida por su Fiesta de Moros y Cristianos, la cual fue declarada de Interés Turístico Internacional³ en 1980. Las festividades alcoyanas, tal y como se conocen a día de hoy, se celebran en Alcoi desde hace aproximadamente 300 años. Esta fiesta "es la simbólica representación festiva anual de unos hechos acaecidos en el siglo XIII, con los que Alcoi conmemora en

³ En este link se puede encontrar toda la información acerca del nombramiento: http://www.ajualcoi.org/wayto/ciudad/BOE_800216_festes.pdf

honor a su patrón San Jorge, la victoria alcanzada en 1276, por su intercesión contra el caudillo Al-Azraq” (Art. 13 del Estatuto de la Asociación de San Jorge⁴).

Despues de décadas de lucha del movimiento feminista y con la entrada de la democracia en el Estado español, las mujeres españolas adquirieron derechos como ciudadanas que les facilitaron la entrada a espacios públicos donde anteriormente tenían vetada la participación. Las mujeres alcoyanas, también tuvieron estas inquietudes participativas en el ámbito festivo local, pero éstas fueron desplazados por los organizadores a los ballets. Mediante danzas las mujeres embellecen el desfile de las representaciones rituales de los ejércitos marchando a la batalla.

Mientras los hombres *festers* participan activamente en los *eventos festivos*⁵ durante todo el año, la intervención de las mujeres se encuentra limitada a los tres días oficiales de la festividad, o como se conoce en la jerga local durante la *Trilogía Festerá*, y apenas algunos actos. Los papeles desempeñados por las mujeres son totalmente secundarios y ornamentales.

3.1. Las mujeres que desafiaron la tradición androcéntrica alcoyana.

El lunes 16 de Junio de 1997, la ciudad amanecía con una noticia que cambiaría el curso de la historia festiva alcoyana. La primera plana del periódico local anunciaba la incorporación de la primera mujer en las festividades como *festerá*.

⁴ La Asociación de San Jorge es la institución encargada de la organización del ritual alcoyano. A partir de ahora ASJ.

⁵ Martha Patricia Castañeda, concibe el evento festivo como “una práctica social que debe ser abordada íntegramente, desde su organización hasta su desenlace.” (2007:76)

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

Antes de que Nuria Martínez decidiese su entrada en una *filà*⁶, existía en el *habitus*⁷ alcoyano una *frontera mágica*,

(...) que produc[ía] la diferencia entre los dominantes y los dominados, es decir, su identidad social, toda ella contenida en esta relación. Este conocimiento corporativo lleva[ba] a [las mujeres alcoyanas] a aceptar tácitamente, fuera de toda decisión de la conciencia y de todo acto volitivo, los límites que le [eran] impuestos, o incluso al producir o reproducir mediante su práctica los límites abolidos en el ámbito del derecho (Bourdieu, 2000:9).

Esta frontera hacía que cada género estuviese en el lado que se le había asignado en el orden social y simbólico local. Al existir este obstáculo simbólico, que nadie había intentado cruzar hasta el momento, no se necesitaba ninguna normativa explícita que impidiese la entrada a las mujeres en las festividades, razón por la cual Nuria no tuvo ningún impedimento para acceder al ritual. El 22 de Abril de 1998 por primera vez en la historia de Alcoi una mujer desfilaba como *festera* entre más de seis mil hombres.

La grieta que Nuria abrió permitió que dos mujeres más accediesen a las festividades. Ante los ingresos de estas tres mujeres, las asociaciones festivas decidieron regular la entrada de nuevos miembros cambiando sus estatutos. Con las nuevas medidas toda persona que quisiese formar parte de estas organizaciones tenía

⁶ La *filà* es cada una las asociaciones integrantes de las festividades. Actualmente existen 24 *filaes*: 14 en el bando moro y 14 en el bando cristiano.

⁷ Alicia Gutiérrez explica el *habitus* de Bourdieu como "un estado especial que adoptan las condiciones objetivas incorporadas y convertidas así en disposiciones duraderas, maneras duraderas de mantenerse y de moverse, de hablar, de caminar, de pensar y de sentir que presentan con todas las apariencias de la naturaleza" (Gutiérrez, 2002:70)

que estar avalada por diferentes miembros y someterse a la votación de los socios. A partir de ese momento, pocas mujeres han conseguido acceder como socias a las instituciones festivas. A día de hoy apenas hay 10 mujeres con derechos entre siete mil hombres participando en el rito alcoyano.

3.2. *Fònevol* una asociación nacida desde el inconformismo⁸.

El 7 de marzo del 2003 fue presentada a los medios de comunicación la *Associació Fonèvol*. Durante su presentación en sociedad las personas que la integraban expresaban su voluntad de normalizar el papel de la mujer en la fiesta.

Teresa Del Valle, basándose en las relaciones de opresión y dominación que se dan dentro los sistemas de género, considera que las mujeres son un grupo de *mutismo sociocultural* (1997:162) ya que éstas tienen diferentes formas de expresión que los grupos masculinos, que son los que ejercen el poder en las estructuras socioculturales. Pero las mujeres han creado *espacios-puente* para el cambio (Ibid.:164). *Fonèvol* es un *espacio-puente* dentro de la sociedad alcoyana, pues se sitúa estratégicamente entre los espacios donde han sido confinadas las mujeres alcoyanas por las festividades y el objetivo final, la conquista de espacios en la esfera pública festiva.

Desde su creación *Fònevol* ha desarrollado diferentes estrategias para visibilizar y denunciar la situación real de las mujeres alcoyanas en las festividades locales. Sus ámbitos de actuación han sido diversos. Éstos van desde el normativo y judicial hasta el escolar ya que como recordaba Dolores Juliano la escuela es una de las

⁸ Virginia Maquieira escribió que desde el *inconformismo* se puede "detectar los aportes y las innovaciones [de las mujeres] para su desarrollo personal y la sociedad en la que viven" (Del Valle; 1997:162)

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

instituciones donde las relaciones desiguales de género “tienden a actuar como uno de los espejos donde la sociedad [...] machista se ve, se admira y se autorreproduce” (1992:32).

3.3. Instituciones festivas alcoyanas: *les filaes* y la Asociación de San Jorge.

La fiesta alcoyana actual es una tradición creada en un contexto de modernidad, y como tal es una invención. Según los autores Hobsbawm y Ranger se entiende por *Tradición inventada*

(...) una serie de prácticas, normalmente gobernadas por unas reglas aceptadas explícitamente o tácitamente, y un ritual de naturaleza simbólica que intentan inculcar valores y normas de comportamiento por repetición, la cual cosa significa automáticamente continuidad con el pasado.
(1988:13).

Como tradición, el ritual alcoyano es el resultado de una superposición de invenciones producidas a lo largo del tiempo. No se tratan, por supuesto, de creaciones arbitrarias, sino de manifestaciones concebidas por personas que actúan en función de intereses y pensamientos marcados por su género y las circunstancias históricas propias del momento que viven.

La Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi, se consolida durante el siglo XVIII (Ariño, 1988) en pleno proceso de industrialización. La Revolución Industrial, y en consecuencia la entrada en la modernidad, tuvo un gran impacto en la sociedad alcoyana. Fue una época de grandes transformaciones sociales, económicas y políticas consecuencia de un crecimiento industrial descontrolado, que además de riqueza y

prestigio a la ciudad, originó rebeliones obreras demandando mejoras labores y sociales.

Con el proceso de industrialización emerge una nueva clase social, la burguesía. Ésta al ostentar el poder económico se erige como la hacedora de los nuevos valores sociales y de género alcoyanos.

Durante la industrialización los hombres, según Josepa Cucó, formaban asociaciones en el espacio público y se reunían,

(...) en redes comunitarias quasi-públicas, (...) estas comunidades eran utilizadas por los hombres para divertirse y entablar amistades, pero también para organizarse políticamente, para ejercer el gobierno local o supralocal, y para llevar a cabo diversas tareas colectivas (2004:157).

Estos espacios masculinos de sociabilidad se formaron en Alcoi en torno a las festividades y se les conoce con el nombre de *filæes*. En el seno de estas organizaciones se fomenta los sentimientos de hermandad, la relación entre *los iguales* (Amorós; 1987). El hecho de pertenecer a una *filà*, iguala a los hombres a un mismo estatus, convirtiéndose así en asociaciones *supraclasistas* y *armonicistas*⁹.

Estas asociaciones disponen de autonomía festera, administrativa y económica pero no tienen personalidad jurídica propia. Por esta razón están integradas dentro de la

⁹ Gil-Manuel Hernández i Martí (1996) utiliza estos términos para describir al ambiente que se vivía dentro del Casal Fallero durante la época franquista, que al igual que en este caso, era *supraclasista* ya que la pertenencia a la Falla igualaba, simbólicamente, a todos sus miembros independientemente de su clase social y *armonicista* por que esta igualdad simbólica servía para armonizar la convivencia grupal y minimizar los conflictos sociales.

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

Asociación de San Jorge, una entidad de utilidad pública, sobre la que el Ayuntamiento de la ciudad delega la organización de las festividades alcoyanas.

La ASJ es el ápice en la pirámide del prestigio de las festividades alcoyanas. En su Asamblea General, compuesta únicamente por hombres, como dicta su propio articulado, "reside la suprema potestad de *decisión e interpretación*" [el énfasis es mío] (Art. 101 Estatuto de ASJ), desde ésta se crean todas las codificaciones (implícitas o explícitas) que rigen en las festividades alcoyanas, desde la estructura de organización de la festividad hasta los roles que cada persona debe representar en ellas. Pero no solo crean y deciden las codificaciones sino que además las interpretan, otorgándose a sí mismos unas herramientas de poder muy potentes dentro de la sociedad alcoyana. Ante lo anteriormente expuesto, voy a entender las fiestas, con sus protagonistas como representantes de ésta, como un motor muy potente de creación ideológica¹⁰, de vehiculización y transmisión de determinados valores y creencias, que como bien apuntaron las antropólogas Ortner y Whitehead, son las que sustentan las estructuras de prestigio (1996:154).

3.4. Una Ordenanza para legislar la desigualdad genérica

Antes de la entrada de Nuria en las fiestas, como ya se ha visto, las identidades de género y la repartición de los papeles entre estos dentro de las festividades no se cuestionaban. Existía una *frontera mágica* que organizaba a la población según los roles de género que desde los niveles superiores de la estructura de prestigio de las

¹⁰ En este artículo, utilizo el concepto de ideología tal y como se describe desde las "Teorías del Poder", es decir, "aquel aspecto o característica de los sistemas de significación que sirve para legitimar la dominación (de clase, étnica, sexual, internacional)" ya que como dice Antonio Ariño "esta concepción de ideología implica una teoría de la sociedad, según la cual ésta es una estructura objetiva en la que existe (o puede existir) un reparto asimétrico de los recursos. Dicha distribución es el resultado de las relaciones de dominación" (1997:126-7).

festividades se habían adjudicado a cada sexo. Pero al sobrepasarse la *frontera mágica* los modelos de género admitidos socialmente y las personas que ostentaban los niveles de prestigio superiores en la estructura de las festividades alcoyanas fueron amenazados. Así les *filaes* empezaron a modificar sus códigos para impedir la entrada de las mujeres en las festividad y no compartir sus parcelas de poder y prestigio social.

El 18 de Noviembre del 2004 se reunió la Asamblea General de la ASJ, en sesión extraordinaria con un único punto en el orden del día: crear y definir los nuevos roles que las mujeres alcoyanas tendrían en el ritual. Este nuevo rol festivo fue bautizado con el nombre de *acompañantes o colaboradoras*.

Según legisla la Ordenanza, las mujeres *acompañantes* tienen que vestir un diseño con las "lógicas y necesarias variaciones, respecto al oficial masculino" (Art. 70 Ordenanza de la Fiesta ASJ) que las estigmatiza como diferentes a los hombres. Lucen trajes que ni siquiera han elegido, ya que éstos deben ser aprobados por las cúpulas de poder de las *filaes*, de las cuales están excluidas. Al ser estigmatizadas como diferentes a los hombres en las festividades, se les impide la participación en la mayor parte de los actos y se les cierra la puerta a la representación de los cargos de mayor prestigio dentro de las festividades, siendo esto los capitanes, alféreces, por no "representar los valores tradicionales del personaje" (Art. 16 Ordenanza de la Fiesta ASJ).

La figura de *la acompañante* en la mayoría de las *filaes* no paga cuota, por lo que se impide que las mujeres tengan derechos dentro de la asociación, entendiendo estos como la posibilidad de tener voz y voto en las asambleas, ocupar cargos organizativos y ejecutivos, etc. Al impedir el pago de cuota obligan a las mujeres a estar vinculadas

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

a un *fester* en relación de parentesco, no pudiendo acceder a las festividades como personas independientes que son. Las mujeres solo pueden acceder a las estructuras de prestigio festivo mediante *canales de adscripción*, es decir, "sobre la bases de [sus] relaciones de parentesco" (Ortner y Whitehead, 1996:154).

4. Los modelos de género en la pirámide del prestigio del ritual alcoyano

Después de lo analizado anteriormente, se puede afirmar que los sujetos que ocupan los niveles superiores de las estructuras de prestigio alcoyanas son *els festers*. Ellos, a través de sus instituciones, producen e interpretan los códigos que son transmitidos a la ciudadanía como "ideologías legitimadoras" de las estructuras de valoración social (Ortner y Whitehead, 1996:154).

El género es una categoría de análisis multidimensional, es decir, no solo es "el producto de significados culturales adscritos a ciertos atributos, capacidades, disposiciones y formas de conductas que se dan en diferentes momentos históricos" sino que "es el resultado de las articulaciones de [estos] atributos particulares (...) con otras variables sociales" (Nixon, 1997:297) tales como la clase, la etnia, la sexualidad, la edad.

La *interseccionalidad* (Crenshaw, 1989; Wekker, 2002) es un concepto útil para el conocimiento del impacto de las identidades múltiples en la discriminación y la desigualdad de las experiencias de hombres y mujeres. Esta intersección de categorías hace que no solo existan relaciones de poder intergenéricas sino también intragenéricas, haciendo que un mismo género pueda ser posicionado en diferentes

niveles dentro de las estructuras de prestigio y poder de una sociedad. El conflicto socio-festivo alcoyano es tan complejo precisamente por esta intersección de poderes. El poder no es unidireccional, como decía Foucault (1988), está formado por varios ejes, que en el caso Alcoyano quedan patentes al observar que las desigualdades existentes en las festividades van más allá del género de las personas.

4.1 Modelos de género antes de la Ordenanza de la ASJ del 2004

4.1.1. *Festers*: la masculinidad en la cúspide del prestigio

La representación en las festividades alcoyanas del modelo de masculinidad hegemónica¹¹ esta caracterizado por dos aspectos: los hombres como figura principal y la transmisión de valores considerados como masculinos dentro de la tradición occidental. Participar en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi es un privilegio social que no puede ser disfrutado por todos los hombres de la comunidad, ya que es necesario un fuerte desembolso monetario. La masculinidad hegemónica alcoyana esta representada por un hombre blanco, heterosexual y de clase media-alta. Como consecuencia de este modelo de masculinidad, los hombres que participan en las festividades alcoyanas deben mostrar su poder y su posición privilegiada como figuras principales dentro de las festividades, así son representados como fuertes y valerosos guerreros. La atribución masculina del uso y exhibición pública de armas reafirma estas características de virilidad y valentía (Bullen, 2003:241).

¹¹ Se utiliza el concepto de Hegemonía entendida como " una forma de poder basada en el liderazgo de un grupo en muchos campos de actividad a la vez, de modo que su ascendencia obedece a un consentimiento generalizado y parece natural e inevitable" (Hall, 1997:259)

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

El ritual también es utilizado para el inicio de los niños en el mundo masculino dominante, es decir, para la transmisión de valores que les ascenderán hasta los niveles más altos del prestigio alcoyano. Los niños y adolescentes desfilan como sus mayores, en *esquadras*¹² y con armas, listos para la batalla, con actitud belicosa.

La representación máxima de prestigio y poder festivo, son los *Cargos Festeros* (capitanes y alféreces). Estos personajes desfilan solos sobre sus carrozas, vistiendo costosos trajes que han sido diseñados y fabricados en exclusiva. Los Cargos Festeros muestran simbólicamente su poder, gesticulando con sus manos para conseguir el aplauso de las personas espectadoras. La norma general es que las personas que ostentan estos cargos, se encuentren entre las clases más adineradas de la comunidad, exhibiendo así su poderío económico y su posición en la sociedad alcoyana.

La masculinidad descrita en este primer apartado se ubica en la cúspide de la pirámide del prestigio social, ya que la dimensión social que adquiere la fiesta en la ciudad de Alcoi influye también fuera del ámbito festivo. Los hombres que pertenecen al entramado festivo, además del prestigio social que este hecho supone, tienen la posibilidad de acceder a unas redes de relaciones que les permiten una mejora en su cotidianidad. En la ciudad de Alcoi, la *filà* es el instrumento de ascenso social e integración más fuerte que existe.

4.1.2. "Mujer-madre" y la "Mujer-fetiché"

¹² *Esquadra*: Formaciones especiales de diez personas y un cabo que les dirige. La participación en este tipo de formaciones esta muy valorada por *els festers*, ya que tienen que guardar una rigurosa rueda de turnos y esperar durante años. En las festividades alcoyanas solo esta permitida una de estas formaciones anualmente a cada *filà*.

Existen dos tipos de feminidades popularmente aceptadas dentro de las festividades alcoyanas, que las podríamos calificar como las "*mujeres-madres*" (Bullen; 2003) y las "*mujeres-fetiche*".

El rol de "*mujer-madre*" implica la participación de éstas en las festividades en dos sentidos: primero como espectadoras-animadoras y segundo como apoyo logístico. En el proceso de cambio de los modelos sociales y de género que se llevó a cabo en Alcoi durante la industrialización, a las mujeres alcoyanas también se les asignó su rol de género, reflejado también en el ritual, pero siempre desde el espacio que se asignaba a la feminidad, el privado. Las alcoyanas se encargaban de preparar toda la indumentaria de los hombres de la familia, para que a éstos luciesen impecables los días de celebración del ritual, se preocupaban de que todo estuviese perfecto en el espacio que "governaban".

Durante los tres días de fiesta, las mujeres son alienadas en las aceras, balcones y ventanas mientras los varones de la familia desfilan. Aunque durante las festividades ocupan el espacio público, su participación es pasiva y se limita a la observación y contemplación de la actividad masculina. Desde la ideología hegemónica, se ha transmitido el discurso de que estos roles son imprescindibles para la buena consecución de "Nostra Festa"¹³, mediante una estrategia orientada al fomento del armonicismo social (Hernández, 1996).

El segundo tipo de feminidad popularmente valorada se ha definido como las "*mujeres-fetiche*". Este tipo de feminidad se introdujo en las festividades alcoyanas a finales de los años ochenta, con dos fines concretos, el primero como estrategia

¹³ Entre la ciudadanía alcoyana el ritual es conocido como "Nostra Festa/Nuestra Fiesta"

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

masculina para desviar el interés que algunas alcoyanas mostraban por participar de manera activa en las festividades, y el segundo para añadir espectacularidad y fastuosidad al desfile de los ejércitos. Este tipo de feminidad hace hincapié en el aspecto físico, y alienta la imagen estereotipada de la feminidad oriental como misteriosa, exótica y erotizada (Said, 2004). Estas mujeres gracias a sus bailes, cuerpos y vestidos, se convierten en fetiches sexuales. En palabras de Stuart Hall:

[f]etichismo nos lleva al reino donde la fantasía interviene en la representación; hasta el nivel donde lo que es mostrado o visto en la representación, sólo puede ser entendido en relación con lo que no se puede ver, lo que no se puede mostrar (1997:266).

Este papel no puede ser interpretado por muchas mujeres, ya que responde a los cánones de belleza establecidos en las sociedades occidentales contemporáneas. Al contrario de lo que ocurre con las masculinidades hegemónicas, las cuales adquieren prestigio cuanto más avanzada sea la edad del individuo, para las mujeres la edad en las festividades es una desvalorización. Debido a la importancia del cuerpo y la imagen estética en este tipo de feminidad, la participación es asumida por jóvenes alcoyanas, mientras que las mujeres maduras deben conformarse con su papel de "mujer-madres", pues de lo contrario son desprestigiadas y criticadas.

Aunque ambas feminidades siguen los prescritos positivos de la valoración androcéntrica, no ocupan los mismos niveles dentro de las estructuras de estimación social alcoyanas. Las "mujeres-madres" se posicionarían en el segundo nivel, por debajo de sus familiares festeros, ya que éstas además de cumplir su rol de género a la perfección, están unidas con lazos de parentesco a la cúspide.

4.1.3. Voyeurismo masculino

En la sociedad alcoyana, existe otro tipo de masculinidad aceptado por la comunidad. Sin embargo, ésta no tiene el mismo estatus como el de los *festers*. Estos hombres, aunque no toman parte en las festividades de manera activa, sí tienen “una relación de complicidad con el proyecto hegemónico” (Connell, 1995). A este tipo de masculinidades se las define como “hombre-voyeur”.

Para ahondar en este modelo de masculinidad se utilizarán dos conceptos psicoanalíticos: *la identificación* y *scopofilia*. La masculinidad hegemónica alcoyana se rige como “el único modelo válido, y referente obligado de todos los demás” (Juliano; 1992:25), así que mediante la *identificación* el hombre-voyeur:

(...) se identifica con el principal protagonista [y proyecta] su mirada sobre la de su semejante, su suplente en [la festividad] de modo que el poder del protagonista masculino (...) coincide con el poder activo de la mirada erótica [con la que el espectador ve a la mujer-fetiché] produciendo una satisfactoria sensación de omnipotencia (Mulvey; 2001:371).

Esta identificación, según Laura Mulvey, viene por medio de una fascinación narcisista y la constitución de su propio ego, es decir, no solo admiran a los participantes masculinos, sino que quieren ser como ellos.

Según Stuart Hall, “el fetichismo es la licencia no reglamentada del *voyeurismo*.” (1997:268). En este sentido Mulvey afirma que:

[e]n un mundo ordenado por el desequilibrio sexual, el placer de mirar se ha escondido entre activo/masculino y pasivo/femenino. La mirada

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

determinante del varón proyecta su fantasía sobre la figura femenina, a la que talla a su medida y conveniencia. En su tradicional papel de objeto de exhibición, las mujeres son contempladas y mostradas simultáneamente con una apariencia codificada para producir un impacto sexual y erótico. (2001:370).

A través de la *scopofilia*, entendida como “el placer de usar a otra persona como objeto de estimulación sexual a través de la mirada” (Ibid.:369), los *hombres-voyeur* ganan la hegemonía “ya que ésta se beneficia con el dividendo patriarcal, aquella ventaja que obtienen los hombres en general de la subordinación de las mujeres” (Connell; 1995)

4.2. Modelos de género después de la Ordenanza de la ASJ del 2004

4.2.1. Las acompañantes o colaboradoras

Con la reforma de la Ordenanza de la Fiesta en Noviembre del 2004 se legisló un nuevo modelo de feminidad en el ritual alcoyano, conocido con el nombre de *acompañante o colaboradora*. La propia denominación de la figura deja entrever el papel secundario, subsidiario y dependiente de las mujeres que se ciñen a este tipo de participación. Las alcoyanas que desempeñan este papel en las festividades, carecen de derechos plenos sobre sí mismas, pues estos son asumidos por sus parientes varones participantes en las festividades locales.

La imposibilidad de pagar cuota, hace que las mujeres tengan que acceder a las estructuras de prestigio sociales y festivas a través de *la adscripción* (Ortner y Whitehead; 1996:154). Esta adscripción implica que en la sociedad alcoyana las mujeres sean definidas como madres, hermanas, hijas de tal o cual hombre y no en

base a sus logros personales. Los diseños femeninos, además de estigmatizarlas como diferentes a los hombres, les impide la participación, en primer lugar en los *eventos festivos* y en segundo lugar en la gran mayoría de los actos celebrados durante las festividades, por lo que se les sigue alienando en las aceras.

Mediante esta nueva figura festiva, las mujeres han sido introducidas a las festividades, en base a otro de los modelos de género aceptados el de "mujer-madre", siendo la razón por la que estas dos feminidades compartan peldaño en la pirámide alcoyana.

4.2.2. *Fonèvol*: en las antípodas de la feminidad aceptada.

Aunque la *Associació Fonèvol* está compuesta por hombres y mujeres, las que están más expuestas a las críticas de la comunidad son las mujeres, ya que éstas son las que mediante sus reivindicaciones, están desafiando a la cúpula de la pirámide de poder alcoyana, al *estatus quo* de la comunidad y a la supuesta ortodoxia de la identidad alcoyana.

Durante la investigación se realizó una búsqueda y un examen exhaustivo de declaraciones y artículos de opinión acerca del conflicto, de personas tanto anónimas como públicas, en la prensa local. Entre las personas contrarias a la lucha de estas mujeres había dos afirmaciones muy recurrentes: que éstas mujeres no eran "buenas alcoyanas" y que eran lesbianas.

En el imaginario colectivo las mujeres de *Fonèvol* están consideradas "malas alcoyanas" por diferentes razones; la primera porque no entran en los modelos de feminidad aceptados socialmente, la segunda porque con sus reivindicaciones están tocando las entrañas y la identidad de la comunidad, están cuestionando las

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

festividades de las cuales la población está tan orgullosa, y por último, pero no menos importante, porque mediante sus reivindicaciones estas mujeres ponen en entredicho los modelos sociales de género que la ciudadanía tiene asumidos.

La alusión a la identidad sexual de estas mujeres es muy significativa en diferentes aspectos; el primero muestra la homofobia que a día de hoy todavía impera en la sociedad, y por supuesto también en la alcoyana. Al utilizar el término “bollera” se incrementa el tono despectivo de insulto, lejos de la admisión de la diversidad sexual existente en las sociedades. Al definir las como lesbianas, refuerzan los modelos femeninos aceptados, es decir, la “mujer-madre” y la “mujer-fetiché”, pues estos dos modelos están asentados sobre la base de la heterosexualidad, el primero sobre la maternidad y la reproducción, el segundo sobre el cuerpo femenino objetualizado y erotizado como instrumento de placer para los hombres-*voyeur*.

Las mujeres de Fonèvol están consideradas en la sociedad alcoyana, como la antítesis de los modelos de las feminidades aceptadas. Esta es la razón por la cual ellas están ubicadas en la base de la pirámide del prestigio alcoyano.

5. Reflexiones finales

Desde que en 1998 Nuria Martínez quebrase la *frontera mágica* que organizaba a los géneros dentro de la sociedad alcoyana, la ciudad vive inmersa en un conflicto socio-festivo. Pese a que éste se produce en el seno de un complejo entramado social, en el cual interaccionan varias instituciones y elementos; son sin lugar a dudas dos las que encabezan los posicionamientos antagónicos: las instituciones festivas y la *Associació Fonèvol*.

Desde las instituciones festivas se generan las “ideologías legitimadoras” que sustentan las estructuras de prestigio y poder que se dan en las festividades y en la sociedad alcoyana, ya que la dimensión social que adquiere la fiesta en Alcoi influye también más allá del ambiente festivo.

Según lo visto en el presente artículo, el orden social y el orden simbólico alcoyano interaccionan, por lo que cualquier cambio que se lleve a cabo dentro de las festividades también se llevará a cabo en el orden social alcoyano y viceversa. Aunque en el caso que tratamos no quede tan patente, ya que aunque la sociedad alcoyana ha desarrollado avances muy grandes en cuanto a los derechos civiles de las mujeres, estos todavía no se han visto reflejados en el simbólico local. Esto se debe a que la iniciativa del cambio no viene de los grupos ubicados en la cúspide de la pirámide, sino que ha sido obra de unas mujeres que dentro de la estructura de prestigio festiva alcoyana se ubican en la base de la misma.

Con la entrada de la modernización, la burguesía local inventó la tradición alcoyana en base a sus intereses de género y de clase, utilizando las festividades como vehículo para transmitir sus valores e ideologías. Estos modelos sociales y de género, que siguen vigentes a día de hoy en el ritual alcoyano, fueron construidos en base a unas relaciones genéricas desiguales, mediante las cuales se llevó a cabo un reparto desigual de funciones y poderes sociales. En base a esta ideología hegemónica las mujeres alcoyanas fueron recluidas en el espacio doméstico, como espacio en el que desarrolla la reproducción, y excluidas de los espacios públicos, lo que conllevó su alejamiento de los niveles más altos de las estructuras de prestigio locales, donde se ubican los hombres *festers*. Este reparto desigual se trasladó a la población alcoyana camuflado bajo un discurso de igualdad, según el cual todas las personas representan

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

en las festividades los papeles “más adecuados” en base a su sexo biológico. Este discurso establecido en la igualdad y en la construcción de la identidad comunitaria en base a las festividades, ha hecho que tanto las mujeres como los hombres (incluso aquellos que no participan activamente en las festividades, y que por lo tanto no gozan del mismo prestigio social), defiendan la Fiesta de Moros y Cristianos actual, refiriéndose a ella como la “*Nostra Festa/Nuestra Fiesta*” y reaccionen ante cualquier iniciativa de cambio o cuestionamiento.

En la base de la pirámide alcoyana, se encuentran las socias de Fonèvol, las cuales llevan años visibilizando la situación real de las mujeres alcoyanas dentro de las festividades y luchando por la igualdad real de éstas en el ritual. Mujeres que desafían a los “actores *masculinos* socialmente dominantes” (Ortner y Whitehead, 1996:154) y amenazan, mediante sus reivindicaciones, el acceso desigual a determinados privilegios sociales que a día de hoy tienen los hombres *festers*.

Tras doce años de espera y cumpliendo con todas sus obligaciones como *fester*, en el 2010 a Nuria Martínez le tocaba, según una rigurosa rueda de turnos, hacer *esquadra*. Nuria reclamó ante la asamblea de su *filà*, el disfrute de este privilegio. Pero su organización, escudándose en la Ordenanza de la Fiesta, que prohíbe de manera tácita que estas formaciones sean mixtas, le impidió participar junto a sus compañeros.

Pese a las sucesivas injusticias, críticas y ataques que reciben, las mujeres de Fonèvol saben que tienen toda la legitimidad como alcoyanas y como mujeres a participar en las festividades locales en términos de igualdad. Después de años de lucha y muy lejos de desistir, cada día estas mujeres se cargan de argumentos para salir a la calle a defender su causa... nuestra causa.

6. Bibliografía

Amorós, Celia. 1987. "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación" en *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura* 503-504:113-128.

Ariño, Antonio. 1988. *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons el Magnànim.

Ariño, Antonio. 1997. *Sociología de la cultura*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A

Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Ed. Anagrama.

Bullen, Margaret. 2000. "Hombres, mujeres, ritos y mitos: los alardes de Irún y Hondarribia". Pp.45-78 en *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Ed. Barcelona: Ariel.

Bullen, Margaret. 2006. "Derechos Universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica". Pp. 21-48 en *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus Ciudadanía*. Irún: Txapelaren azpian, denok berdin.

Bullen, Margaret y José Antonio, Ejido. 2003. *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*. Bilbao: Euskal Herriko Unibersitatea.

Castañeda, Martha Patricia. 2007. *Las mujeres católicas en las asociaciones religiosas: fiestas, poderes e identidades*. Tesis doctoral. México, D.F. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones antropológicas.

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2010. "Etnografía Feminista". Pp. 233-257 en *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales*. México: CEIICH, CRIM, Facultad de Psicología, UNAM.

Connell, Robert. 1995. *Masculinities*. Berkeley: California Press.

Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*: 139-167.

Cucó, Josepa. 2004. *Antropología Urbana*. Barcelona: Ed. Ariel.

Del Valle, Teresa. 1997. "Asociacionismo femenino: entre la transformación y la creación". Pp. 161-186 en *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*. Madrid: Ed. Cátedra.

Delgado, Gabriela. 2010. "Conocerte en la acción y el intercambio. La investigación: acción participativa". Pp. 210-232 en *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales*. México: CEIICH, CRIM, Facultad de Psicología, UNAM.

Foucault, Michel. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 50, Nº 3:3-20.

Gutiérrez, Alicia B. 2002. *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, S.L.

Hall, Stuart (Ed.) 1997. "The spectacle of the 'other'". Pp.223-290 in *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. 8ª Ed. London: SAGE Publication.

Harding, Sandra (Ed). 1987. *Feminism and Methodology: Social science issues*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Hernández i Martí, Gil-Manuel. 1996. *Falles i franquisme a València*. Catarroja-Barcelona: Ed. Afers.

Hobsbawm y Ranger. 1988. *L'invent de la Tradició*. Vic: Eumo.

Juliano, Dolores. 1992. *El juego de las astucias*. Madrid: Horas y Horas Editorial.

Mulvey, Laura. 2001. "Placer visual y cine narrativo". Pp.365-393 en *Arte después de la modernidad: nuevos planteamientos en torno a la representación*. Madrid: Akal.

Nixon, S. 1997. "Exhibiting Masculinity". Pp. 291-336 in *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. 8ª Ed. London: SAGE Publication.

Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harried. 1996. "Indagaciones acerca de los significados sexuales". Pp. 127-175 en *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM / Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa.

Pillow, Wanda S. and Cris Mayo. 2007 "Toward Understandings of Feminist Ethnography". Pp. 155-172 in *Handbook of Feminist Research: Theory and Practice*. Thousand Oaks & London: Sage.

Said, Edward. 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo

Verònica Gisbert i Gràcia. «Feminidades y masculinidades en las fiesta de moros y cristianos de Alcoi».

Wekker, Gloria. 2002. *Building nests in a windy place. Thinking about gender and ethnicity in The Netherlands*. Utrecht: Faculty of Arts.

Normativa

Asociación de San Jorge. 2004. "Reforma del 18 de Noviembre del 2004 de la Ordenanza de la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoy", 30 de septiembre de 2011

Asociación de San Jorge. 2010. "Estatuto de la Asociación de San Jorge", 30 de septiembre de 2011.

3.2 PART NO FONAMENTAL

Publicació VI

Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins, J. (submitted). Festive ritual and social reproduction. Case analysis of the “Fallas” of Valencia based on Randall Collins’ theory of ritual interaction and political conflict. *Cultural Sociology*.

PUBLICACIÓ VI

Gisbert Gracia, V. and Rius-Ulldemolins, J. (submitted). Festive ritual and social reproduction. Case analysis of the “Fallas” of Valencia based on Randall Collins’ theory of ritual interaction and political conflict. *Cultural Sociology*

JCR Journal Citation Reports

Categoria: Sociology-SSCI

Journal Impact Factor Trend 2017: 0.904

Rank 2017 89/147

Quartil: Q3

SJR Scimago Journal & Country Rank

Subject Area and Category: Cultural Studies

29 out of 876

SJR 2017: 0.73

Quartil: Q1

H Index 26

Subject Area and Category; Social Sciences (miscellaneous)

General Social Sciences 90 out of 497

SJR 2017: 0.73

Quartil: Q1

H Index 26

Google Scholar

H5-Index 20

H5-median 31

C.I.R.C EC3 metrics: classificació en CCSS: A

Festive ritual and social reproduction. Case analysis of the “Fallas” of Valencia based on Randall Collins’ theory of ritual interaction and political conflict

Abstract

The festive ritual has been interpreted as a way of generating sociability and social cohesion not only in traditional societies but also in modern ones. However, from the perspective of Randall Collins’s ritual of interaction, the festive ritual is used by certain status groups to define identity, reinforce stratification and establish political domination by generating shared focus points and accumulating emotional energy. This perspective allows us to surpass the vision of ritual as creator of consensus or the simplistic interpretation of popular culture as an instrument of popular resistance to power. Otherwise, Collins interpretations of ritual permit us to understand it as a social arena of domination and struggle between different status groups. Nonetheless, Collins’s perspective must be corrected as the organizers of traditional culture rituals are not directly social or political elite or a social movement, but an intermediate group that operates as a dominant group in a relatively autonomous social sphere. Even if ritual festive sphere cannot be conceptualized as Bordieuan modern cultural sphere, a specific elite monopolize cultural capital and symbols generated in festive arena. These dominant positions permit them to develop affinities with other elites and to exchange social capital and economic and political power and resources.

All this can be seen in the analysis of the Fallas of Valencia: the sociability generated in the festive culture and the generation of the emotional energy of the ritual allow a socially mobilised minority to define the regional identity, to exclude those considered enemies or foreigners, and to reproduce social stratification. Therefore, the monopolisation of emotional energy and cultural capital by a group mobilised around its organisation is used to reproduce the social order and counteract the attempts to modify the dynamics and ideological content of the ritual, which explains the long hegemony of this group and the neo-traditional and conservative tendencies in Valencian society.

Keywords: festive ritual, tradition, social reproduction, conflict, Randall Collins, Fallas, Valencia.

Introduction

Festive culture has been an object growing interest of study since the 1980s, showing that sociability and its ritual basis are not an element of the past but, as suggested by Randall Collins, make up the basis of social stratification (Collins, 1996; Collins, 2009). Previous works on festivities and traditions have certainly stated the possibility of a combination of modernity and tradition, of communal forms of sociability and the structure of society (Costa, 2002). In general, this point of view highlights the potential of festive sociability for generating and articulating a collective identity and, at the same time, permitting the development of an individual identity that is not annulled but strengthened through ritual interactions (*idem*).

Furthermore, in some cases, traditions and rituals have been interpreted as a way to generate some kind of consensus, breaking down social conflicts or generating what has, in a somewhat confused manner, been classified as civil religion (Turner, 1999). This neo-Durkheimian perspective observes the rituals of contemporary societies as exercises of national communion (Shils and Young, 1953). Thus, functionalist sociology interpret it as a creation mechanism of a shared and sacred memory and, therefore, a foundation of social cohesion social and political order (Bellah, 1967). However, festive rituals can also become a social space for symbolic investment of power, especially carnival festivities (Bakhtin, 1968; Gilmore, 1995). Moreover, some traditional cultural celebrations such as those of the carnival season include rites that challenge authority or invert the 'normal order' (Antebi and Pujol, 2008; Cohen, 1982). Therefore, the established authority is altered in these spaces: they can be described as "realms of pure possibility" in which alternative models of society can operate (Turner, 1988). For instance, people may change de appearance of or endanger their bodies by excessive alcohol consumption, handling fireworks, or running with bulls, making their bodies recreational battlefields that connect pre-modern tradition with post-modern consumerism (Langman, 2003a; Langman, 2003b). These exhibitions has been interpreted as rituals in which social identities could be redefined by subaltern social categories (Lewis, 1996; Spooner, 1996). Nonetheless, the determining nature of the festive ritual is underestimated in these studies and that, in reality, these ritualised customs are implemented according to rules that are firmly established by tradition and habit, including patriarchal domination and the generation of gender roles, such as at carnivals or Mardi Gras (Gilmore, 1998a; Kates, 2003; Ravenscroft and Matteucci, 2003).

In this regard, it is worth considering the possibility of developing the social and political struggle within the framework of festive culture and the possibility of redefining social roles and collective identities (Gisbert Gracia, 2011; Guss, 2001). The festive ritual can thus take place as a form of uprising, not just of symbolic investment but of a struggle to control public space and local power (Delgado, 2003; Rivière, 1984). Therefore, beyond the debate on the consensual or conflictive role of festive culture, we believe it is more appropriate to conceptualise it as a space for social struggle mediated by the ritual and tradition that have been defined at local level (Gisbert Gracia, 2011). According to Durkheim, we can conceptualise religion as a form of rationale for society, and ritual as the instrument that generates a representation of collective identity, producing ideas charged with social significance (Durkheim, 2007; Shils and Young, 1953). But, based on this conceptualisation, we believe it is appropriate to complement it with Randall Collins' idea that these representations and rituals simultaneously define political rules and social structuring and are, therefore, vehicles of domination and stratification (Collins, 1996).

From this point of view, rituals set out the identities of the different status groups, establish the centrality of one group over another through their position and command of the ritual and emotionally charge and mobilise some groups to dominate others (*ibidem*). As these rituals create collective representations charged with emotional force, they are a powerful instrument for catalysing the moral force that defines mindsets, doxas or dominant thoughts (Dingley, 2008; Fournier, 2010). Likewise, the force of the feelings shared during the ritual and the mobilisation derived from the "shared intentionality" (Tomasello, 2010) generate a strong sense of belonging to the group through presentation rituals ceremonies and viewed as heavily encoded

modes of cultural consumerism that demands symbolic expertise (Benzecry and Collins, 2014; Goffman, 1970).

Moreover, the social interaction at festivals creates a generalized cultural capital that consists of symbolic membership and a specific cultural capital of a position in social networks, which may be used to dominate and exclude others or to punish those considered to transgress the symbols consecrated by the ritual (Collins, 2009: 64; Rössel Jörg and Collins Randall, 2001: 514) In order to analyse the dynamics of domination at the Fallas festivity, we will first take Randall Collins's concepts regarding interaction rituals (2009), to analyse the festive ritual not as a way of consensus building as proposed by some sociological currents inspired by Durkheim or by functionalism (Bellah, 1967; Shils and Young, 1953), but as a mechanism of social domination. This theoretical perspective will allow us to then establish a new perspective of the mechanisms of domination in the status group organised around a ritual such as the Fallas. Through ethnographic observation and the discussion groups, we will establish how the ritual is used to delimit the differentiated status group, base the legitimacy of its domination on its identity, the festive calendar, identity and politics. Lastly, we will highlight the importance of this perspective in understanding stratification and political domination in societies such as Valencia, where advanced modernity coexists alongside an ethnocentric definition and reproduction of the social and political elite through a local ritual and the emotional energy it generates. Likewise, this analysis permits us to query about the instrumental use of festive culture in contemporary society by social intermediate status groups and, therefore, to further refine the generic interrelationship between ritual and status suggested by Collins (2009: 263). Thus, the bidirectional relationship between the group dominating the

ritual and the political power will be established and the creation of emotionally loaded symbols will be analysed, not just as a product of the interaction ritual that defines the group as stated by Collins (2009: 64), but also as a symbolic tool that establishes a social order in the context of a territorial and political dispute, as occurs in Valencia.

Methodology and field research

The article is based on the results of research on the Fallas of Valencia—coordinated by (author name citation anonymised) with the participation of six researchers from (name of institution anonymised)—carried out from February to November 2018 at the request of the Department of Gender Equality of Valencia Council to the University of Valencia. The local government, as Fallas organizer and financial contributor, requested an analysis of the city’s festivities from a gender perspective, with the aim of identifying factors that generate and reproduce sexism. This study has been the basis for further developments of a more general sociological study on the creation of identities and social reproduction through the rituals of interaction that we present in this paper.

The field work was made up of different phases. In the preparatory phase of the research, an exhaustive bibliographic review of previous research about Fallas was carried out and also an analysis of the festival management structures. In a second phase, included a deep fieldwork using diverse research methodologies: a) A systematic, quantitative and descriptive analysis of the Fallas monuments from a photographic dossier of each monument and a codification of the figures. This information has been collected during the celebration of 2018 Fallas, with the collaboration of a 14 people team that allowed us to cover all the cartography of the city and analyze

207 monuments, representative of the total of 380. b) 12 semi-structured interviews were conducted with Fallas representatives and six discussion groups were organized, between May and October 2018. The groups were designed with the aim of making emerge the different latent discourses in relation to our purpose. Therefore, the first step was to identify the groups that might have different perspectives due to their position in the social and discursive structure with regard to the Fallas of the city of Valencia: different groups have been set up by sex and type of relationship with the festivity.

Table 1 – Composition of the Discussions Groups (DG)

	Members of fallas organization	Nonmembers of Fallas organization (but participants)	Nonmembers of fallas (not participants)
Women	DG 3	DG 1	DG 5
Men	DG 4	DG 2	DG 6

Source: the authors.

The discourses and debates collected in the discussion groups have been adequate tools for the qualitative analysis on the ritual chains of interaction (Brown, 2011), the processes and the participants included (and excluded), allowing the understanding of the creation of symbols and emotional energy in Fallas festival. Finally, the sense of morality and just anger against the transgressors of Fallas symbols who are at the center of Collins' theory of ritual chains of interaction has been analyzed to understand as mechanisms of social domination and identity reproduction (Collins, 2009: 72-75).

Finally, photographic and ethnographic material was encoded and analyzed based on content analysis and the discussion groups were transcribed and codified with Atlas/ti. The interpretations of this material were discussed by the research group and the conclusions are presented below.

Festive ritual, political domination and social reproduction

One of Émile Durkheim's most influential and durable contributions is his analysis of the ritual as a form of establishing society, not just on a symbolic level, but also as the basis for economic exchange and political structure (Collins, 1992; Durkheim, 2007). This allows us to understand that society is not based on a conscious, rational foundation as affirmed by rationalist and utilitarian theses (Collins, 1992). Likewise, ritual is a mechanism that forms the basis of the shared categories of organisation in the natural and social world and allows for the creation of representations of the collective identity charged with emotional force. Ultimately, the emotional energy of the traditional ritual creates or strengthens thought structures that allow the classification of individuals into social categories (Lizardo, 2004).

Additionally, for Collins there are two legacies from Durkheimian theory (Collins, 1996). One that emphasizes the macro sociological level such as the division of labour and collective consciousness as Montesquieu, Comte and Spencer proposed. And other theoretical lineage continued mainly by anthropology that has been applied at the micro level by sociologists as Erving Goffman (Goffman, 1970) and Basil Bernstein (Bernstein, 1989), who provide a micro basis for the analysis of interaction rituals and class cultures. Likewise, for Randall Collins (1996) the Durkheimian tradition may also be a basis for linking the macro questions of stratification in the micro level.

Therefore, the theory of interaction ritual is a theoretical development that allows connecting the micro level of festive interaction rituals with the macro level of social conflicts and structures. In Collins opinion (1996, 2009), following Numa Denis Fustel de Coulanges in his work *Ancient City* (1984), there is no contradiction between the theory of rituals of interaction and the theory of conflict, to the contrary they are complementary (Collins, 1996: 218) ¹. Thus, rituals would not be a way to generate consensus and social harmony, as suggested by functionalism and its descendants (Birnbaum, 1955) but, to the contrary, they are the framework of social conflicts, (Fustel de Coulanges, 1984).

Furthermore, rituals can create the notion of belonging to the local group, including those considered citizens in the ritual and excluding non-citizens from them because they are considered inferior or foreign (*ibidem*). This way, interaction rituals that take place in the festive environment define an “us” on the basis of representing the origins of the community (Picard, 2016) and link individual identity to this through the sociability that occurs within it (Costa, 2001). On the one hand, within the status group, people not considered worthy for social reasons may be excluded, or women may be confined to a secondary role, thus helping to reproduce patriarchal structures (Gisbert Gracia, 2011; Ravenscroft and Matteucci, 2003). In addition, the festive culture may reinforce the definition of the boundaries of the ethnic or social

¹ As Collins affirm: “more than anyone, he (Fustel de Coulanges) shows us that ritual solidarity is not incompatible and, furthermore, that it may be the basis itself of the class struggle (Collins 1996: 218). From a very young age, Marx became aware of class conflicts thanks to his studies of classical antiquity, and the term ‘proletariat’ comes from the unprivileged class in Rome. Nonetheless, Fustel considered that politics was closely related to ritual. So, he opened a door to the development of an aspect of Durkheimian tradition that had not yet been considered: a theory of the ritual as the basis of the conflict” (*idem*: 221).

group through rituals that reproduce a conflict and the representation of the other² (González Hernández, 1996; Santamarina, 2008). In this process, there is a creation of an “us” and of boundaries for accessing social citizenship, while a social hierarchy is established in terms of prominence within the ritual and there is a legitimation of the definition of own culture in contrast to the culture of others, in spite of the fact that the others often share very similar festive rituals (Ariño Villarroya, 1992b)³. Thus, we can therefore affirm that traditions build a regional collective identity as Clifford Geertz analyzes in the case of Balinese culture through the cock-fighting ritual where the emotion reinforce the local identity (Geertz, 2001: 369). However, in contemporary and pluri-cultural societies, festive identities and collective symbols are not always consensual and unanimous. Contrarily, rituals may defend local identity projects that sometimes very directly and openly contradict other identity definitions that advocate adherence to alternative national projects, such as the case of Valencia and Catalonia (Flor, 2011).

Additionally, festive rituals constitute a chance to exhibit economic power in the form of conspicuous consumption, as analysed by Veblen (1899). This materialises in the offering of donations, sacrifices or the provision of food and drink for all or some of the population that enable the satisfaction of desires and collective exaltation (Picard, 2016). Likewise, there are also exercises in the destruction of wealth,

² This is the case of the “Moros y Cristianos” (Moors and Christians): these are festivities where the conquest and expulsion of the Muslim people from the Iberian Peninsula in the Middle Ages is ritually celebrated.

³ This is the case of the Fallas, a festivity related to the tree and fire rituals very common in all Mediterranean areas, which share the idea of performing festive rituals where a tree is planted or a trunk or wooden structure is set up, and later burnt (Roviras and Castellet, 2017). These rituals also take place in the Catalanian Pyrenees and are called *falles*. They were acknowledged by the UNESCO, although with opposition from certain Valencian sectors who wanted to ensure that the name Fallas was not associated with the festivities that take place in Catalonia (Bono, 2015).

which may, in some cases, also serve as rituals for purification or punishment of those considered to be at fault, such as the burning of *ninots* (effigies) in the case of the Fallas, or floats and costumes at carnivals. A theoretically transgressive ritual if the party represented is the powerful one, but one which may also serve to reinforce the established order if the parties represented and maligned are the marginalised, the “perverse woman”, the ethnic or racial minority or the excluded (Gilmore, 1998b; Mintz, 1997).

Stratification is also based on rituals of power that involve a continuum where some classes give the orders, others form part of chains and institutions that implement those orders, and others simply comply and obey. Domination and conflict in modern societies take place within complex organizations with internal structures of power and prestige (Dahrendorf, 1962), which could also be applied to the festive environment, where a few are in control and occupy positions of visibility, controlling the “centre-stage” image that the ritual organisation affords them, where they are aligned in relation to ideals (Goffman, 1970) ⁴. Bearing all of this in mind, these rituals are not, therefore, neutral in relation to inequality but, to the contrary, they are weapons for reproducing or changing social structures (Collins, 2009). These social strata, which may identify with status groups defined by Max Weber (Weber, 1944), define their identity through what Collins conceptualises as interaction rituals (2009). On

⁴ he spatial representation of this event is the space that the organizers and the governors hold on the official balconies when the festivities are declared open and when they participate in them, symbolically presiding over them: those giving the orders are located centrally above, those who receive them to the sides and below, with the ritual exception being the symbolic presidency of the “king and queen” of the festivities (like the carnival king or the *falleras mayores*) who introduce the idea of the exceptional nature of the festive period, but who have no real authority beyond their presence and the ritual speeches (Hernández i Martí, 2006).

the one hand, rituals take on the appearance of focussing on the community itself and representing it as a unit. However, the focus is on religious and historic symbols, thus paying tribute to one part of the community—and its social and symbolic descendants—which is normally in power (Collins, 1996).

On the other hand, participation in rituals aims to produce a spiritual force that is called *mana* on certain Pacific islands, which is a social energy that circulates among people and moves them, generating the effect of strengthening belief and emotionally charging certain ideas (Mauss and Karady, 1981). From a sociological point of view, it is a collective phenomenon that adheres to individual consciousness and conditions strategies for obtaining a social position. In this way, the rituals and the energy they generate circulate among all the participating individuals, but certain positions become receivers for this ritual capital that simultaneously strengthens their confidence and their sacred nature (Collins, 1996). This is the mechanism by which some individuals are considered charismatic and are believed to have been touched by the hand of God or by some extraordinary, ultimate power (Eisenstadt, 1973). Thus, individuals who take part in successful interaction rituals on a regular basis, such as festive culture, are charged with emotional energy and confidence, key to social and political domination.

Likewise, participation in the ritual shapes the identity of small groups and networks such as social movements or organizing committees for festive events (Summers-Effler, 2007). And, by contrast, those who are not accepted into the ritual become demoralized and are more prone to consent to that domination (Collins, 1996: 231-232) or develop a negative emotional energy that can under certain circumstances, may lead to a stance of opposition to the ritual (Boyns and Luery, 2015). Being the centre of the ritual affords political benefits in terms of political status, which is

greater the more followers are gathered – therefore, the ritual is a central element of social stratification. Likewise, we might also consider that a status group greatly mobilised by the festive ritual, such as the groups promoting the rituals (like the *casals fallers* – the social clubs that organise the Fallas), manages to gain social and political capital, thus exercising a position of power and a privileged position in terms of status in the local context (Collins, 2009; Rivière, 1984) And this occurs in spite of the fact that their cultural form is not that of an elite class with abstract, individualised thought but, to the contrary, symbolic forms of a particular dimension based on tradition and community. However, social capital emerging from rituals may be used to develop clientelist networks, especially if this is the proposition of the party financing and centralising the organisation of the ritual, giving rise to a neo-patrimonial type of political structure (Resico, 2015), where status groups and political institutions associate with each other within the ritual and exclude non-participants and place the festivity organisers in a socially privileged position, as we suggest has been the case in Valencia since the mid-20th century.

Indeed, some studies on traditional culture, as flamenco or Fallas, have attempted to interpret these cultural worlds and their internal conflicts based on the theoretical scheme proposed by Pierre Bourdieu for analysing cultural phenomena such as the structural opposition between commercial pole versus “pure art” pole and the dominant avant-garde versus emerging avant-garde (Cf. Aix Gracia, 2014; García Pílan, 2011). In these cases, this structure of modern artistic field is supposed to be like the opposition observable in traditional festive culture between the orthodox contingent as traditionalists and heretics as reformists, applying Weberian’s ideals of the sociology of religion and its distinction between priest and prophet (Weber,

1998). However, this interpretation confuses the dynamics and logics of traditional legitimacy, dominant in the sphere of festive culture with the charismatic legitimacy, characteristic of modern culture (Menger, 2009).

In this regard, the interpretation of the festive traditional rituals from the Bourdieuan facet of the notion of field uses the erroneous assumption that in these cultural worlds a competition for the legitimacy of domination is settled and an open power struggle based on a specific capital of its own field take place (Bourdieu, 2002). To the contrary, as we will see, with festivals of a traditional nature such as Fallas, there is a notable heteronomy and dependence of the religious, political and economic field. Moreover, a homology of festive field positions and the power fields partly explains the hegemony of the dominant sector and the weakness of the emerging sector that break down the internal opposition to conservative hegemony. Therefore, the concept of artistic field is revealed as largely unsuitable for understanding the phenomenon of the *Fallas* and their contribution to social reproduction.

The Fallas, social space and political domination

The Fallas constitute a traditional festivity of huge dimensions because of audience appeal and, in particular, because there is a network associated with the Fallas of more than 100,000 people in the context of the city of Valencia, the third largest city in Spain, with more than 790,000 inhabitants in 2017 (Oficina Estadística. Ajuntament de València, 2018) That is because the Fallas festivity has a lengthy tradition in the city, which began with the popular satirical catafalques built in the squares and streets of the city's historic quarters in the mid-18th century (Ariño Villarroya, 1992a). Thus, after having initially been outlawed by the bourgeois authorities, when

they discovered that they could instrumentalise them in their favour, the Fallas became Valencia's ultimate expression of sentiment, like a new, local, civil religion (Ariño Villarroya, 1992a) that generated a local identity and delimited an "us" and a "them" through the ritual. This explains why, after the victory of Franco's forces, the new regime proceeded to intensify control over the Fallas festivity with a system of specific arrangements, regulations and institutions, which did away with the earlier political and ideological pluralism of the festivity and turned it into a propaganda vehicle for the new regime's directives (Hernández i Martí, 1996). This was the beginning of a long period during which the festivity became a tool of hegemony in the city's political and social life, where homage was paid to the dictator by the JCF (Junta Central Fallera – Fallas Central Board) and the tradition of paying tribute or making an offering to the *Verge dels Desamparats* (Our Lady of the Forsaken) arose, in accordance with the national, Catholic ideology that legitimated the regime. Lastly, the authority of the Junta Central Fallera was established. This body was controlled directly by the local government and used the distribution of financing and prizes to control the Fallas committees (Hernández i Martí, 1998). Likewise, the *casals* were allowed to monopolise the organisation of the festivities within the different districts and could prevent the creation of new *casals*, thus controlling who could join the ritual. And all of this has stratifying effects at a social level by defining who organises and who can and cannot form part of this interaction ritual (Collins, 2009).

In spite of this instrumentalising by Franco's regime, when the transition to democracy took place at the end of the 1970s, the Fallas constituted a cultural product with huge potential, a growing number of *fallas* (huge, temporary, contemporary works of art set up all around the city during the week of the Fallas, which will be

burned on the night of 19th March) and increasing competitiveness for the awards. However, the interpretation of the festivity as a ritual for reinforcing community identity anchored in closed rituals, in the organisation of parades and the occupation of public space shut out this possibility of turning the Fallas into an artistic festivity (García Pilan, 2011). The chance of renewal finally ended with the so-called Battle of Valencia, the ideological and symbolic confrontation in the political transition to democracy (1975-1982) between left-wing Valencian nationalists on the one side and conservative, pro-Spain regionalists on the other, which was clearly won by the latter (Cucó, 2002). This conservative hegemony in the new democratic period closed the door on making the world of the Fallas more democratic and open in favour of a communitarian, traditional approach to the same. In the face of the perplexity and passivity of the left wing, the Fallas were instrumentalised by the local post-Franco right wing reconstituted into the so-called Blaverism movement—a conservative, right-wing, anti-Catalanist, unionist movement (Flor, 2011)—whose anti-progressive messages were transmitted through the Fallas universe, thus receiving extensive popular support under the new constitutional democracy (Ariño Villarroya, 1992b; Peris, 2014).

Over the past thirty years, the Fallas have continued to spread unstoppably throughout the city of Valencia, with the increased number of 340 committees setting up a *falla* in the street every year, with the associated private marquee for festivities and catering, occupying public space for one week. Furthermore, the festivities receive a large amount of public money every year, which amounted to the significant sum of €4.7 million in 2016 (Ajuntament de València, 2016), in spite of part of this subsidy going towards activities, food and alcohol for members only (Andrés Durá,

2018). In addition, they are partially exempted from corporate tax as they are considered entities for public use. However, the activities of Fallas committees are not audited, nobody monitors what the funds are used for and their activities are not required to be inclusive and open to all citizens, as those of other cultural entities are required to be (Hernández i Martí et al., 2005).

In spite of this, the process of international acknowledgement and significant public support has not been accompanied by a process for democratising the festivity and participation in the same, dividing Valencian society into a highly organised Fallas sector with central political and social prominence, and an anti-Fallas sector or one that is absent from the festivity and is usually ignored. So, the Fallas ritual congregates a significant part but still a minority of the city – about 100,000 people were counted on the records of Fallas committees, barely 15% of the total population of 749,000 Valencians. In addition, according to data from a survey given to a Fallas group by the Department of Festive Culture, it is a group with a defined ideological and identificatory profile: a mostly Spanish-speaking sector (58%), with unionist and regionalist tendencies (80.2% feel as much Valencian as Spanish or more Spanish than Valencian) and who are practising and non-practising Catholics (74.6%) (Ajuntament de València, 2017), with middle-to-high income: 46% declare a monthly net income of over €1,500 when the average for the province is €1,091 net per month (Agencia Tributaria Española, 2018).

However, their characteristics are not as distinctive as is the status group structure of the Fallas committees that function as private clubs with a members' area and members-only activities delimited by the ritual: "My experience is the same, they are members' clubs, where we—as a group—exclude ourselves from others, we

create a space that we don't allow others into and we can do and not do as we like" (Discussion Group 5). Likewise, the survey reveals that the committees are groups that people join through a relative or friend (96%), with a residual percentage that become part of the group without a prior connection simply through proximity or cultural interest (4%) and in which there are barely any foreigners (0.5%). This shows that they are basically a closed status group in nature: "My parents opened the door, we paid the Fallas committee, we went down to the *falla* and we were not welcome. In my opinion, the *fallas* are very sectarian" (DG 2). They also work, in good measure, like a status group that you can sign up to: (...) Well, I was in a *falla* for three or four years when I was a teenager and all of us who were the same age did lots together (...) It was like those of us whose parents weren't in that *falla* were invisible (...) Well, that was the impression it gave: that it was a sectarian *falla* (DG 2). On the other hand, there are people who are in the *falla* throughout their entire life cycle: "I am sixty... and I have been a *fallera* since I was three years old, in the same *falla*. (...) The *falla* is a part of me, our children are in the *falla*, our grandchildren are in the *falla*... So, of course, from my point of view, the *falla* is... a second home" (DG 3).

Nonetheless, in spite of being a specific status group, this group is presented as the organiser of the festivity that globally defines the Valencian identity. In doing so, they claim the capacity to define—through the ritual—what it is to be a "good Valencian" and, at the same time, anyone who does not participate is excluded from this symbolic good generated through the ritual and "just ire against transgressors" (Collins, 2009) is generated, which is expressed by morally condemning anyone who criticises the festivity as foreigners, enemies or traitors (Ariño, 1988). Therefore, delimit the

group that could participate in the ritual (which is not a social elite but a middle class with a delimited ideological profile) and exclude a large part of the Valencian population to the cultural capital generated in the ritual.

On the other hand, there is a discourse of *fallas* as a space of transgression and criticism, but as we will analyse further to a large extent the criticism is focused to “ethnic enemies” or political adversaries (usually identified as pro-Catalan left). So, the discourse of critic character of *fallas* is largely an argument used for legitimate an event that actually reinforces social hierarchies. It is true that, in the years prior to the Spanish Civil War (1936-1939), *fallas* were the expression of popular culture initially critical of power (Ariño Villarroya, 1992b). However, in the time of Franco, the dominant classes and the regime realised that the Fallas were an essential instrument of control and reproduction of social order for the city – a practice that has survived to modern day and *fallas* have lost its popular and anti-hegemonic character (Hernández i Martí, 1996)⁵. From then on, critical or alternative *fallas* to the official logic have existed since the eighties (Hernández, 2011), there have been *fallas* critical of or contrary to official logic since the 1980s (Hernández, 2011), but they are a

⁵ Certainly, in the last years of the mandate of the former Valencian Mayor of the Popular Party (conservative Spanish nationalism), Rita Barberá, emerged a group called *Intifalla* (name composed of *intifada* and *falla*) that protested against the Mayor -among whom there were relatives of victims of the biggest Metro accident in Europe in 2006 with the result of 43 victims - in the acts chaired by her on the balcony of the City Council during the festivities of *fallas* (Cuquerella, 2015). However, during these acts the Mayor publicly mocked the protesters accompanied by the Fallera Mayor and her Court of Honor, noting that she was on the balcony and they were not. Therefore, the festivities offer occasions for the social movements to display protests. However, at the same time, they show the hierarchical effects of the dynamics of the ritual of interaction that Collins (2009) points out and it visualizes in what we can call “balcony effect”: the one who presides over the ritual in the official podiums physically demonstrate his superior condition and power and accumulates emotional energy, while the rest are below are passive bystanders or are excluded from the ritual (see the video *Intifalla* 2015 and the contempt reaction of Rita Barberá: <https://www.youtube.com/watch?v=SUJWumEW9DY>).

small minority in relation to the total and they have never managed to form part of the festivity's governing bodies or change its rules. On the contrary, the *fallero* world is a very heteronomous one with respect to the economic and political field recognizing the domination of the richest Valencian ruling class families, through the prizes accorded to their *fallas* commissions and the nomination of their daughters as queens of the festivity (Fallera Mayor and Corte de Honor) ⁶.

The Fallas as a space for social stratification and reproduction of the “us” (and the “them”)

The local cults analysed by Fustel de Coulanges (1984) are the core on which belonging to the social space is based and inclusion in the ritual affords access to citizenship, from which other inhabitants or those considered foreigners are excluded. In this regard, in contemporary societies, access to certain interaction rituals also plays an informal role in the consideration of belonging legitimately to a community and access to the status benefits that entails. However, access to the rituals and the emotional energy is not open to everyone but involves acceptance by a Fallas committee, which means there is a social filter, and the payment of a monthly fee for each person in the member family (which may vary but could involve paying hundreds of euros a month), which reinforces the obstacles to participation for part

⁶ Cor example, the Convent de Jerusalem *falla*, - the *falla* with the second most prizes (20% of all first prizes from 1945 to 2018)- receives financial contributions from the Roig business group (owner of the largest chain of supermarkets in Spain, Mercadona, and one of the most significant fortunes in the country), which has never been criticized or questioned in the *fallas* sector. Furthermore, this contribution is ostensibly rewarded: in exchange for contributions, the committee appointed the businessman's daughter as *Fallera Mayor* in 1994 and his granddaughter in 2018, thus leading to social acknowledgment of the family in the world of *fallas* and a legitimization of its social and economic domination.

of the population, who are thus excluded from the ritual and endure the monopolisation of the urban space as spectators.

(...) I got the feeling that the Fallas have become something for the *falleros* who experience the festivity from the inside, even for those who come from outside. Everyone else has been left out. In addition, I also remember my time as a student or when everything would stop for the Fallas, in other words, most people didn't work. In those days, if you weren't feeling like festivities, you had the option of going away or, at least, you didn't have to get up early the next day. But it's not like that now and that creates—I think it creates—a lot of conflict. If someone who has to work and has to meet a deadline has a street party right below their apartment, they can't move, they can't do anything. Everything is stopped (DG 1). / When you have to get up at six in the morning for work during Fallas, you just want to cry (...) I currently get through them as an ordeal (DG 2). / Ultimately, people who don't like the Fallas can't carry on with life alongside them. I have also decided to go away for two days, and living in the centre is completely impossible (...) It has gotten completely out of hand (DG 5).

In this way, not being able to be a fallero due to a lack of social contacts or funds generates a sense of exclusion, demoralisation. However, this negative emotional en-

ergy (Boyns and Luery, 2015) is not usually expressed publicly for fear of incurring the anger of *falleros* against transgressors to the sacred symbols of the ritual. Those fear lead to many non *falleros* citizens to remain closed at home or ‘flee’ the city during the festivities.⁷ Furthermore, the Fallas committees hegemonise almost all of the city’s festive activity, producing the phenomenon of “*falla-rising*” the festive calendar, where almost all celebrations and festive rituals are dominated by the *casals fallers*, including those that were not originally related to the Fallas, such as Sant Joan (Saint John’s Eve). Thus, the Fallas have monopolised interaction rituals and control the accumulation of ritual capital that, in large measure, makes up the basis of political and social capital in the city of Valencia.

Proof of this control of local power is The Fallas Proclamation signed by the Councillor for Festivities, which allows a large part of the city to be occupied for an entire week by the *cadafalcs* themselves and also by the marquees and stages that are set up by the *casals fallers*. The interruption to traffic during this time makes moving around the city very difficult and is detrimental to economic and civic life, and this is experienced as appropriation (and, therefore, control) of the city: “But the feeling I get from the outside is like they take over the streets, exclusively. Not that they come out and use them, but openly say, ‘No, no, we are coming out to use them, but only us, the people in the *falla* and nobody else’” (DG 5). However, critical debate has always been

⁷ It is estimated that 8% of the inhabitants hire a journey outside Valencia during the festivities of *fallas*. However, there is no data on how many persons leave the city without hiring a journey or refuse to participate in the party (García, 2019).

silenced by the authorities and the media, considering the slightest criticism or desire for reformation of the Fallas—which are consecrated by the ritual—as sacrilege to our local identity (Ariño, 1992b). Likewise, the committee’s control over the festivities is expressed in their capacity to decide who can participate (providing approval or not for the creation of Fallas committees, the setting up of fallas or participation in the parades), which gives them the power—unlike in other popular festivities, such as carnival—to exclude a large part of the population.

Therefore, the division between *falleros* and *non-falleros* and the pre-eminence of the former is explained, in no small measure, by the instrumentalising of the festivity by the traditionalist and conservative sectors, so-called “Blaverism” (Peris, 2014). A political usage that was first put into practice by Franco’s regime and then channelled by the forces most reactive to democracy during the transition, especially by the anti-Catalanist movements, who thus established a link between the value that consecrates the Fallas—a state of being from Valencia, understood as a kind of regionalism—and, at the same time, a form of Spanish nationalism that demonstrates an otherness and opposition to Catalanism (Hernández i Martí, 1996). Anti-Catalanism that is expressed by an angry reaction to real or imaginary transgressions by Catalans against the object of the ritual, as mentioned by Collins (2009). This was the case of critical observations made by Joan Fuster in a book, in the face of which, diverse *fallas* called for his expulsion and burnt his effigy. And also that of a critical article by some Valencians in a Barcelona underground magazine, *Ajoblanco*, which was sued by the Fallas sector and was banned and fined by Franco’s legal system (Ariño Villarroya, 1992a). In spite of the fact that both cases featured Valencians, the Catalans were blamed for them to the point that the Junta Central Fallera attributed them to a

conspiracy led by Catalonia and “to people at the service of petty interests opposed to truly Valencian interests” (*Las Provincias*, 1976, quoted in Ariño, 1992), in opposition to which they organised collective protests. Lastly, at the Fallero General Convention in 1980, they aligned themselves clearly with the thesis of anti-Catalanist and right-wing regionalism, constituting a conservative force against change during the democratic period (Flor, 2011).

The ritual of the Fallas has hence derived into a strengthening of the collective identity seen as an organic whole that should be defended from external aggression, thus reinforcing a conservative and organicist view of regional and local identity with the idea of purifying traditional action against “the others” and symbolically (and materially) expelling dissidents from the identity and the territory: that could be seen in the Fallas sector’s criticism of the Valencian political ideologist Joan Fuster in the 1970s, when they requested that he be expelled from Valencia under accusation of being a “traitor” to the regional identity and traditions, as he was defined in the Fallas sector (Ariño Villarroya, 1992b). In this regard, criticism of the ritual or any attitude considered disrespectful of it carries a social stigma (Goffman and Guinsberg, 1963) that in itself deactivates criticism by—practically permanently—demonising those responsible for it (Boyns and Luery, 2015). And this tendency to use ritual to construct the public and ethnic enemy has also been seen in this decade (starting in 2010) in relation to Catalanism, especially during the pro-Catalonian-independence campaign, as can be seen in the following photos.

Figure 1 – Photos from the fallas and captions with anti-Catalanist messages

(2018)*



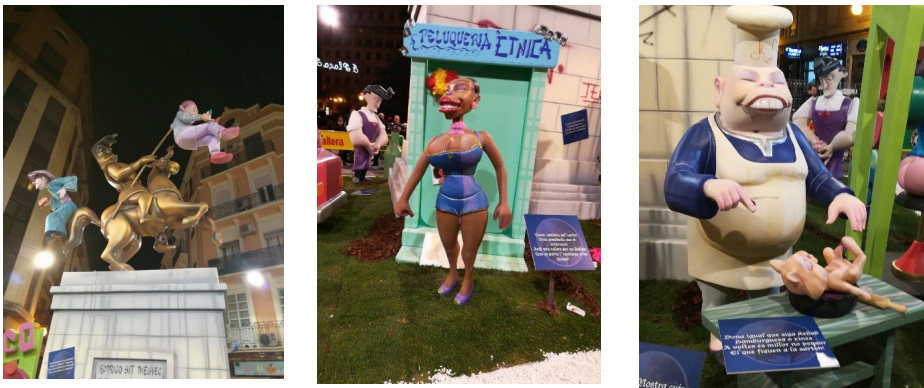
Photos: the authors (2018)

*Photo 1: Representation of the president of the Generalitat de Catalunya Carles Puigdemont as a snake. Caption: "The leaders of Catalonia (...) are resting in the Soto del Real (Spanish prison where the political leaders of Catalonia were held on remand)". Falla Bisbe Amigó, 2017. Photo 2: Falla Martí l'Humà. Severed head of the president of the Generalitat de Catalunya Carles Puigdemont. Photo 3. Falla San José de la Montaña. Three ninots, one with the Valencian flag. Caption: our flag is governed by the blue of the sea (symbol of anti-Catalanist regionalism), the despicable northern flag can go to hell (...) Valencians will win. Photo 4: Falla Azcàrraga Ferran el Catòlic. Catalanian flag with a skull and crossbones and a toilet.

The language used, bandits, bloodsuckers or representations as money grabbers or animals is very similar to the rhetoric of the far right and fascism in relation to

ethnic and racial minorities. Therefore, the ritual interaction of traditional culture is not free of messages of hatred and xenophobia but, to the contrary, it may be used to construct an image of the enemy and of the other⁸. We can also find racialised figures and expressions that express stereotypical and xenophobic messages against immigrants, as may be seen in the following photos.

Figure 2 – Photos from the fallas and captions with racialised and xenophobic messages (2018)*



Photos: the authors (2018).

* From left to right. Photo 1: El Cid expelling two immigrants with his horse and lance. Caption: Rodrigo Sit Diego named a Champion, in our neighbourhood and we aren't so afraid of him, reconquering what had been reconquered. Photo 2: racialised woman. Caption: All alone with some aerosols and a clean wall. They fill the city with graffiti everywhere. We want El Cid back to regain control of the neighbourhood. Falla Plaza España. Photo 3: No matter if it's a kebab, hamburger or Chinese takeaway, it's sometimes better not to think about what goes into the pan.

⁸ Similar instrumentalising may be seen in the co-option by the Cologne carnival by the Nazi regime, who simultaneously promoted the event at national level and imposed regulations on its organisation while driving its Nazification with the dissemination of party flags or fancy dress or references to the Jews (Dietmar and Leifeld, 2010). As of the 1930s, other German carnivals joked about the extermination of the Jews and represented them hanging from a hangman's noose (ibidem). In this case, we can also observe the importance that expressions of Nazi-Fascist organic nationalism, such as the Nazi or Fascist regime, lent to controlling festive expressions of popular culture as a way to express a people's nationalism based on the purity of identities and traditions (Wilson, 1997)

It is particularly worth noting one *falla* where a parallel is established between the myth of Spanish nationalist historiography regarding El Cid as a military hero of the so-called Reconquest (in reality, the conquest and sacking of the territories of the Iberian Peninsula inhabited by Muslim people) with current times, thus using the myth and ritual to reclaim the preponderance of the *falleros* over the territory they establish as their own (Ríos Saloma, 2008). Without this intentionally setting the general tone of the Fallas, we can observe that the framework of the Fallas ritual allows messages that are very close to those transmitted by the Spanish far right, where the theme of “The Reconquest” is defended as a form of supremacism and a way to legitimise the expulsion of migrants. A discourse that, while it is not posed by the majority, has been present in the Fallas ritual, thus legitimating this message and attitude by its presence in the public space for weeks (García Sanjuán, 2018). Likewise, it is worth noting that neither the committees nor the Junta Central Fallera, which organises juries to rate all the *fallas*, have ever made any negative comment about this kind of *cadafalc* or *ninot*, rather they have continued to reward and subsidise them with public money.

Fallas and political instrumentalising of the traditional ritual

The Fallas ritual has been revealed as a powerful instrument for reproducing political and social order, firstly by the dictatorship and then by the elite that inherited the power during the democratic period, grouped into unionist, conservative regionalism (Peris, 2014). Likewise, the emotional energy generated during the ritual and its identification with the regional identity have allowed the unionist, conservative right wing to legitimate itself and become a sector that is “untouchable” by other sectors of

Valencian society: “The fallas have such a strong dynamic of their own that it seems difficult to make changes from the outside and criticising the Fallas is especially difficult in Valencian society. Who has the ability to criticise the Fallas? It’s like a bunkered world, isn’t it?” (DG 5).

Figure 3 – Ritual of the burning of the municipal falla and the emotion of the falleras mayores (2018)*



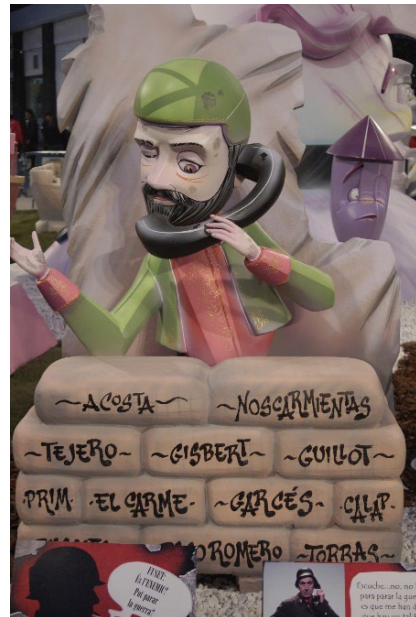
Photo: Helena Olcina (2018)

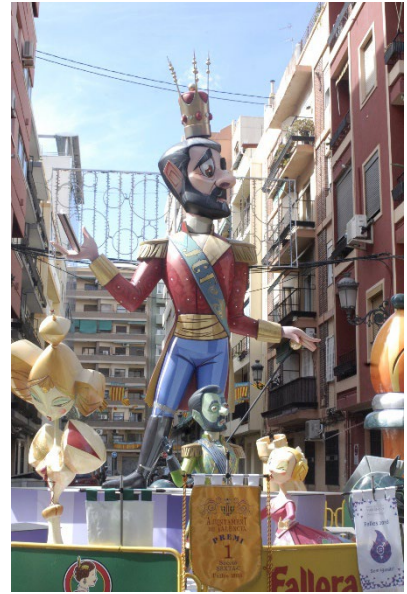
*From left to right. Photo 1: Young *falleras mayores* crying during the *cremà*. Photo 2: *Falleras mayores* and the court of honour during the *cremà*.

Nonetheless, the world of the Fallas is plural at heart and the local left-wing government elected in 2015 has tried to change the structures, regulations and organisational dynamics. In their electoral programme, the *Coalició Compromís* (left-wing Valencian nationalism) promised rigorous, sustainable management—with the direct participation of the Fallas sector (breaking the representative format and spoils system)—with an aim to progressively transform the festivity, which they judged to be too rigid with inertia and conservative parameters (Coalició Compromís, 2015). However, attempts to make progress on improving the democratisation and transparency of management, and social inclusivity and gender inequality have come up

against very heavy resistance from the leaders of the Fallas sector, who have not hesitated to use anti-Catalanism or the accusation of “treason” against regional identity from the legitimacy they are afforded through their control of the ritual to paralyse the reforms. In fact, one DG stated that “The Fallas sector enjoys massive impunity because it is a group with lots of power, huge media impact, great influence... So, let’s see what politician or mayor of Valencia dares to touch it and enforce a little order” (DG 5).

Figure 4 - The Fallas as a tool for reproducing political order and exclusion from the ritual (2018)*





Photos: Raquel Clares.

*From top to bottom and left to right. Photo 1: Mónica Oltra, Vice President of the Regional Government, and Pere Fuset, Councillor for Festive Culture, both from Compromís (left-wing Valencian nationalism). Caption: Treason against traditions. Photo 2: Pere Fuset in a trench. Caption: Fuset: Is he the enemy? Can he stop the war? *Falla* 178. Photo 3: Pere Fuset boxing against the JCF. *Falla* 184. Caption: The right-wing right hook is in flying form, Fuset no longer knows what to do, where to hit. Photo 4: This black... orange (Compromís colour) bishop, promising to make a country, wants to get rid of everything we own without warning.

Initiatives such as the Fallas Convention as an opportunity for reforming the ritual or running a sociological survey on the terms and conditions of the Fallas have repeatedly come up against resistance, if not open hostility, from conservative sectors (Garsan, 2017). These sectors, led by the *Interagrupación de Fallas* (an organisation created in 2010 under the mandate of Felix Crespo, PP Councillor for Popular Culture and Festivities) have become an exhausting factor for the local government, acting as extensions of the unionist right that conceives the Fallas sector as a mainstay of its social and political hegemony, threatened by the decomposition caused by numerous cases of corruption (Rius-Ulldemolins et al., 2017). A sector that represents the conflict as a war (see above photos) and that uses the Fallas as a strategy for dele-

gitimising the government, using the ritual and emotional energy of festive culture to exclude them from the ritual and from power, discrediting them as traitors to the region and to the Fallas.

Lastly, one part of the Fallas sector is playing an active role in recomposing the far right, taking ultra-unionist, anti-Catalanist and Blavera stances (Flor, 2011). It is significant that a well-known Fallas commentator was the organiser of the illegal far-right concentration against the Valencian nationalist, left-wing demonstration on 9 October 2017. A concentration in which the President of *Interagrupación de Fallas* and violent far-right groups took part and at which diverse pro-Valencia, left-wing demonstrators were physically and verbally abused, along with journalists covering the event (El diario, 2017).

Conclusions

The Fallas make up a macro event organised by committees where Fallas sociability takes place (Costa, 2002), a ritual that—as we have seen—integrates some but excludes others and standardises and unites certain sectors of the city through the ritual capital and emotional energy generated during the festive ritual (Collins, 2009). So, since the recovery of democracy up to modern times, the alliance between the status group organising the interaction ritual and the political and social elite through a symbolic and political exchange of legitimation and power has been rewarded with generous financing and scant control regarding its occupation of public space.

In this regard, we believe that the argument regarding the satirical nature of *fallas* overestimates its subversive nature falling in a cultural populist perspective as characterized by Grignon and Passeron in which the people culture is idealized (1989)

and it underestimates its participation to the reproduction of social order. Likewise, the division between a top-down power culture and subversive bottom-up popular culture seems excessively simplistic, and there may well be popular cultures of intermediate groups that may not be dominant in a purely political or economic sphere, but monopolize identity, the festive ritual and public space. This is what makes the neo-Durkheimian perspective that combines the idea of the micro ritual with the neo-Weberian idea of the multidimensionality of conflict and domination interesting, as proposed by Collins (1996). The dominant group in a festive ritual is not the same as in other social fields (artistic, economic and political elite), but it does establish alliances with other elites for mutual benefit by offering a legitimate definition of local identity that favours a maintenance of the sociopolitical order.

Therefore, the theoretical scheme of Collins (1996, 2009) must be reconsidered in contemporary societies as multidimensional, because the society is divided in different social fields (Bourdieu, 2001; Sapiro, 2013). Therefore, interaction rituals and their effect in social domination and stratification should be understood not as a bipolar divide (dominant vs. dominated or upper class vs. a lower class), but as a way to generate social capital by the dominant elite in the festive ritual. Thus, a status group can use this domain of ritual to define legitimate local identity, receive abundant public aid and dominate the public space instead of other groups thanks to the support of political and economic elites. Some elites that in return receive the fidelity of the *fallero* collective, which functions as a client network, thus generating an interested *habitus* (Auyero and Benzecry, 2017) through the festive ritual.

On the other hand, the ritual is not only as Collins (2009) suggests a way to dominate the definition of the community and assign limits to inclusion or exclusion based

on participation or not in the ritual, but it is also used to consecrate a legitimate definition of the local identity and thereby condition the territorial political project and its adherence to a national project. In the case of *fallas*, ritual is focused on generating emotional attachment to Spanish nationalism and its visceral rejection of Catalan identity. In this sense, rituals no longer constitute a community homogeneous identity as propose Geertz (2001) and loyalty to the city, as analyzed by Fustel de Coulanges (1984), but also symbolically express adhesion to the nation-state through ritual localism. In this way, the network created by the *fallas* ritual of interaction has been useful to maintain the social order inherited from the Francoism and its nationalist and catholic ideology and to limit the attempts to bring Valencia closer to Catalonia, or to develop a more Valencian pro-devolution position in relation to the centralist and nationalist Spanish project (Flor, 2015). To sum up, the festive space constitutes in this case a sphere of production of a certain restricted vision of the solidified national identity and from the emotional energy of the interaction ritual by a status group that has exercised social domination since the mid -20th century jointly with a political and social elite, through the monopolization of ritual interactions from a traditional perspective.

References

- Agencia Tributaria Española (2018) *Asalariados y salarios por provincia, edad y sexo. Valencia*. Madrid: ATE.
- Aix Gracia F. (2014) *Flamenco y poder. Un estudio desde la sociología del arte*. Madrid: Fundación SGAE.

- Ajuntament de València (2017) *Encuesta sociológica al colectivo fallero*. València: Invest Group - Ajuntament de València.
- Ajuntament de València (2016) *Pressupost Municipal 2016*. València: Ajuntament de València.
- Andrés Durá R. (2018) Alcohol y fiestas eclipsan la tradición artística en las Fallas. *La Vanguardia* 18/03/2017.
- Antebi A. and Pujol A. (2008) *Entre el poder y la máscara. Una etnohistoria del Carnaval de Barcelona*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Ariño Villarroya A. (1992a) *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Ariño Villarroya A. (1992b) La fiesta de las Fallas. La liturgia civil del valencianismo temperamental. *Revista De Antropología Social* 1: 29-60.
- Ariño A. (1988) *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- Auyero J. and Benzecry C. (2017) The Practical Logic of Political Domination: Conceptualizing the Clientelist Habitus. *Sociological Theory* 35(3): 179-199.
- Bakhtin M. (1968) *Rabelais and his World*. Cambridge, MA.; MIT Press.
- Bellah R. N. (1967) Civil Religion in America. *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 1(1): 21.
- Benzecry C. and Collins R. (2014) The High of Cultural Experience: Toward a Micro-sociology of Cultural Consumption. *Sociological Theory* 32(4): 307-326.
- Bernstein B. (1989) *Clases, códigos y control. Hacia una Teoría de las transmisiones educativas. Tomo II*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Birnbaum N. (1955) Monarchs and Sociologists. *The Sociological Review* 3(1): 5-23.
- Bono F. (2015) Las Fallas de los Pirineos competirán ante la Unesco con las de Valencia . *El País* 31/03/2014.

- Bourdieu P. (2002) *Las Reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu P. (2001) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- Boyns D and Luery S (2015) *Negative Emotional Energy: A Theory of the «Dark-Side» of Interaction Ritual Chains*.
- Brown K. R. (2011) Interaction Ritual Chains and the Mobilization of Conscientious Consumers. *Qualitative Sociology* 34(1): 121-141.
- Coalició Compromís (2015) *Programa de Govern Compromís 2015-2019*. València: Coalició Compromís.
- Cohen A. (1982) A polyethnic London carnival as a contested cultural performance. *Ethnic and Racial Studies* 5(1): 23-41.
- Collins R. (1992) *Sociological Insight*. New York: Oxford University Press.
- Collins R. (2009) *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Collins R. (1996) *Cuatro tradiciones sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Costa X. (2002) Festive traditions in modernity. *The Sociological Review* 50(4): 482-504.
- Costa X. (2001) Festivity: Traditional and modern forms of sociability. *Social Compass* 48(4): 541-548.
- Cucó A. (2002) *Roig i blau :la transició democràtica valenciana*. València: Tàndem.
- Cuquerella T. (2015) Sí, Rita Barberá se burló de las víctimas del metro. El vídeo íntegro de la mascletá del día 3 muestra que la alcaldesa de Valencia se mofó de la protesta en solidaridad con las víctimas. *Eldiario* 04/03/2015: https://www.eldiario.es/cv/Rita-Barbera-burlo-victimas-metro_0_362914600.html.

- Dahrendorf R. (1962) *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Rialp.
- Delgado M. (2003) *Carrer, festa i revolta*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Dietmar C. and Leifeld M. (2010) *Alaaf und Heil Hitler* Munich: Herbig Verlag.
- Dingley J. (2008) *Nationalism, social theory and Durkheim*. Houndmills etc: Palgrave Macmillan.
- Durkheim É. (2007) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eisenstadt S. N. (1973) El carisma, la creación de instituciones y la transformación social. *Revista De Estudios Políticos* 187: 65-112.
- El diario (2017) El presidente de la Interagrupación de Fallas estuvo en la contramanifestación del 9 d'Octubre. *El Diario* 10/10/2017.
- Flor V. (2015) *Societat anònima*. València: Editorial Afers.
- Flor V. (2011) *Noves glòries a Espanya. Anticatalanisme i identitat valenciana*. Catarroja-Barcelona: Afers.
- Fournier M. (2010) Durkheim, Mauss et Bourdieu : une filiation ? *Revue Du MAUSS* 36(2): 473-482.
- Fustel de Coulanges N. D. (1984) *La ciudad antigua*. Barcelona: Península.
- García Pila P. (2011) El ritual festivo desde la perspectiva teórica de Bourdieu. El caso de las fallas de Valencia. *Arxius* 24: 95-106.
- García Sanjuán A. (2018) Vox, la Reconquista y la salvación de España. *El Diario* 05/12/2018.
- García H. (2019) Miles de valencianos huyen de València en Fallas. *Levante - El Mercantil Valenciano* 15/02/2019.

- Garsan C. (2017) Brexit fallero: Fuset se aleja de Junta Central mientras se hornea el Congreso Carlos Garsán. *Valencia Plaza* 27/06/2017.
- Geertz C. (2001) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilmore D. D. (1998a) *Carnival and culture :sex, symbol, and status in Spain*. New Haven etc.: Yale University Press.
- Gilmore D. D. (1998b) *Carnival and culture :sex, symbol, and status in Spain*. New Haven etc.: Yale University Press.
- Gilmore D. D. (1995) The Scholar Minstrels of Andalusia: Deep Oratory, or the Carnivalesque Upside Down. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(3): 561-580.
- Gisbert Gracia V. (2011) Feminidades y masculinidades en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi. *Prisma Social* 7: 92-119.
- Goffman E. (1970) *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Goffman E. and Guinsberg L. (1963) *Estigma :la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Hernández M. Á. (1996) *La Fiesta de Moros y Cristianos: Orígenes siglos XIII-XVIII (Vol. 1) y Evolución siglos XIX-XX (Vol. 2)*. Alacant: Diputació Provincial d'Alacant.
- Grignon C. and Passeron J. (1989) *Le savant et le populaire: misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Gallimard : Seuil.
- Guss D. M. (2001) *The Festive State. Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Oakland, CA: Universtiy of California Press.
- Hernández i Martí G. (2006) La reina fantasma. Apoteosi i misèria de la dona fallera. *Caramella. Música i Cultura Popular* 15: 28-33.

- Hernández i Martí G. (1998) *Microidentidades colectivas: el caso de la fiesta en el País Valenciano. VI Congreso Español De Sociología A Coruña.*
- Hernández i Martí G. (1996) *Falles i Franquisme a València.* Afers: Catarroja-Barcelona.
- Hernández i Martí G., Santamarina B., Moncusí A. and Albert M. (2005) *La memoria construída. Patrimonio cultural y modernidad.* Valencia: Tirant lo Blanch.
- Hernández G. (2011) *Focs de falla. Articles per al combat festiu,* València: Obrapropia.
- Kates S. M. (2003) Producing and Consuming Gendered Representations: An Interpretation of the Sydney Gay and Lesbian Mardi Gras. *Consumption Markets & Culture* 6(1): 5-22.
- Langman L. (2003a) The Ludic Body:; Ritual, Desire, and Cultural Identity in the American Super Bowl and the Carnival of Rio, in Anonymous *The Politics of Selfhood.* : University of Minnesota Press, 64-86.
- Langman L. (2003b) Culture, Identity and Hegemony: The Body in a Global Age. *Current Sociology* 51(3-4): 223-247.
- Lewis C. (1996) Woman, Body, Space: Rio Carnival and the politics of performance. *Gender, Place & Culture* 3(1): 23-42.
- Lizardo O. (2004) The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34(4): 375-401.
- Mauss M. and Karady V. (1981) *Oeuvres.* Paris: Editions de Minuit.
- Menger P. (2009) *Le travail créateur. S'accomplir dans l'incertain.* Paris: Gallimard.
- Mintz J. R. (1997) *Carnival Song and Society: Gossip, Sexuality and Creativity in Andalusia.* New York: Berg.
- Oficina Estadística. Ajuntament de València (2018) *Estadística. Estadísticas por temas: Trabajo. Anuario 2018.* València: Ajuntament de València.

- Peris J. (2014) Populismo y literatura popular. La función de las fallas de Valencia en la extensión del blaverismo. *Pasajes* 46: 42-61.
- Picard D. (2016) The Festive Frame: Festivals as Mediators for Social Change. *Ethnos* 81(4): 600-616.
- Ravenscroft N. and Matteucci X. (2003) The Festival as Carnavalesque: Social Governance and Control at Pamplona's San Fermin Fiestas. *Tourism Culture & Communication* 4(1): 1-15.
- Resico M. F. (2015) Neopatrimonialismo y patronazgo-clientelismo. *Revista Cultura Económica* 90: 60-75.
- Ríos Saloma M. F. (2008) La Reconquista: génesis de un mito historiográfico. *Historia y Grafía* 30: 191-216.
- Rius-Ulldemolins J., Flor Moreno V. and Hernández i. M. (2017) The dark side of cultural policy: economic and political instrumentalisation, white elephants, and corruption in Valencian cultural institutions. *International Journal of Cultural Policy* OnlineFirst: 1-16.
- Rivière C. (1984) ¿Para qué sirven los ritos seculares? *Debats. Revista De Cultura, Poder i Societat* 10: 89-99.
- Rössel Jörg and Collins Randall (2001) Conflict Theory and Interaction Rituals: The Microfoundations of Conflict Theory, in Turner J.H. (ed) *Handbook of Sociological Theory. Handbooks of Sociology and Social Research*. Boston, MA: Springer, 509-531.
- Roviras L. and Castellet M. (2017) *Amunt! Les festes de l'arbre als Països Catalans* . La Bisbal d'Empordà: Sidillà.
- Santamarina B. (2008) Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva. *Gazeta De Antropología* 24(1): 1-10.

- Sapiro G. (2013) Le champ est-il national ? *Actes De La Recherche En Sciences Sociales* 200(5): 70-85.
- Shils E. and Young M. (1953) The Meaning of the Coronation. *The Sociological Review* 1(2): 63-81.
- Spooner R. (1996) Contested Representations: Black women and the St Paul's Carnival. *Gender, Place & Culture* 3(2): 187-204.
- Summers-Effler E. (2007) Ritual Theory, in Anonymous *Handbook of the Sociology of Emotions*. Los Angeles, CA: Springer, 135-154.
- Tomasello M. (2010) *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires; Madrid: Katz.
- Turner B. S. (1999) *Religion and social theory*. London etc.: Sage.
- Veblen T. (1899) *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza.
- Weber M. (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber M. (1944) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wilson W. J. (1997) *Festivals and the Third Reich. Thesis Doctor of Philosophy*. Hamilton, Ontario: McMaster University.

4. CONCLUSIONS I FUTURES LÍNIES D'INVESTIGACIÓ

La importància de les tradicions en les societats avançades ha estat subestimada o bé se li ha atribuït un caràcter residual. Enfront d'aquestes posicions alguns autors han destacat el seu rol cohesionador i vertebrador en el món social modern (Shils, 2006). En aquest context, la cultura festiva d'arrel tradicional, en procés de patrimonialització i com a element de festivalització de la cultura i de *branding* territorial, s'ha revelat com un element fins a cert punt de dinamització i innovació quant a l'economia, le turisme i la sociabilitat en contextos urbans (Ariño Villarroya, 1992; X. Costa, 2001; X. Costa, 2002). Tanmateix, encara que aquests aspectes són certs, la dimensió política i el seu rol en la dominació i reproducció d'una societat desigual ha estat poc estudiada. Així doncs, en aquesta tesi s'han analitzat casos festius en diferents punts geogràfics de l'Estat espanyol, tots amb rellevància tant en el context local com l'internacional per tal de mostrar els dos objectius principals dels sectors socials dominants que instrumentalitzen la cultura festiva: conservar: conservar l'hegemonia i reproduir els patrons de sociabilitat tradicionals exemplificant-los en les desigualtats i les discriminacions per raons de gènere o la baixa inclusivitat social. Alhora, aquesta esfera cultural s'ha revelat com a eina clau per a les accions col·lectives de dones en lluita amb la finalitat d'assolir rituals més justos i igualitaris.

Els casos estudiats en aquesta tesi mostren com en les societats modernes que han heretat, conservat, transformat i promogut una cultura festiva, aquesta es converteix en un focus central i no secundari, com es podria valorar des d'una perspectiva d'un materialisme determinista, de la política i la lluita per l'hegemonia local i els valors

dominants. Això ha transformat els rituals en espais de conflicte i en un factor independent en l'explicació de la reproducció social local.

La centralitat que han adquirit les festes als nostres pobles i ciutats ens explica també, d'una banda la creixent consciència dels sectors polítics locals orientats a competir per l'hegemonia en la festa per a mantenir el control per part dels sectors festius tradicionalistes i, de l'altra, el repte dels governs d'esquerra per a disputar els organismes de governança i gestió de la festa a fi de promoure canvis i transformacions per a fer els rituals més inclusius i igualitaris.

Tots els rituals que s'analitzen en aquest treball constitueixen un macroesdeveniment organitzat per entitats festives (*filaes*, casals fallers, comparses, *compañías* i *peñas*) on es produeix la sociabilitat festera (Costa, 2002). Aquests rituals integren algunes persones però n'exclouen altres alhora que estandarditzen i uneixen certs sectors de la ciutat a través d'un capital ritual i emocional, dit d'una altra manera, energia generada durant el ritual festiu (Collins, 2009). Encara més, com s'ha assenyalat en els diferents rituals analitzats, aquestes entitats festives, malgrat que moltes vegades no gaudeixen d'una dominació econòmica ni política local, sí que monopolitzen la definició de la identitat local, l'estructura del ritual festiu i l'ocupació de l'espai públic, de vegades no sols durant la celebració del ritual. Això és el que fa interessant la perspectiva neodurkheimiana que combina la idea d'allò micro del ritual amb la idea neoweberiana de la multidimensionalitat del conflicte i la dominació, tal com va proposar Collins (1996). El grup dominant en un ritual festiu no ha de ser, necessàriament, el mateix que en altres esferes socials, com ara l'artística, econòmica o política. Tanmateix, aquest estableix aliances amb altres elits per a un benefici mutu oferint una definició legítima de la identitat local que afavoreix el manteniment dels ordres

sociopolítics i exclou totes aquelles persones crítiques i qüestionadores de l'hegemonia festera.

Per tant, l'esquema teòric de Collins (1996, 2009) ha de ser reconsiderat en les societats contemporànies com a multidimensional, perquè la societat es divideix en diferents camps socials (Bourdieu, 2001; Sapiro, 2013). Amb tot plegat, els rituals d'interacció i el seu efecte en la dominació i estratificació social s'han d'entendre no com una divisió bipolar (dominants vs. dominades o classe alta davant d'una classe inferior), sinó com una manera perquè l'elit social genere capital social en la festa ritual. Així, un grup d'estatus pot utilitzar aquest domini del ritual per a definir la identitat local legítima, rebre ajudes públiques abundants i dominar l'espai públic en comptes d'altres grups, gràcies al suport de les elits polítiques i econòmiques locals.

Així mateix, des de la perspectiva de Randall Collins (2009), els rituals d'interacció poden ser analitzats com a instruments d'estratificació i dominació que ens permeten revelar els mecanismes i conseqüències de la dominació patriarcal en la cultura festiva. En les diferents festes analitzades ha quedat palès de quina manera des de les hegemonies rituals han imposat els seus propis usos per als cossos femenins en l'espai festiu. A pesar que a vegades el festival cultural ha sigut interpretat com una ocasió per a la redefinició activa dels rols de gènere per part de les dones o el protagonisme simbòlic com a "reines fantasmes", com ara la figura de la Fallera Major de València o la Cantinera dels Alardes, els casos analitzats manifesten els límits d'aquestes interpretacions en els rituals. Així doncs, s'ha deixat constància que des de la cultura popular festiva s'han fomentat concepcions patriarcals dels rols de gènere femenins. A tall d'exemple, la passivitat, la complementarietat o la bellesa hegemònica occidental. Aleshores, aquestes representacions esbiaixades de les feminitats festives i, en no

poques vegades, focalitzades en el cos, han convertit les dones en mers ornaments festius. Una bona mostra d'açò és la hipersexualització de les dones en els *boatos* de les festes de Moros i Cristians d'Alcoi o en les imatges de promoció turística dels Sanfermines.

A més a més, paral·lelament, els grups dominants festius han envoltat aquestes imatges de les feminitats hegemòniques tradicionals d'una energia emocional que consagra els valors de les festivitats, sense cap tipus d'agència, juntament amb la creació d'un focus d'atenció comuna (Collins, 2009). En general, els estudis de casos comparatius utilitzats en aquest treball revelen que algunes de les formes principals de les desigualtats de gènere són diferents formes de violència inscrites en la cultura i l'estructura d'aquests festivals. Aquestes construccions de les feminitats festives han impactat de diverses formes en les dones que celebren i participen en la festa, però també en aquelles crítiques a aquestes formes festives. Així doncs, en aquesta tesi hem trobat i catalogat tres tipus diferents de violències a les quals les dones participants són sotmeses: violència sexual manifestada, des de l'assetjament i l'abús sexual als espais festius mitjançant tocaments o assetjament verbal, fins a violacions; en segon lloc, la violència estructural i institucional que s'inscriu en les codificacions que regeixen els rituals, i en darrer terme, la violència simbòlica (Bourdieu, 1998) que converteix a les dones en el focus d'atenció i ornament festiu. Encara més, aquesta violència afavoreix l'acceptació dels rols secundaris assignats a les dones en les festivitats, ja que si no actuen d'acord amb aquests rols les estigmatitza com a "males dones" i les culpabilitza si són víctimes de violències de gènere (O'Neal, 2017).

Però, a més a més, l'energia emocional que envolta la festa i els seus símbols impacten en les dones crítiques de les tradicions festives sexistes, ja que genera ira con-

tra les transgressions de la sacralitat festiva, que en no poques ocasions ha arribat a la violència física. Conseqüentment, això ha dificultat el canvi en les festes d'aquesta tesi, les quals, malgrat la lluita de les dones protagonistes d'aquesta recerca, continuen mantenint en les seues estructures de poder un gran domini patriarcal.

Malgrat tot, els feminismes locals i festius han començat a rebel·lar-se, reclamant una implicació més activa en la participació, tant des de les estructures de gestió i organització com en el desenvolupament del ritual, així com un canvi en els rols festius assignats. Però, a més a més, s'exigeix la visibilitat i el cessament de les violències sexuals en el context festiu i, per descomptat, de la cosificació sexual que converteix el cossos de les dones en objectes sexuals a disposició dels homes i el seu gaudiment. La cosa certa és que, com s'ha apuntat en aquest treball, l'àmbit cultural i festiu són plataformes importants per a la redefinició de les identitats i les desigualtats de gènere. No obstant això, la investigació quantitativa ha demostrat que les violències contra les dones, ja siguen un difús assetjament sexual, altres formes d'agressió o fins i tot la violació estan molt esteses en el context de les festivitats a Espanya (Zuloaga et al., 2018).

Davant del sexisme instaurat en les festes populars del nostre estat, la resposta dels moviments feministes i de dones locals ha sigut plural i, en alguns casos, ha desafiat el paper secundari establert pel tradicionalisme. Les dones protagonistes d'aquesta tesi doctoral, mitjançant les seues lluites i accions s'han guanyat el dret a participar, però paral·lelament, han atret la ira física i simbòlica dels sectors tradicionalistes que neguen la seua feminitat o, com en el cas dels Alardes o els Moros i Cristians d'Alcoi, les expulsen de la comunitat local qualificant-les de "males ciutadanes" i acusant-les de poca estima a la festa. En el cas dels Sanfermines, els moviments feministes s'han

organitzat per a promoure la consciència, convertint la violència viscuda d'una vergonya privada a un problema públic.

Amb relació a les lluites de les dones en l'àmbit de la cultura festiva, hem vist que no hi ha una homogeneïtat en els enfocaments de les lluites, les estratègies o, fins i tot, el centre d'atenció. No obstant això, tots els exemples serveixen per a revelar la creixent centralitat social de la lluita des dels feminismes per a disputar-se el dret a la participació igualitària, el respecte pel cos femení i el dret a vides sense violències i, en última instància, el reconeixement de rols de gènere alternatius legítims en espais socials i urbans.

Així doncs, malgrat que moltes d'aquestes lluites de dones no han arribat al seu objectiu final, és a dir, la participació plena i igualitària de les dones als rituals de les seues ciutats, com ara les dones dels Alardes de Irun i Hondarribia o les dones de Fonnèvol, no podem negar importants transformacions tant als respectius rituals com a les ciutats on es desenvolupen. Aquestes dones mitjançant les seues vindicacions han trencat amb els tabús que envoltaven les tradicions i les seues sacralitats (construïdes pels grups d'estatus festius); a més a més, han fet emergir a l'espai públic de les seues poblacions les tensions amagades fins al moment entre els valors festius dominants i els nous valors socials. Açò ha fet que amb el pas del temps i l'avançament dels conflictes generats, particularment en els casos dels Alardes i els Moros i Cristians, la ciutadania de les respectives poblacions modificara els seus posicionaments respecte a les demandes de les dones i, en conseqüència, les tensions generades al principi s'han anat pacificant amb els anys.

A més a més, no podem deixar de banda l'"efecte Sanfermines" com una mostra de l'impacte d'aquestes protestes feministes a l'esfera festiva. Les accions col·lectives

dels feminismes a Iruña són reconegudes més enllà de les fronteres geogràfiques de la ciutat, on són models per a altres festivitats i han generat noves campanyes feministes, tant institucionals com des de les mateixes organitzacions festives privades. Així doncs, s'han desenvolupant campanyes de conscienciació, prevenció i acció de les violències sexistes als espais festius, apropant a la nostra cultura popular i els nostres pobles i ciutats a ser més justos socialment.

Per a concloure, cal remarcar que els casos d'estudis d'aquesta tesi ens mostren un procés viu i en evolució que obre una via de recerca i reflexió sobre el "costat fosc" de les cultures festives, en el sentit de pugna per la dominació i l'hegemonia sexista, alhora que ens permeten repensar les possibilitats de canvi estructural de les festes i de redefinició d'una forma més democràtica i igualitària de les tradicions en les societats contemporànies.

5. REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Alonso, L.E. (1998). *La Mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Alvarez Dorronsoro, I. (1998). Tradición y discriminación. Los alardes de Irún y Hondarribia. *Cuadernos De Derecho Judicial* 11, pp. 169-180.
- Annette A. G. i Richards, D. (2011). Tourism in Trinidad and Tobago: The Evolving Attitudes and Behaviors and its Implications in an Era of HIV/AIDS Epidemic. *Études Caribéennes*, Août 2011.
- Antebi, A. i Pujol, A. (2008). *Entre el poder y la máscara. Una etnohistoria del Carnaval de Barcelona*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Ariño Villarroya, A. (1992). *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Ariño, A. (1988). *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- Ariño Villarroya, A. i Gómez, S. (2012). *La festa mare. Les festes en una era postcristiana*. València: Museu Valencià d'Etnologia-Diputació de València.
- Boissevan, J. (Ed.). (1992). *Revitalizing european rituals*. Routledge: London.
- Bourdieu, P. (1998). *La Domination masculine*. Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32, pp. 405-4011.
- Bourdieu, P. i Luc Boltanski. (1976). La production de l'idéologie dominante. *Actes De La Recherche En Sciences Sociales*, 2(2), pp. 3-73.
- Bullen, M. (1997). Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún. *Arenal: Revista De Historia De Mujeres*, 4(1), pp. 123-145.
- Burawoy, M. (2012). The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci. *Sociology*, 46 (2) (April 01), pp. 187-206.

- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós Básica.
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra. Las vides lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Castañeda, P. (2010). Etnografía Feminista. En *Investigación Feminista: epistemología, Metodología y Representaciones Sociales* (pp. 233-257) México: CEIICH, CRIM, Facultad de Psicología, UNAM.
- Cefai, D. (Ed.) (2004). *L'enquête de terrain*. Paris: La Découvert/MAUSS.
- Cohen, S. (2013). Musical memory, heritage and local identity: remembering the popular music past in a European Capital of Culture. *International Journal of Cultural Policy*, 19 (5) (11/01), pp. 576-94.
- Collins, R. (1992). *Sociological Insight*. New York: Oxford University Press.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Collins-Nelsen, R. i Puddephatt, A.J. (2018). Gender, Artifacts, and Ritual Encounters: The Case of Tomboy Tools Sales Parties. *Canadian Review of Sociology/Revue Canadienne De Sociologie*, 55(4), pp. 555-578.
- Connell, R. (2001). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R. i Pearse, R. (2018). *Gènere: desde una perspectiva global*. Trad: Arantxa Grau i Muñoz y Almudena A. Navas Saurin. València: Publicacions Universitat de València.
- Costa, X. (2002). Festive traditions in modernity: the public sphere of the festival of the 'Fallas' in Valencia (Spain). *The sociological review*, 50 (4), pp. 482-504.
- Costa, X. (2001). Festivity: Traditional and modern forms of sociability. *Social Compass*, 48 (4), pp. 541-8.

- Delgado, M. (2004). *Carrer, festa i revolta. Usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona, 1951-2000*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Egido Sigüenza, J.A. y Bullen, M.L. (2004). *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irún y Hondarribia*. Bilbao: Universidad del País Vasco(UHE).
- Ekinci, Y. i Hosany, S. (2006). Destination personality: An application of brand personality to tourism destinations. *Journal of Travel Research*, 45(2), pp. 127-139. doi:10.1177/0047287506291603
- García Pilan, P. (2017). De festejo carnavalesco a ludomaquia promiscua: las transformaciones de la Tomatina de Buñol. *Comunicaciones: Lengua y Cultura Popular*, 11, pp. 111-20.
- García Pilan, P. (2010). *Tradición en la modernidad avanzada: la Semana Santa Marinera de Valencia*. Valencia: Museu Valencià d'Etnologia.
- García Selgas, F.J. (1996). La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo. En *Complejidad y teoría social*. (Pp. 97-127). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Gilmore, D. D. (1998). *Carnival and culture: sex, symbol, and status in Spain*. New Haven etc.: Yale University Press.
- Gisbert Gracia, V., Rius-Ulldemolins, J. i Hernández i Martí, G. M. (2018). Cultura festiva, política local y hegemonía social: comparativa de los casos de los Moros i Cristians (Alcoi), las Falles (València) y la Patum (Berga). *Revista Española De Sociología*, 28(1), pp. 79-94.
- Gisbert Gracia, V. i Rius-Ulldemolins, J. (2019). Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations. *Social Identities. Journal for the study of Race, Nation and Culture*. DOI: 10.1080/13504630.2019.1610376

- Gray, C. (2002). Local Government and the Arts. *Local Government Studies*, 28 (1), pp. 77-90.
- Gray, C. (2010). Analysing cultural policy: incorrigibly plural or ontologically incompatible? *International Journal of Cultural Policy*, 16 (2) (05/01; 2014/03), pp. 215-30.
- Green, G. L. (2007). Comte to life. Authenticity, value and the carnival as cultural commodity in Trinidad and Tobago. *Identities*, 14(1-2), pp. 203-224.
- Gregorio Gil, C. (2019). Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista. *Disparidades* 74(1). doi:10.3989/dra.2019.01.002.01
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, colección Feminismos.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiades/bles. *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.
- Hernández i Martí, G. M. (2006). La reina fantasma. Apoteosi i misèria de la dona fallera. *Caramella. Música i Cultura Popular*, 15, pp. 28-33.
- Hernández i Martí, G.M. (2016) Cultura festiva, identidad colectiva y política cultural. En *Treinta años de políticas culturales en España. Participación cultural, gobernanza territorial e industrias culturales* (pp. 231-248). València: Publicacions de la Universitat de València.
- Hernández i Martí, G. M., Albert, M., Gómez Nicolau, E. i Requena, M. (2014). *La cultura como trinchera. La política cultural en el País Valenciano (1975-2013)*. València: Publicacions Universitat de València
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: El viejo topo.
- Jeanpierre, L. (2011). Bourdieu ou Gramsci ? Une fausse alternative pour les études culturelles. En *Des littératures combatives. L'internationale des nationalismes littéraires*, (pp. 73-95) Paris: Raisons d'agir.

- Kaplan, T. (1992). *Red City, Blue Period: Social Movements in Picasso's Barcelona*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Leoussi, A. S. (2013). Max weber in the thought of edward shils (1910–1995) and ernest gellner (1925–1995): The paradox of two weberian approaches to the understanding of nations and nationalism? *Ethnic and Racial Studies*, 36(12), pp. 1957-1976. doi:10.1080/01419870.2012.681674
- Lewis, C. (1996). Woman, Body, Space: Rio Carnival and the politics of performance. *Gender, Place & Culture* 3 (1) (03/01), pp. 23-42.
- Lizardo, O. (2004). The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34(4), pp. 375-401.
- Longhurst, R. i Johnston, L. (2014). Bodies, gender, place and culture: 21 years on. *Gender, Place & Culture* 21 (3) (03/16), pp. 267-78.
- López Fernández Cao, M. (2013). El mundo del arte, la industria cultural y la publicidad desde la perspectiva de género. En *Sociología y género*, (pp. 271-300). Barcelona: Tecnos.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of present: social moviments and individual needs in contemporary society*. London: Hutchinson Radius.
- Melucci, A. (1994). ¿Qué hay de nuevo en los “nuevos movimientos sociales”? En *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, (pp. 119-149). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Melucci, A. (1995). *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: University of Cambridge.
- Merli, P. (2013). Creating the cultures of the future: cultural strategy, policy and institutions in Gramsci. *International Journal of Cultural Policy*, 19 (4) (09/01), pp. 399-420.
- Miller, D. (1991). Absolute Freedom in Trinidad. *Man* 26(2), pp. 323-341.

- O'Neal, E. N. i Beckman, L.O. (2017). Intersections of race, ethnicity and gender: reframing knowledge surrounding barriers to social services among Latina intimate partner violence victims. *Violence against women*. <https://doi.org/10.1177/1077801216646223>.
- Picard, D. (2016). The Festive Frame: Festivals as Mediators for Social Change. *Ethnos* 81 (4) (08/07), pp. 600-16.
- Putnam, Robert D. (ed.) (2002). *El declive del capital social: Un estudio internacional sobre sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Ravenscroft, N. i Matteucci, X. (2003). The Festival as Carnavalesque: Social Governance and Control at Pamplona's San Fermin Fiestas. *Tourism Culture & Communication* 4(1), pp.1-15.
- Ren, C. i Blichfeldt, B. S. (2011). One clear image? challenging simplicity in place branding. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 11(4), pp. 416-434. doi:10.1080/15022250.2011.598753
- Rius-Ulldemolins, J. (2014). Culture and authenticity in urban regeneration processes: Place branding in central Barcelona. *Urban Studies* 51 (14) (January 07), pp. 3026-45.
- Rius-Ulldemolins, J., Flor Moreno, V. i Hernández Martí, G.M. (2017). The dark side of cultural policy: economic and political instrumentalisation, white elephants, and corruption in Valencian cultural institutions. *International Journal of Cultural Policy* (02/22), pp. 1-16.
- Roggeband, C. (2012). Shifting Policy Responses to Domestic Violence in the Netherlands and Spain (1980-2009). *Violence Against Women* 18 (7) (07/01; 2017/11), pp. 784-806.
- Sapiro G. (2013). Le champ est-il national? *Actes De La Recherche En Sciences Sociales* 200(5), pp. 70-85.

- Scribano, A. (2009). Sociologia de la felicitat: el gasto festivo como práctica instersticial. *Yuyaykusum* 2, pp. 173-89.
- Scribano, A. (2017). Presentación del monográfico: Emociones, protestas y acciones colectivas en la actualidad. *Aposta. Revista De Ciencias Sociales*, 74, pp. 8-13.
- Shils, E. (2006). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, D. E. (1987). *The everyday world as problematic: a feminist sociology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sola, J. i Rendueles, C. (2017). Podemos, the upheaval of spanish politics and the challenge of populism. *Journal of Contemporary European Studies*, pp. 1-18. doi :10.1080/14782804.2017.1304899
- Spooner, R. (1996). Contested Representations: Black women and the St Paul's Carnival. *Gender, Place & Culture* 3 (2) (07/01), pp. 187-204.
- Sztompka, P. (1993). *The Sociology of Social Change*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Turner, B. S. (1999). *Religion and social theory*. London: Sage.
- Zuloaga, L., Francés, P. Alemán, E., García Belio, L., Tirapu, X. i Jabat, E. (2018). *Agresiones y abusos sexuales en Sanfermines. Estudio diagnóstico de las dimensiones y de los posicionamientos mediáticos e institucionales ante el problema. Informe de resultados (Junio de 2018)*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.

Pàgines WEB

Caravana Feminista 2015-Women Struggles in Europe. <http://caravanafeminista.net>

ANNEXOS

ANNEXOS METODOLÒGICS

GUIÓ ENTREVISTA: CAS D'ESTUDI ALCOI

Introducció:

1. Explicar l'objectiu de l'entrevista: estudi per a tesi doctoral.
2. Dir que ens interessa la seua experiència, la seua història, les seues sensacions, percepcions...
3. Enregistrament (garantir l'anonimat).
4. Sexe, edat, professió, des de quan pertanys a Fonèvol, fester/a o no.

I. Exploració del problema

1. Breu introducció: Em pots explicar la teua experiència?

Reconstrucció subjectiva i definició del problema.

II. Context festiu

1. Què sents per les festes? Per què són tan especials?
2. Quina relació tenies amb elles abans de 1997?
3. Davant comentaris com “amb els problemes realment greus que teniu les dones perquè perdeu el temps amb una ximpleria tan gran com

les festes” Què sents?

4. Per què paga la pena lluitar per aquesta causa? Què significa per a tu aquesta lluita?
5. Qui defensa la immobilitat de la festa, la “tradició”, sol acusar a les persones que lluiten per la igualtat de drets de les dones a les festes de voler destruir “l’essència de la festa” i ser “males alcoianes” us ha passat? Què li diries a aquestes persones?
6. Com et senties davant d’aquestes acusacions?

III. Motivació personal i pressa de consciència

1. Pots explicar-me com va començar la protesta, com et vas involucrar, com ho vas viure?
2. Com et vas assabentar del conflicte? i què vas fer?
3. Quina va ser la teua primera reacció?
4. Quina va ser la forma en què vas participar personalment?
5. Per què i en què moment vas decidir participar?
6. Com va ser el procés de construcció de Fonèvol? (si forma part des del principi)
7. Com et vas sentir quan vas conèixer l’entrada de Núria a la festa?
8. I amb l’expulsió d’Hermínia?
9. Amb qui parlaves del que estava passant?

IV. Reconstrucció subjectiva del conflicte

1. M'agradaria que recordares els moments que per a tu han estat els més importants, i em contes com els has viscuts.
2. Recordes un esdeveniment amb especial emoció? Per què?
3. Quina penses que és la percepció per part de la ciutadania de la vostra lluita?
4. Què ambient es respirava a Alcoi quan Núria va entrar? Com creus que se sentia la gent?
5. Per què i per a qui lluites?
6. Què penses que està en joc?
7. Creus que la vostra lluita va més enllà de l'àmbit festiu? per què?
8. Penses què ho aconseguireu? per què?
9. Després de tots els intents d'obstaculització de l'Associació de Sant Jordi i les crítiques rebudes, què et motiva per a continuar endavant?
10. Com et sents davant del posicionament de la ASJ i els filaes?

V. Dimensió política

1. Aquesta ha sigut la teua primera experiència de lluita/política?
2. Després d'aquesta experiència has tingut unes altres? estàs ara en altres associacions o grups? estàs implicada en altres lluites/protestes?
3. Estàs assabentada del que està passant en altres lluites pels drets de les dones en el context festiu? Per què? Mitjançant qui?
4. Ha sigut important per a tu el coneixement i/o la relació amb dones

que venien d'altres lluites semblants a les vostres? Per què?

5. M'agradaria saber que és per a tu la política.
6. Quina és la teua opinió amb el posicionament de les administracions públiques respecte al conflicte? (a tots els nivells)
7. Quins són els teus sentiments respecte a lxs polítics? Creus que poden decidir sobre la vostra lluita?
8. Creus que durant aquests anys s'han tingut en compte les vostres vindicacions?
9. I els mitjans de comunicació, t'ha agradat com han tractat la qüestió?
I a Fonèvol?
10. I per a acabar, consideres la vostra lluita com una lluita feminista?
Abans del conflicte pensaves igual?

VI. Després de dues dècades de lluita...

1. Què has après d'aquesta experiència?
2. Què els diries a les persones que igual com tu estan lluitant per coses en les quals creen?
3. Alguna cosa més que afegir?

ENTREVISTES: CAS D'ESTUDI ALCOI

Data	Sexe	Vinculació Fonèvol	Festera
20/7/16	D	Col·laboradora	Sí
19/7/16	H	Soci	No
7/9/16	D	Sòcia	Sí
18/7/16	D	Sòcia	No
21/7/16	D	Sòcia	No
19/7/16	D	Col·laboradora	Sí
5/9/16	D	Sòcia	Sí
23/09/206	H	Col·laborador	No
14/9/16	D	Col·laboradora	No
20/9/16	H	Col·laborador	Sí

GUIÓ DE L'ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA: CAS D'ESTUDI VALÈNCIA

Breu presentació del projecte i dels objectius.

Informació de la confidencialitat de la conversa i acceptació de la gravació.

APROPAMENT A LA FESTA

1. Quina rellevància tenen des de el seu punt de vista les Falles a la ciutat de València?
2. Des del seu punt de vista, quins actes o moments de la setmana fallera són més importants per al col·lectiu faller?

ORGANITZACIÓ I GESTIÓ DE LA FESTA

3. ¿Quin paper o responsabilitat té vosté en la seua comissió/taller?
Existeixen diferències entre les responsabilitats i tasques desenvolupades o assumides per cada persona? Com són repartides en la vostra comissió/taller entre homes i dones?
(en el cas que la persona entrevistada siga dona)
4. Com et sents amb aquestes tasques/responsabilitats/paper: integrada, marginada, especialitzada...?
5. L'organització en la vostra comissió/taller és rutinària, segueix pautes fixes? Totes les propostes són valorades per igual? Qui pren les decisions? Qui lidera els processos de decisions?
6. En les estadístiques de la JCF, podem apreciar que el nombre de

dones i homes en les directives i, particularment, en les presidències de falla han augmentat els darrers anys, però encara hi ha grans diferències, Per què pensa que encara existeixen estes diferències de rols entre homes i dones en les comissions/tallers?

LA FALLA

7. La sàtira és l'essència de les Falles però, on creu vosté que es troba la línia que separa la sàtira d'actituds sexistes, homòfobes o racistes als cadafals?

FALLERA MAJOR DE VALÈNCIA

8. En els darrers anys les dones que ostenten el càrrec de FMV i la seua Cort d'Honor són jóvens amb estudis superiors, que parlen diverses llengües, amb una gran cultura, a més d'habilitats socials per a defensar-se en diferents ambients socioculturals. Com pensa que la figura que representen ha evolucionat paral·lelament amb les dones que exerceixen el càrrec?

9. El càrrec de FMV, en la seua qualitat de públic i de representant del col·lectiu faller, es regeix per unes marcades normatives de protocol. En la normativa per a l'elecció de les FMV 2019 s'explicita que "en caso de salir elegidas, están obligadas a cumplir con las asistencias, comportamiento y responsabilidad de su cargo durante todo el ejercicio, que será indicado por los responsables de Junta Central Fallera, anteponiendo los requerimientos de Junta Central Fallera y el Ayuntamiento

de Valencia a los particulares y los de sus respectivas comisiones, sectores o agrupaciones”. Des del seu punt de vista, com ha de ser aquest comportament?

10. La veu de la dona que tinga el càrrec de FMV es deixa veure en dos actes especialment: la Crida i la Fonteta. Tanmateix, durant la resta del regnat “es la representante de todo el mundo fallero”; pensa vosté que açò s’ha de canviar o, pel contrari, la FMV ha de ser una figura “neutra”?

11. Pensa que les dones falleres (les dones de base) se senten identificades amb la FMV? Per què?

FINALITZAR

12. Quines mesures s’haurien de prendre per tal de promocionar la igualtat en les Falles?

13. Hi ha alguna cosa més que vulga comentar i expressar?

ENTREVISTES: CAS D'ESTUDI VALÈNCIA

SEXE	PERFIL	DATA	CODI
H	Gestió i organització	3/12/18	HE1
H	Gestió i organització	17/12/18	HE2
D	Representació	13/12/18	DE1
D	Gestió i organització	24/11/18	DE2
D	Art i creativitat	9/1/19	DE3
D	Art i creativitat	13/11/18	DE4
D	Gestió i organització	10/12/18	DE5
D	Gestió i organització	5/11/18	DE6
H	Art i creativitat	17/10/18	HE3
H	Art i creativitat	20/11/18	HE4
H	Art i creativitat	22/1/18	HE5
H	Representació	23/1/18	HE6

**PERFILS DE LES PERSONES PARTICIPANTS A L'ESTUDI:
CAS D'ESTUDI VALÈNCIA**

Grups de Discussió

GRUP 1: HOMES VINCULATS

GD	Sexe	Perfil	
		Rang d'edat	Vinculació
1	H	21-30	Gestió i Organització
1	H	61-70	Investigació i Formació
1	H	21-30	Art i Creativitat
1	H	31-40	Art i Creativitat
1	H	21-30	Investigació i Formació
1	H	21-30	Art i Creativitat
1	H	51-60	Art i Creativitat
1	H	31-40	Gestió i Organització

GRUP 2: DONES VINCULADES

GD	Sexe	Perfil	
		Rang d'edat	Vinculació
2	D	21-30	Investigació i formació
2	D	61-70	Art i creativitat
2	D	31-40	Art i creativitat
2	D	21-30	Organització i gestió
2	D	41-50	Art i creativitat
2	D	31-40	Organització i gestió
2	D	21-30	Art i creativitat
2	D	21-30	Investigació i formació

GRUP 3: FALLERES

GD	Sexe	Perfil	
		Rang d'edat	Vinculació
3	D	21-30	Sector: La Creu Coberta
3	D	51-60	Sector: Camins al Grau
3	D	21-30	Sector: Seu Xerea - El Mercat
3	D	21-30	Sector: Canyameral -Grau - Nazaret
3	D	41-50	Sector: Quatre Carreres
3	D	51-60	Sector: Camins al Grau
3	D	61-70	Sector: Pla del Reial - Benimaclet
3	D	51-60	Sector: Camins al Grau;
3	D	31-40	Sector: Pla de Remei - Gran Via

GRUP 4: FALLEROS

GD	Sexe	Perfil	
		Rang d'edat	Vinculació
4	H	21-30	Sector: La Roqueta Arrancapins
4	H	21-30	Sector: La Creu Coberta
4	H	31-40	Sector: Rascanya
4	H	61-70	Sector: La Seu - La Xerea - El Mercat
4	H	31-40	Sector: El Carme
4	H	41-50	Sector: Quatre Carreres
4	H	61-70	Sector: La Seu - La Xerea - El Mercat
4	H	21-30	Sector: Benicalap
4	H	41-50	Sector: La Seu - La Xerea - El Mercat

GRUP 5: SOCIETAT CIVIL, DONES.

GD	Sexe	Perfil	
		Rang d'edat	Vinculació
5	D	41-50	No associada
5	D	51-60	No associada
5	D	41-50	No associada
5	D	18-21	No associada
5	D	31-40	No associada
5	D	51-60	No associada
5	D	31-40	Associada
5	D	21-30	Associada
5	D	51-60	Associada
5	D	41-50	Associada

GRUP 6: SOCIETAT CIVIL, HOMES.

GD	Sexe	Perfil	
		Rang d'edat	Vinculació
6	H	21-30	No associat
6	H	21-30	No associat
6	H	31-40	No associat
6	H	61-70	No associat
6	H	31-40	Associat
6	H	21-30	Associat
6	H	41-50	Associat
6	H	41-50	Associat