



Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos,
Emociones y Sociedad

ISSN: 1852-8759

correo@relaces.com.ar

Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

Gisbert-Gracia, Verònica; Rius-Ulldemolins, Joaquim
Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas
Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos,
Emociones y Sociedad, vol. 11, núm. 31, 2019, pp. 77-90
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273265804008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas

Festive ritual, emotional monopoly and social domination. Case Analysis of the Fallas

Verònica Gisbert-Gracia *

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

Joaquim Rius-Ulldemolins **

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

Resumen

El ritual festivo ha sido interpretado como una forma de generar sociabilidad y cohesión social no solo en las sociedades tradicionales sino también en las modernas. Sin embargo, desde la perspectiva del ritual de interacción de Randall Collins, el ritual festivo es utilizado por ciertos grupos de estatus social para definir la identidad, reforzar la estratificación y establecer la dominación política al generar puntos de enfoque compartidos y acumular energía emocional. Además, los organizadores de los rituales culturales tradicionales no son una élite social o política directa o un movimiento social, sino un grupo intermedio que monopoliza la generación de emoción colectiva mediante el ritual y opera como un grupo dominante en una esfera social relativamente autónoma. Ello se refleja en el análisis de la fiesta de las Fallas de Valencia en la que la sociabilidad generada en la cultura festiva y la generación de la energía emocional del ritual permiten a una minoría socialmente movilizadora definir la identidad regional, excluir a aquellos considerados enemigos o extranjeros, y para reproducir la estratificación social.

Palabras claves: Ritual Festivo; Reproducción Social; Conflicto; Randall Collins; Fallas.

Abstract

The festive ritual has been interpreted as a way to generate sociability and social cohesion not only in traditional societies but also in modern ones. However, from the perspective of the Randall Collins interaction ritual, the holiday ritual is used by certain social status groups to define identity, strengthen stratification and establish political domination by generating shared focus points and accumulating emotional energy. In addition, the organizers of traditional cultural rituals are not a direct social or political elite or a social movement, but an intermediate group that monopolizes the generation of collective emotion through ritual and operates as a dominant group in a relatively autonomous social sphere. This is reflected in the analysis of the festival of the Fallas of Valencia in which the sociability generated in the festive culture and the generation of the emotional energy of the ritual allow a socially mobilized minority to define the regional identity, exclude those considered enemies or foreigners, and to reproduce social stratification.

Keywords: Festive Ritual; Social Reproduction; Conflict; Randall Collins, Fallas.

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Valencia. Profesora asociada al Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València. Sus áreas de investigación incluyen acciones colectivas feministas, estudios culturales y políticas de los afectos.

** Doctor en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona y la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Profesor Titular en el Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de València. Desde 2015 es director de Debats. Revista de cultura, poder y sociedad (Institució Alfons el Magnànim) y director del Centro de Estudios sobre Cultura, Poder e Identidades de la Universidad de València.

Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas

Introducción

La cultura festiva ha sido un objeto de creciente interés de estudio desde la década de 1980, mostrando que la sociabilidad y su base ritual no son un elemento del pasado, contrariamente, como sugiere Randall Collins, constituye la base de la estratificación social (Collins, 1996; Collins, 2009). Trabajos previos sobre festividades y tradiciones afirman la posibilidad de una combinación de modernidad y tradición, de formas comunitarias de sociabilidad y la estructura de la sociedad (Costa, 2002). Generalmente, desde esta perspectiva se subraya el potencial de la sociabilidad festiva para generar y articular una identidad colectiva y, al mismo tiempo, permitir el desarrollo de una identidad individual que no se anule, sino que se fortalezca a través de interacciones rituales (ídem). En algunos casos, las tradiciones y los rituales se han interpretado como una forma de suscitar consensos, romper conflictos sociales o generar lo que, de manera algo confusa, se ha clasificado una religión civil (Turner, 1999). Esta perspectiva neo-Durkheimiana observa los rituales de las sociedades contemporáneas como ejercicios de comunión nacional (Shils y Young, 1953). Así, la sociología funcionalista los interpreta como mecanismos de creación de una memoria compartida y sagrada y, por lo tanto, una base de cohesión social, orden social y política (Bellah, 1967).

Sin embargo, los rituales festivos también pueden convertirse en un espacio social para la inversión simbólica de poder. Así, algunas celebraciones culturales tradicionales como las carnales incluyen ritos que desafían la autoridad o invierten el "orden normal" (Antebi y Pujol, 2008; Cohen, 1982). Por lo tanto, la autoridad establecida se altera en estos espacios: pueden describirse como "reinos de pura posibilidad" en los que pueden operar modelos alternativos de sociedad (Turner, 1988). Estas exposiciones se han interpretado como rituales en los que las identidades sociales podrían ser

redefinidas por categorías sociales subalternas (Lewis, 1996; Spooner, 1996). No obstante, la naturaleza determinante del ritual festivo se subestima en estos estudios y, en realidad, estas costumbres ritualizadas se implementan de acuerdo con reglas que están firmemente establecidas por la tradición y el hábito (Gilmore, 1998a; Kates, 2003; Ravenscroft y Matteucci, 2003).

En este sentido, vale la pena considerar la posibilidad de desarrollar la lucha social y política en el marco de la cultura festiva y la posibilidad de redefinir los roles sociales y las identidades colectivas (Gisbert Gracia, 2011; Guss, 2001). El ritual festivo puede tener lugar como una forma de levantamiento, no solo de inversión simbólica sino de lucha por controlar el espacio público y el poder local (Delgado, 2003; Rivière, 1984). Así pues, más allá del debate sobre el papel consensuado o conflictivo de la cultura festiva, creemos que es más apropiado conceptualizarlo como un espacio de lucha social mediado por el ritual y la tradición que se han definido a nivel local (Gisbert Gracia, 2011). Siguiendo a Durkheim, podemos conceptualizar la religión como una forma de justificación para la sociedad, y el ritual como el instrumento que genera una representación de la identidad colectiva, produciendo ideas cargadas de significado social (Durkheim, 2007; Shils y Young, 1953). Pero, en base a esta conceptualización, es apropiado complementarlo con la idea de Randall Collins de que estas representaciones y rituales definen simultáneamente las reglas políticas y la estructuración social convirtiéndose en vehículos de dominación y estratificación (Collins, 1996).

Desde este punto de vista, los rituales establecen las identidades de los diferentes grupos de estatus, establecen la centralidad de un grupo sobre otro a través de su posición y dominio del ritual y cargan emocionalmente y movilizan a algunos grupos para dominar a otros (ibídem). Así pues, conforme

estos rituales crean representaciones colectivas cargadas de fuerza emocional, son un poderoso instrumento para catalizar la fuerza moral que define la mentalidad, las ideas o los pensamientos dominantes (Dingley, 2008; Fournier, 2010). Asimismo, la fuerza de los sentimientos compartidos durante el ritual y la movilización derivada de la “intencionalidad compartida” (Tomasello, 2010) generan un fuerte sentido de pertenencia al grupo a través de ceremonias de presentación y vistos como modos fuertemente codificados de consumo cultural que demanda experiencia simbólica (Benzecry y Collins, 2014; Goffman, 1970).

Además, la interacción social en los festivales crea un capital cultural generalizado que consiste en una membresía simbólica y un capital cultural específico de una posición en las redes sociales, que puede usarse para dominar y excluir a otros o para castigar a aquellas personas críticas por transgredir los símbolos consagrados por el ritual (Collins, 2009; Rössel Jörg y Collins Randall, 2001).

En el presente artículo analizamos las dinámicas de dominación que se generan en una de las principales festividades del estado español, las Fallas de la ciudad de Valencia, proclamadas Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en el año 2006. Para ello, tomaremos los conceptos de Randall Collins sobre los rituales de interacción (2009), y analizaremos el ritual festivo no como una forma de generar consenso como lo proponen algunas corrientes sociológicas inspiradas en Durkheim o en el funcionalismo (Bellah, 1967; Shils y Young, 1953), sino como un mecanismo de dominación social. Esta perspectiva teórica nos permite establecer una nueva perspectiva de los mecanismos de dominación en los grupos de estatus organizados en torno al ritual fallero. A través de un trabajo etnográfico y el análisis de los discursos generados en seis grupos de discusión, estableceremos cómo se usa el ritual para delimitar un grupo de estatus diferenciado, basar la legitimidad de su dominio a través de: el calendario festivo, la identidad social y la política local.

Para finalizar, destacaremos la importancia de esta perspectiva para comprender la estratificación y la dominación política en sociedades como Valencia, donde la modernidad avanzada coexiste junto con una definición etnocéntrica y la reproducción de una élite social y política a través de un ritual local y la energía emocional que éste genera. Paralelamente, el análisis nos permite reflexionar sobre el uso instrumental de la cultura festiva en la sociedad

contemporánea por parte de los grupos de estatus social intermedio y, por lo tanto, refinar aún más la interrelación genérica entre ritual y estado sugerida por Collins (2009). Por lo tanto, se establecerá la relación bidireccional entre el grupo que domina el ritual y el poder político y se analizará la creación de símbolos cargados de emociones, no solo como un producto del ritual de interacción que define al grupo según lo establecido por Collins (2009), sino también como una herramienta simbólica que establece un orden social en el contexto de una disputa territorial y política, como ocurre en Valencia.

Metodología y trabajo de campo.

El artículo se basa en los resultados de una investigación sobre las Fallas de Valencia, realizada por un equipo de investigación de la Universitat de València, realizada de febrero a noviembre de 2018 a solicitud de la Concejalía de Igualdad del Ayuntamiento de Valencia, con el objetivo de identificar los factores que generan y reproducen sexismos en las festividades de la ciudad. El estudio ha sido la base para futuros desarrollos de un estudio sociológico más general sobre la creación de identidades y reproducción social a través de los rituales de interacción que presentamos en este artículo.

El trabajo de campo estuvo compuesto por diferentes fases. En la fase preparatoria de la investigación, se realizó una exhaustiva revisión bibliográfica de investigaciones anteriores sobre Fallas y también un análisis de las estructuras de gestión del festival. En una segunda fase, se incluyó un trabajo de campo profundo utilizando diversas metodologías de investigación: a) Un análisis sistemático, cuantitativo y descriptivo de los monumentos de las Fallas a partir de un expediente fotográfico de cada monumento y una codificación de las figuras, b) 12 entrevistas semiestructuradas y 6 grupos de discusión. Los grupos fueron diseñados con el objetivo de hacer emerger los diferentes discursos latentes en relación con nuestro propósito. Por lo tanto, el primer paso fue identificar los grupos que podrían tener diferentes perspectivas debido a su posición en la estructura social y discursiva con respecto a las Fallas de la ciudad de Valencia. Los grupos se diseñaron cruzando sexos y el tipo de relación con la festividad.

Tabla 1 - Composición de los
Grupos de Discusión (DG)
Ver anexo.

Los discursos y debates recopilados en los grupos de discusión han sido herramientas adecuadas para el análisis cualitativo de las cadenas rituales de interacción (Brown, 2011), los procesos y los participantes incluidos (y excluidos), permitiendo la comprensión de la creación de símbolos y emociones en las Fallas, así como para entender los mecanismos de dominación social y reproducción identitaria (Collins, 2009).

Ritual festivo, dominación política y reproducción social.

Una de las contribuciones más influyentes y duraderas de Émile Durkheim es su análisis del ritual como una forma de establecer la sociedad, no solo a nivel simbólico, sino también como base para el intercambio económico y la estructura política (Collins, 1992; Durkheim, 2007). Esto nos permite comprender que la sociedad no se basa en una base consciente y racional, como lo afirman las tesis racionalistas y utilitarias (Collins, 1992). Asimismo, el ritual es un mecanismo que forma la base de las categorías compartidas de organización en el mundo natural y social y permite la creación de representaciones de la identidad colectiva cargada de fuerza emocional. Finalmente, la energía emocional del ritual tradicional crea o fortalece estructuras de pensamiento que permiten clasificar a los individuos en categorías sociales (Lizardo, 2004).

Además, para Collins hay dos legados de la teoría de Durkheim (Collins, 1996). Uno que enfatiza el nivel macro-sociológico, como la división del trabajo y la conciencia colectiva. Y otro linaje teórico continuó principalmente por la antropología que ha sido aplicada a nivel micro por sociólogos como Erving Goffman (1970) y Basil Bernstein (1989), quienes proporcionan una micro base para el análisis de rituales de interacción y culturas de clase. Del mismo modo, para Collins (1996), la tradición de Durkheim también puede ser una base para vincular las preguntas macro de estratificación en el nivel micro. Por lo tanto, la teoría del ritual de interacción es un desarrollo teórico que permite conectar el nivel micro de los rituales de interacción festiva con el nivel macro de conflictos y estructuras sociales. En opinión de Collins (1996, 2009), siguiendo a Numa Denis Fustel de Coulanges en su trabajo *Ancient City* (1984), no hay contradicción entre la teoría de los rituales de interacción y la teoría del conflicto, por el contrario,

son complementarias (Collins, 1996).¹ Por lo tanto, los rituales no serían una forma de generar consenso y armonía social, como lo sugiere el funcionalismo y sus descendientes (Birnbaum, 1955), sino que, por el contrario, son el marco de los conflictos sociales (Fustel de Coulanges, 1984).

Además, los rituales pueden crear la noción de pertenecer al grupo local, incluidos aquellos considerados ciudadanos en el ritual y excluir a los no ciudadanos de ellos porque se consideran inferiores o extranjeros (Fustel de Coulanges, 1984). De esta manera, los rituales de interacción que tienen lugar en el ambiente festivo definen un “nosotros” sobre la base de representar los orígenes de la comunidad (Picard, 2016) y vinculan la identidad individual a esto a través de la sociabilidad que ocurre dentro de ella (Costa, 2001). Por un lado, dentro del grupo de estatus, las personas que no se consideran dignas por razones sociales pueden ser excluidas. (Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins y Hernández i Martí, 2019; Ravenscroft y Matteucci, 2003). Además, la cultura festiva puede reforzar la definición de los límites del grupo étnico o social a través de rituales que reproducen un conflicto y la representación del otro² (Santamarina, 2008). En este proceso, se crea un “nosotros” y límites para acceder a la ciudadanía social, mientras que se establece una jerarquía social en términos de importancia dentro del ritual, legitimando la definición de cultura propia en contraste con la cultura de otros, a pesar del hecho de que los otros a menudo comparten rituales festivos muy similares (Ariño Villarroya, 1992b).³ Por lo tanto, podemos afirmar que las tradiciones construyen una identidad colectiva regional. Sin embargo, en las sociedades

1 Como Collins afirma: “más que nadie, él (Fustel de Coulanges) nos muestra que la solidaridad ritual no es incompatible y, además, que puede ser la base misma de la lucha de clases (Collins, 1996: 218). Desde muy joven, Marx se dio cuenta de los conflictos de clase gracias a sus estudios de la antigüedad clásica, y el término “proletariado” proviene de la clase no privilegiada en Roma. No obstante, Fustel consideró que la política estaba estrechamente relacionada con el ritual. Entonces, abrió una puerta al desarrollo de un aspecto de la tradición de Durkheim que aún no se había considerado: una teoría del ritual como la base del conflicto” (Collins, 1996: 221).

2 Este es el caso de los “Moros y Cristianos”, festividades en las que se celebra ritualmente la conquista y la expulsión del pueblo musulmán de la Península Ibérica en la Edad Media.

3 Es el caso de las Fallas, una festividad relacionada con los rituales del árbol y el fuego, muy común en todas las áreas mediterráneas, que comparten la idea de realizar rituales festivos donde se planta un árbol o se instala un tronco o estructura de madera, y luego se quema. (Roviras y Castellet, 2017). Estos rituales también tienen lugar en los Pirineos catalanes y se llaman falles. Fueron reconocidos por la UNESCO, aunque con la oposición de ciertos sectores valencianos que querían asegurarse de que el nombre Fallas no estuviera asociado con las festividades que tienen lugar en Cataluña (Bono, 2014).

contemporáneas y pluriculturales, las identidades festivas y los símbolos colectivos no siempre son consensuales y unánimes. Por el contrario, los rituales pueden defender proyectos de identidad local que a veces contradicen de manera muy directa y abierta otras definiciones de identidad que abogan por la adhesión a proyectos nacionales alternativos, como es el caso de Valencia y Cataluña en el estado español (Flor, 2011).

Además, los rituales festivos constituyen una oportunidad para exhibir poder económico en forma de consumo conspicuo, esto se materializa en la oferta de donaciones, sacrificios o la provisión de alimentos y bebidas para toda o parte de la población que permite la satisfacción de los deseos y la exaltación colectiva (Scribano, Magallanes y Boito, 2012). Del mismo modo, también hay ejercicios de destrucción de riqueza, que en algunos casos también pueden servir como rituales para la purificación o castigo de aquellos considerados culpables, como la quema de ninots (esculturas) en el caso de las Fallas. Un ritual teóricamente es transgresor si la parte representada es la poderosa, pero también puede servir para reforzar el orden establecido si las partes representadas y difamadas son las marginadas, la "mujer perversa", la minoría étnica o racial o las excluidas (Gilmore, 1998b; Mintz, 1997).

La estratificación también se basa en rituales de poder que involucran un continuo en el que algunas clases dan las órdenes, otras forman parte de cadenas e instituciones que implementan esas órdenes, y otras simplemente cumplen y obedecen. La dominación y el conflicto en las sociedades modernas tienen lugar dentro de organizaciones complejas con estructuras internas de poder y prestigio (Dahrendorf, 1962), que también podrían aplicarse al ambiente festivo, donde algunos tienen el control y ocupan posiciones de visibilidad, que el control de la organización ritual les brinda, donde se alinean en relación con los ideales (Goffman, 1970).⁴ Teniendo todo esto en cuenta, estos rituales no son, por lo tanto, neutrales en relación con la desigualdad, sino que, por el contrario, son herramientas para reproducir o cambiar las estructuras sociales (Collins, 2009). Estos estratos sociales, que pueden identificarse con grupos de estatus definidos por Max Weber (1944), definen su

4 La representación espacial de este evento es el espacio que los organizadores y los gobernadores tienen en los balcones oficiales cuando las festividades se declaran abiertas y cuando participan en ellas, presidiéndolas simbólicamente: quienes dan las órdenes se ubican en el centro, quienes reciben a los lados y abajo, con la excepción ritual de ser la presidencia simbólica del "rey y la reina" de las festividades (como el rey del carnaval o las falleras mayores) que introducen la idea de la naturaleza excepcional del período festivo, pero que no tienen autoridad real más allá de su presencia y los discursos rituales (Hernández i Martí, 2006).

identidad a través de lo que Collins conceptualiza como rituales de interacción (2009). Por un lado, los rituales adquieren la apariencia de centrarse en la comunidad misma y representarla como una unidad. Sin embargo, la atención se centra en los símbolos religiosos e históricos, que rinden homenaje a una parte de la comunidad, y sus descendientes sociales y simbólicos, que normalmente están en el poder (Collins, 1996).

Por otro lado, la participación en los rituales tiene como objetivo producir una fuerza emocional que se llama maná en ciertas islas del Pacífico, que es una energía social que circula entre las personas y las mueve, generando el efecto de fortalecer la creencia y cargar emocionalmente ciertas ideas (Maus y Karady, 1981). Desde un punto de vista sociológico, es un fenómeno colectivo que se adhiere a la conciencia individual y condiciona las estrategias para obtener una posición social. De esta manera, los rituales y la energía que generan circulan entre todos los individuos participantes, pero ciertas posiciones se convierten en receptores de este capital ritual que simultáneamente fortalece su confianza y su naturaleza sagrada (Collins, 1996). Por lo tanto, las personas que participan regularmente en rituales de interacción exitosos, como la cultura festiva, están cargadas de energía emocional y confianza, clave para la dominación social y política.

Asimismo, la participación en el ritual da forma a la identidad de pequeños grupos y redes, tales como movimientos sociales o comités organizadores de eventos festivos (Summers-Effler, 2007). Y, por el contrario, aquellos que no son aceptados en el ritual se desmoralizan y son más propensos a consentir esa dominación (Collins, 1996) o desarrollar una energía emocional negativa que, en determinadas circunstancias, puede conducir a una postura de oposición al ritual (Boyns y Luery, 2015). Ser el centro del ritual ofrece beneficios políticos en términos de estatus político, que es mayor cuanto más seguidores se reúnen, por lo tanto, el ritual es un elemento central de la estratificación social. Del mismo modo, también podríamos considerar que un grupo de estatus muy movilizad por el ritual festivo, como los grupos que promueven los rituales (como los casals fallers, asociaciones festivas que organizan las Fallas), logra obtener capital social y político, ejerciendo así un posición de poder y una posición privilegiada en términos de estatus en el contexto local (Collins, 2009; Rivière, 1984) Y esto ocurre a pesar del hecho de que su forma cultural no es la de una clase de élite con pensamiento abstracto e individualizado, sino que, por el contrario, formas simbólicas de

una dimensión particular basada en la tradición y la comunidad. Sin embargo, el capital social que surge de los rituales puede usarse para desarrollar redes de clientes, especialmente si esta es la propuesta de la financiación del partido y centralizar la organización del ritual, dando lugar a un tipo de estructura política neopatrimonial (Resico, 2015), donde los grupos de estatus y las instituciones políticas se asocian entre sí dentro del ritual y excluyen a los no participantes y colocan a los organizadores de la fiesta en una posición socialmente privilegiada, como sugerimos, que ha sido el caso en Valencia desde mediados del siglo XX.

Las Fallas, el espacio social y la dominación política.

Las Fallas constituyen una fiesta tradicional de grandes dimensiones debido al atractivo del público y, en particular, porque hay una red asociada con las Fallas de más de 100,000 personas en el contexto de la ciudad de Valencia, la tercera ciudad más grande de España, con más de 790,000 habitantes en 2017 (Oficina Estadística. Ajuntament de València, 2018). La fiesta de las Fallas tiene una larga tradición en la ciudad, que comenzó con los populares catafalcos satíricos contruidos en las plazas y calles de los barrios históricos de la ciudad en el medio Siglo XVIII (Ariño Villarroya, 1992a). Así, después de haber sido ilegalizadas inicialmente por las autoridades burguesas, cuando descubrieron que podían instrumentalizarlas a su favor, las Fallas se convirtieron en la máxima expresión del sentimiento de Valencia, como una nueva religión civil local (Ariño Villarroya, 1992a) que generó una identidad local y delimitó un “nosotros” y un “ellos” a través del ritual. Esto explica por qué el franquismo procedió a intensificar el control sobre las Fallas con un sistema de arreglos, regulaciones e instituciones específicas, que eliminó el anterior pluralismo político e ideológico de la festividad y lo convirtió en un vehículo de propaganda para las directivas del nuevo régimen (Hernández i Martí, 1996). Este fue el comienzo de un largo período durante el cual la festividad se convirtió en una herramienta de hegemonía en la vida política y social de la ciudad. Finalmente, se estableció la autoridad festiva de la Junta Central Fallera (JCF), organismo controlado directamente por el gobierno local, que se utilizó (y utiliza) para la distribución de financiamiento y la regulación festiva (Hernández i Martí, 1998). Del mismo modo, a los casales se les permitió monopolizar la organización de las festividades con efectos estratificadores a nivel social

al definir quién organiza y quién puede y no puede formar parte de este ritual de interacción (Collins, 2009).

Durante la transición democrática, a finales de la década de 1970, las Fallas constituyeron un producto cultural con un enorme potencial, un número creciente de fallas (grandes obras de arte efímero, que configuraron toda la ciudad durante la semana del 12 al 19 de marzo, cuando las grandes esculturas son quemadas). Sin embargo, la interpretación de la fiesta como un ritual para reforzar la identidad de la comunidad anclada en rituales cerrados, en la organización de desfiles y la ocupación del espacio público excluyó esta posibilidad de convertir a las Fallas en una fiesta artística (García Pila, 2011). La oportunidad de renovación finalmente terminó con la llamada Batalla de Valencia, la confrontación ideológica y simbólica en la transición política a la democracia (1975-1982) entre los nacionalistas valencianos de izquierda por un lado y los regionalistas conservadores y pro-españoles por el otro, que claramente ganó este último (Cucó, 2002). Esta hegemonía conservadora en el nuevo período democrático cerró la puerta a hacer que el mundo de las Fallas sea más democrático y abierto a favor de un enfoque comunitario y tradicional de la misma. Ante la perplejidad y la pasividad del ala izquierda, las Fallas fueron instrumentalizadas por el ala derecha post franquista reconstituida en el llamado movimiento blaverismo, un movimiento conservador, derechista, anticatalanista y unionista (Flor, 2011) — cuyos mensajes anti-progresistas se transmitieron a través del universo de las Fallas, recibiendo así un amplio apoyo popular bajo la nueva democracia constitucional (Ariño Villarroya, 1992b; Peris, 2014).

Durante los últimos treinta años, las Fallas se han extendido imparablemente por toda la ciudad de Valencia. Durante la semana festiva ocupan el espacio público con los monumentos, sus carpas privadas. Además, las festividades reciben una gran cantidad de dinero público cada año, además de la exención del impuesto de sociedades, ya que se consideran entidades para uso público. Sin embargo, las actividades de los comités de Fallas no se auditan, nadie monitorea para qué se utilizan los fondos y no se requiere que sus actividades sean inclusivas y abiertas a todos los ciudadanos, como se requiere que sean de otras entidades culturales (Hernández i Martí et al., 2005).

A pesar de esto, el proceso de reconocimiento internacional y apoyo público significativo no ha

sido acompañado por una democratización de la festividad y la participación en la misma, dividiendo a la sociedad valenciana en un sector de Fallas altamente organizado con protagonismo político y social central, y un sector anti-fallas o uno que está ausente de la festividad y que generalmente se ignora. Entonces, el ritual de las Fallas congrega una parte importante de la ciudadanía, pero sigue siendo una minoría de la ciudad. Además, según los datos de una encuesta realizada a un grupo de Fallas por la concejalía de Cultura Festiva, el colectivo fallero tiene un perfil ideológico e identitario definido: un sector mayormente hispanohablante (58%), con tendencias unionistas y regionalistas (80.2% se siente tan valenciano como español o más español que valenciano), con ingresos medios a altos: 46% declaran un ingreso neto mensual de más de € 1,500 cuando el promedio para la provincia es 1,091€ neto por mes (Agencia Tributaria Española, 2018).

Así pues, las Fallas funcionan como clubes privados con un área de miembros y actividades exclusivas para asociados delimitadas por el ritual:

“Mi experiencia es la misma, son clubes de miembros, donde nosotros, como grupo, nos excluimos de los demás, creamos un espacio en el que no permitimos que otros entren y podemos hacer y no hacer lo que queramos.” (GD 5)

Asimismo, la encuesta revela que las comisiones son grupos a los que las personas se unen a través de un pariente o amigo (96%), con un porcentaje residual que se convierte en parte del grupo sin una conexión previa simplemente por proximidad o interés cultural (4%) y en el que apenas hay extranjeros (0,5%). Esto muestra que son básicamente un grupo de estatus cerrado por naturaleza:

(...) Bueno, estuve en una falla durante tres o cuatro años cuando era un adolescente y todos los que teníamos la misma edad hicimos mucho juntos (...) Era como aquellos de nosotros cuyos padres no estaban en esa falla eran invisibles (...) Bueno, esa fue la impresión que dio: que era una falla sectaria. (DG 2)

Por otro lado, hay personas que están en la falla a lo largo de todo su ciclo de vida:

“Tengo sesenta años ... y he sido una fallera desde que tenía tres años, en la misma falla. (...) La falla es parte de mí, nuestros hijos están en la falla, nuestros nietos están en la falla ... Entonces, por supuesto, desde mi punto de vista, la falla es ... un segundo hogar.” (GD 3)

Sin embargo, a pesar de ser un grupo de estatus específico, este grupo se presenta como el organizador de la fiesta que define globalmente la identidad valenciana. Al hacerlo, afirman la capacidad de definir, a través del ritual, lo que es ser un “buen valenciano” y, al mismo tiempo, cualquiera que no participe está excluido de este bien simbólico generado a través del ritual y “solo se genera ira contra los transgresores” (Collins, 2009: 192), que se expresa condenando moralmente a cualquiera que critique la festividad como extranjeros, enemigos o traidores (Ariño, 1988). Por lo tanto, delimita al grupo que podría participar en el ritual (que no es una élite social sino una clase media con un perfil ideológico delimitado) y excluye a una gran parte de la población valenciana del capital cultural generado en el ritual.

Por otro lado, existe un discurso de las fallas como un espacio de transgresión y crítica, pero como analizaremos en mayor medida, la crítica se centra en los “enemigos étnicos” o adversarios políticos (generalmente identificados como la izquierda pro catalana). Así pues, el discurso de carácter crítico de las fallas es en gran parte un argumento utilizado para legitimar un evento que en realidad refuerza las jerarquías sociales. Es cierto que, en los años previos a la Guerra Civil española (1936-1939), las fallas fueron la expresión de la cultura popular inicialmente crítica del poder (Ariño Villarroja, 1992b). Sin embargo, en la época de Franco, las clases dominantes y el régimen se dieron cuenta de que las Fallas eran un instrumento esencial de control y reproducción del orden social para la ciudad, una práctica que ha sobrevivido hasta nuestros días (Hernández i Martí, 1996). Desde entonces, las fallas críticas o alternativas a la lógica oficial han existido desde los años ochenta (Hernández, 2011), pero son una pequeña minoría en relación con el total y nunca han logrado formar parte de los órganos de gobierno de la fiesta o cambiar sus reglas. Por el contrario, el mundo fallero es muy heterónomo con respecto al campo económico y político, reconociendo el dominio de las familias más ricas de la clase dominante valenciana, a través de los premios otorgados a sus comisiones de fallas y la nominación de sus hijas como reinas de la festividad (Fallera Mayor y Corte de Honor).⁵

⁵ Por ejemplo, la falla del Convento de Jerusalén, la falla con el

Las Fallas como espacio de estratificación social y reproducción del “nosotros” (y los “ellos”)

Los cultos locales analizados por Fustel de Coulanges (1984) son el núcleo en el que se basa la pertenencia al espacio social y la inclusión en el ritual permite el acceso a la ciudadanía, de la que quedan excluidos otros habitantes o aquellos considerados extranjeros. En este sentido, en las sociedades contemporáneas, el acceso a ciertos rituales de interacción también juega un papel informal en la consideración de pertenecer legítimamente a una comunidad y el acceso a los beneficios de estatus que conlleva. Sin embargo, el acceso a los rituales y la energía emocional no está abierto a todos, sino que implica la aceptación por parte de una comisión fallera, lo que significa que hay un filtro social y el pago de una tarifa mensual para cada persona de la familia miembro (que es variable pero podría implicar pagar cientos de euros al mes), lo que refuerza los obstáculos a la participación de una parte de la población, que de este modo queda excluida del ritual y soporta la monopolización del espacio urbano como espectadores.

(...) Tengo la sensación de que las Fallas se han convertido en algo para los falleros que experimentan la fiesta desde adentro, incluso para los que vienen de afuera. Todos los demás han quedado fuera. Además, también recuerdo mi tiempo como estudiante o cuando todo se detendría para las Fallas, en otras palabras, la mayoría de la gente no trabajaba. En aquellos días, si no tenía ganas de festejar, tenía la opción de irte o, al menos, no tenía que levantarme temprano al día siguiente. Pero ahora no es así y eso crea, creo que crea, mucho conflicto. Si alguien que tiene que trabajar y tiene que cumplir con una fecha límite tiene una fiesta en la calle justo debajo de su apartamento, no puede mudarse, no puede hacer nada. Todo se detiene. (GD 1)

De esta manera, no poder ser un fallero debido a la falta de contactos sociales o fondos genera una sensación de exclusión, desmoralización. Sin embargo, esta energía emocional negativa

segundo mayor número de premios (20% de todos los primeros premios de 1945 a 2018), recibe contribuciones financieras del grupo empresarial Roig (propietario de la cadena de supermercados más grande de España, Mercadona, y una de las fortunas más importantes del país), que nunca ha sido criticada ni cuestionada en el sector de las fallas. Además, esta contribución es aparentemente recompensada: a cambio de las contribuciones, la comisión designó a la hija del empresario como Fallera Mayor en 1994 y a su nieta en 2018, lo que condujo al reconocimiento social de la familia en el mundo de las fallas y a la legitimación de su vida social y su dominación económica.

(Boyns y Luery, 2015) generalmente no se expresa públicamente por temor a incurrir en la ira de los falleros contra los transgresores por los símbolos sagrados del ritual. Esos temores llevan a muchos ciudadanos no falleros a permanecer cerrados en sus hogares o “huir” de la ciudad durante las festividades. Además, las Fallas hegemonizan casi toda la actividad festiva de la ciudad, produciendo el fenómeno del calendario festivo, donde casi todas las celebraciones y rituales festivos están dominados por los *casals fallers*, incluidos aquellos que originalmente no estaban relacionados con el Fallas, como Sant Joan (la víspera de San Juan) o Halloween. Así, las Fallas han monopolizado los rituales de interacción y controlan la acumulación de capital ritual que, en gran medida, constituye la base del capital político y social en la ciudad de Valencia.

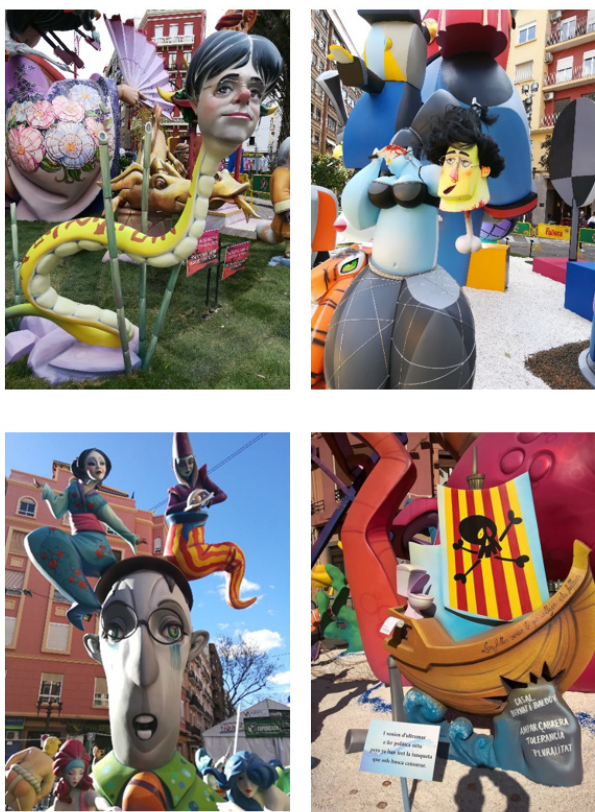
La prueba de este control del poder local es el Bando Fallero, firmado por el Concejal de Fiestas, que permite que una gran parte de la ciudad sea ocupada durante una semana entera por las carpas y escenarios, la pirotecnia, la música, establecidos por *els casals fallers*. La interrupción del tráfico durante este tiempo hace que moverse por la ciudad sea muy difícil y va en detrimento de la vida económica y cívica.

Sin embargo, el debate crítico siempre ha sido silenciado por las autoridades y los medios de comunicación, considerando la más mínima crítica o deseo de reformar las Fallas, que están consagradas por el ritual, como un sacrilegio a la identidad local (Ariño, 1992b). Por lo tanto, la división entre falleros y no falleros y la preeminencia de los primeros se explica, en gran medida, por la instrumentalización de la festividad por parte de los sectores tradicionalistas y conservadores, el llamado Blaverismo (Peris, 2014). Un uso político que primero fue puesto en práctica por el franquismo y luego canalizado por las fuerzas más reactivas a la democracia durante la transición, especialmente por los movimientos anti-catalanistas, que establecieron un vínculo entre el valor que consagra a las Fallas, un estado de ser de Valencia, entendido como una especie de regionalismo y, al mismo tiempo, una forma de nacionalismo español que demuestra una alteridad y oposición al catalanismo (Hernández i Martí, 1996). Anti-catalanismo que se expresa en una reacción furiosa a las transgresiones reales o imaginarias de los catalanes contra el objeto del ritual, como lo menciona Collins (2009).

El ritual de las Fallas ha derivado en un fortalecimiento de la identidad colectiva vista como un todo orgánico que debe defenderse de la agresión externa, reforzando así una visión conservadora y organicista de la identidad regional y local con la idea de purificar la acción tradicional contra “los otros” y expulsar simbólicamente (y materialmente)

a los disidentes de la identidad y el territorio. En este sentido, las críticas al ritual o cualquier actitud considerada irrespetuosa conllevan un estigma social (Goffman y Guinsberg, 1963) que en sí mismo desactiva las críticas al demonizar, de forma prácticamente permanente, a los responsables (Boyns y Luery, 2015). Y esta tendencia a usar el ritual para construir el enemigo público y étnico también se ha visto en esta década (a partir de 2010) en relación con el catalanismo, especialmente durante la campaña de independencia pro-catalana, como se puede ver en las siguientes fotos.

Figura 1 - Fotos de las fallas y subtítulos con mensajes anti-catalanistas (2018)⁶



Fotos: Autores (2018)

El lenguaje utilizado, bandidos, chupasangres o representaciones como capturadores de dinero o animales es muy similar a la retórica de la extrema

6 Foto 1: Representación del presidente de la Generalitat de Catalunya Carles Puigdemont como una serpiente. Leyenda: "Los líderes de Cataluña (...) descansan en el Soto del Real (prisión española donde los líderes políticos de Cataluña estaban detenidos)". Falla Bisbe Amigó, 2017. Foto 2: Falla Martí l'Humà. Cabeza cortada del presidente de la Generalitat de Catalunya Carles Puigdemont. Foto 3: Falla San José de la Montaña. Tres ninots, uno con la bandera valenciana. Leyenda: nuestra bandera está gobernada por el azul del mar (símbolo del regionalismo anticatalista), la despreciable bandera del norte puede irse al infierno (...) los valencianos ganarán. Foto 4: Falla Azcàrraga Ferran el Catòlic. Bandera catalana con una calavera y tibias cruzadas y un inodoro.

derecha y al fascismo en relación con las minorías étnicas y raciales. Por lo tanto, la interacción ritual de la cultura tradicional no está libre de mensajes de odio y xenofobia, sino que, por el contrario, puede usarse para construir una imagen del enemigo y del otro. También podemos encontrar figuras y expresiones racializadas que expresan mensajes estereotipados y xenófobos contra los inmigrantes, como se puede ver en las siguientes fotos.

Figura 2 - Fotos de las fallas y subtítulos con mensajes racializados y xenófobos (2018)⁷



Fotos: Autores (2018)

Sin que esto establezca intencionalmente el tono general de las Fallas, podemos observar que

7 De izquierda a derecha. Foto 1: El Cid expulsando a dos inmigrantes con su caballo y su lanza. Leyenda: Rodrigo Sit Diego nombró un Campeón, en nuestro vecindario y no le tenemos tanto miedo, reconquistando lo que se había reconquistado. Foto 2: mujer racializada. Leyenda: solo con algunos aerosoles y una pared limpia. Llenan la ciudad con graffiti por todas partes. Queremos que El Cid vuelva a recuperar el control del vecindario. Falla Plaza España. Foto 3: No importa si se trata de un kebab, una hamburguesa o una comida china para llevar, a veces es mejor no pensar en lo que hay en la sartén

el marco del ritual de las Fallas permite mensajes muy cercanos a los transmitidos por la extrema derecha española, donde se defiende el tema de “La Reconquista” como una forma de supremacismo y una forma de legitimar la expulsión de migrantes. Un discurso que, aunque no es planteado por la mayoría, ha estado presente en el ritual de las Fallas, legitimando así este mensaje y actitud por su presencia en el espacio público durante semanas (García Sanjuán, 2018).

Fallas e instrumentalización política del ritual tradicional.

El ritual de las Fallas se ha revelado como un poderoso instrumento para reproducir el orden político y social, primero por la dictadura y luego por la élite que heredó el poder durante el período democrático, agrupado en un regionalismo unionista y conservador (Peris, 2014). Asimismo, la energía emocional generada durante el ritual y su identificación con la identidad regional han permitido que la derecha conservadora se legitime y se convierta en un sector “intocable” por otros sectores de la sociedad valenciana:

No obstante, el mundo de las Fallas es plural en el fondo y el gobierno local de izquierda elegido en 2015 ha tratado de cambiar las estructuras, las regulaciones y la dinámica organizacional. En su programa electoral, la *Coalició Compromís* (nacionalismo valenciano de izquierda) prometió una gestión rigurosa y sostenible, con la participación directa del sector fallero (rompiendo el formato representativo y el sistema de botín), con el objetivo de transformar progresivamente la festividad, que ellos mismos han juzgado demasiado rígida con inercia y parámetros conservadores (Coalició Compromís, 2015). Sin embargo, los intentos de avanzar en democratización y la transparencia de la gestión, y la inclusión social y la desigualdad de género se han enfrentado a una resistencia muy fuerte por parte de los líderes falleros, que no han dudado en utilizar el anticatalanismo o la acusación de “traición” contra la identidad regional por la legitimidad que se les otorga a través del control del ritual para paralizar las reformas. De hecho, una de las personas participantes en el estudio declaró:

“el sector de las Fallas goza de una impunidad masiva porque es un grupo con mucho poder, gran impacto mediático, gran influencia ... Entonces, veamos qué político o alcalde de Valencia se atreve a tocarlo y hacer cumplir un pequeño orden “(GD 5).

Iniciativas como la organización de un Congreso fallero, como una oportunidad para reformar el ritual, la realización de una encuesta sociológica sobre los términos y condiciones de las Fallas se han enfrentado repetidamente a resistencias, si no a la hostilidad abierta, de sectores conservadores (Garsan, 2017). Un sector que representa el conflicto como una guerra y que utiliza a las Fallas como una estrategia para deslegitimar al gobierno, utilizando el ritual y la energía emocional de la cultura festiva para excluirlos del ritual y del poder, desacreditándolos como traidores.

Conclusiones

Las Fallas forman un macro evento organizado por comités donde se lleva a cabo la sociabilidad fallera (Costa, 2002). Un ritual que, como hemos visto, integra a algunas personas, pero excluye a otras y estandariza y unos ciertos sectores de la ciudad a través del capital ritual y emocional (Collins, 2009). Entonces, desde la recuperación de la democracia hasta los tiempos modernos, la alianza entre el grupo de estatus que organiza el ritual de interacción y la élite política y social a través de un intercambio simbólico y político de legitimación y poder ha sido recompensada con un generoso financiamiento y un escaso control sobre su ocupación del espacio público.

En este sentido, creemos que el argumento sobre la naturaleza satírica de las fallas sobreestima su naturaleza subversiva, cayendo en una perspectiva cultural populista caracterizada por Grignon y Passeron en la que la cultura de las personas está idealizada (1989) y subestima su participación en la reproducción de orden social. Del mismo modo, la división entre una cultura de poder de arriba hacia abajo y una cultura popular subversiva de abajo hacia arriba parece excesivamente simplista, y puede haber culturas populares de grupos intermedios que pueden no ser dominantes en una esfera puramente política o económica, pero monopolizan la identidad, el ritual festivo y el espacio público. Esto es lo que hace interesante la perspectiva neo-Durkheimiana que combina la idea del micro ritual con la idea neo-weberiana de la multidimensionalidad del conflicto y la dominación, como lo propone Collins (1996). El grupo dominante en un ritual festivo no es el mismo que en otros campos sociales (élite artística, económica y política), pero establece alianzas con otras élites para beneficio mutuo al ofrecer una definición legítima de identidad local que favorece el mantenimiento del orden sociopolítico.

Por lo tanto, el esquema teórico de Collins (1996, 2009) debe ser reconsiderado en las sociedades contemporáneas como multidimensional, porque la sociedad está dividida en diferentes campos sociales (Bourdieu, 2001; Sapiro, 2013). Por lo tanto, los rituales de interacción y su efecto en la dominación social y la estratificación no deben entenderse como una división bipolar (dominante versus dominada o clase alta versus una clase baja), sino como una forma de generar capital social por parte de la élite dominante en la festividad ritual. Así pues, un grupo de estatus puede usar este dominio del ritual para definir una identidad local legítima, recibir abundante ayuda pública y dominar el espacio público en lugar de otros grupos gracias al apoyo de las élites políticas y económicas. Algunas élites que a cambio reciben la fidelidad del colectivo fallero, que funciona como una red de clientes, generando así un habitus interesado (Auyero y Benzecry, 2017) a través del ritual festivo.

Por otro lado, el ritual no es solo cuando Collins (2009) sugiere una forma de dominar la definición de la comunidad y asignar límites a la inclusión o exclusión basados en la participación o no en el ritual, sino que también se utiliza para consagrar una legítima definición de la identidad local y con ello condicionar el proyecto político territorial y su adhesión a un proyecto nacional. En el caso de las fallas, el ritual se centra en generar un apego emocional al nacionalismo español y su rechazo visceral de la identidad catalana. En este sentido, los rituales ya no constituyen una identidad comunitaria homogénea como lo propone Geertz (2001) y la lealtad a la ciudad, según lo analizado por Fustel de Coulanges (1984), sino que también expresan simbólicamente la adhesión al estado-nación a través del localismo ritual. De esta manera, la red creada por el ritual de interacción de las fallas ha sido útil para mantener el orden social heredado del franquismo y su ideología nacionalista y católica, y para limitar los intentos de acercar Valencia a Cataluña, o de desarrollar un pro más valenciano. -Posición de la evolución en relación con el proyecto centralista y nacionalista español (Flor, 2015). En resumen, el espacio festivo constituye en este caso una esfera de producción de una cierta visión restringida de la identidad nacional solidificada y de la energía emocional del ritual de interacción por un grupo de estado que ha ejercido la dominación social desde mediados del siglo XX conjuntamente. con una élite política y social, a través de la monopolización de las interacciones rituales desde una perspectiva tradicional.

Referencias

- AGENCIA TRIBUTARIA ESPAÑOLA (2018) *Asalariados y salarios por provincia, edad y sexo*. Valencia. Madrid: ATE.
- AJUNTAMENT DE VALÈNCIA (2017) *Encuesta sociológica al colectivo fallero*. València: Invest Group - 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. (1992a) *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1992b) "La fiesta de las Fallas. La liturgia civil del valencianismo temperamental", *Revista De Antropología Social*, 1, p. 29-60.
- _____ (1988) *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- AUYERO, J. y BENZECRY, C. (2017) "The Practical Logic of Political Domination: Conceptualizing the Clientelist Habitus", *Sociological Theory* 35(3), p. 179-199.
- BELLAH, R. N. (1967) "Civil Religion in America", *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 1(1): 21.
- BENZECRY, C. y COLLINS, R. (2014) "The High of Cultural Experience: Toward a Microsociology of Cultural Consumption", *Sociological Theory* 32(4), p. 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), p. 5-23.
- BONO, F. (31/03/2014) Las Fallas de los Pirineos competirán ante la Unesco con las de Valencia. *El País*.
- BOURDIEU, P. (2001) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- BOYNS, D. y LUERY, S (2015) "Negative Emotional Energy: A Theory of the 'Dark-Side' of Interaction Ritual Chains", *Social Sciences, MDPI*, vol.4 (1), p. 1-23.
- BROWN, K. R. (2011) "Interaction Ritual Chains and the Mobilization of Conscientious Consumers", *Qualitative Sociology*, 34(1), p. 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), p. 23-41.
- COLLINS, R. (1992) *Sociological Insight*. New York: Oxford University Press.

- _____ (1996) *Cuatro tradiciones sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____ (2009) *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- COSTA, X. (2002) "Festive traditions in modernity", *The Sociological Review*, 50(4), p. 482-504.
- _____ (2002) *Roig i blau: la transició democràtica valenciana*. València: Tàndem.
- _____ (2001) "Festivity: Traditional and modern forms of sociability", *Social Compass*, 48(4). P. 541-548.
- CUQUERELLA, T. (04/03/2015) 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*. Disponible en: 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.
- DINGLEY, J. (2008) *Nationalism, social theory and Durkheim*. Houndmills etc: Palgrave Macmillan.
- DURKHEIM, É. (2007) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- EL DIARIO (10/10/2017) El presidente de la Interagrupación de Fallas estuvo en la contramanifestación del 9 d'Octubre. *El Diario*.
- FLOR MORENO, V. (2015) *Societat anònima*. València: Editorial Afers.
- _____ (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), p. 473-482.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1984) *La ciudad antigua*. Barcelona: Península.
- GARCÍA PILAN, P. (2011) "El ritual festivo desde la perspectiva teórica de Bourdieu. El caso de las fallas de Valencia", *Arxius*, 24, p. 95-106.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (05/12/2018) Vox, la Reconquista y la salvación de España. *El Diario*.
- GARCÍA, H. (15/05/2019) Miles de valencianos huyen de València en Fallas. *Levante - El Mercantil Valenciano*.
- GARSAN, C. (27/06/2017) Brexit fallero: Fuset se aleja de Junta Central mientras se hornea el Congreso Carlos Garsán. *Valencia Plaza*.
- GILMORE, D. D. (1998a) *Carnival and culture: sex, symbol, and status in Spain*. New Haven: Yale University Press.
- GISBERT GRACIA, V. (2011) "Feminidades y masculinidades en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi", *Prisma Social*, 7, p. 92-119.
- 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), p. 79-94.
- GOFFMAN, E. (1970) *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- GOFFMAN, E. y GUINSBERG, L. (1963) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GRIGNON, C. y 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: University of California Press.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, G. (2011) *Focs de falla. Articles per al combat festiu*. València: Obrapropia.
- _____ (2006) "La reina fantasma. Apoteosi i misèria de la dona fallera", *Caramella. Música i Cultura Popular*, N° 15, p. 28-33.
- _____ (1998) "Microidentidades colectivas: el caso de la fiesta en el País Valenciano". Ponencia presentada en el VI Congreso Español De Sociología A Coruña.
- _____ (1996) *Falles i Franquisme a València*. Afers: Catarroja-Barcelona.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, G., SANTAMARINA, B., MONCUSÍ A. y ALBERT, M. (2005) *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- KATES, S. M. (2003) "Producing and Consuming Gendered Representations: An Interpretation of the Sydney Gay and Lesbian Mardi Gras", *Consumption Markets & Culture*, 6(1), p. 5-22.
- LEWIS, C. (1996) "Woman, Body, Space: Rio Carnival and the politics of performance", *Gender, Place & Culture*, 3(1), p. 23-42.
- LIZARDO, O. (2004) "The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 34(4), p. 375-401.
- MAUSS, M. and KARADY, V. (1981) *Oeuvres*. Paris: Editions de Minuit.
- 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, p. 42-61.
- PICARD, D. (2016) "The Festive Frame: Festivals as Mediators for Social Change", *Ethnos*, 81(4), p. 600-616.
- RAVENSCROFT, N. y MATTEUCCI, X. (2003) "The Festival as Carnavalesque: Social Governance and Control at Pamplona's San Fermin Fiestas", *Tourism Culture & Communication*, 4(1), p. 1-15.
- RESICO, M. F. (2015) "Neopatrimonialismo y patronazgo-clientelismo", *Revista Cultura Económica*, 90: p. 60-75.
- RIUS-ULLDEMOLINS, J., FLOR MORENO, V. y 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*, p. 1-16.
- RIVIÈRE, C. (1984) "¿Para qué sirven los ritos seculares? Debats", *Revista De Cultura, Poder i Societat* 10: p. 89-99.
- RÖSSEL, J. y COLLINS, R. (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, p. 509-531.
- ROVIRAS, L. y 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): p. 1-10.
- SAPIRO, G. (2013) "Le champ est-il national?", *Actes De La Recherche En Sciences Sociales*, 200(5): p. 70-85.
- SCRIBANO, A., MAGALLANES, G. y BOITO, M.E. (2012) *La fiesta y la vida. Estudios desde una sociología de las prácticas intersticiales*. Argentina: Ed. Ciccus.
- SHILS, E. y YOUNG, M. (1953) "The Meaning of the Coronation", *The Sociological Review*, 1(2), p. 63-81.
- SPOONER, R. (1996) "Contested Representations: Black women and the St Paul's Carnival", *Gender, Place & Culture*, 3(2), p. 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: Sage.
- WEBER, M. (1944) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anexo

Tabla 1 - Composición de los Grupos de Discusión (DG)

	Personas vinculadas a las Fallas pero que no están inscritas a una asociación fallera	Personas inscritas a una asociación fallera (Falleros/as)	Personas no vinculadas a las festividades falleras
Mujeres	DG 1	DG 3	DG 5
Hombres	DG 2	DG 4	DG 6

Fuente: los autores.

Citado. GISBERT-GRACIA, Verónica y RIUS-ULLDEMOLINS, Joaquim (2019) "Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 77-90. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/675>.

Plazos. Recibido: 11/11/2019. Aceptado: 26/11/2019.