

Citar: Apellidos, N. (2012) "Título", en: Madrigal Barrón, P. y Carrillo Pascual, E. (Coords.) *Nuevos tiempos, nuevos retos, nuevas sociologías*. Toledo: ACMS, pp. ....

## **La estructura social a través de la fiesta: el caso de “Moros i Cristians” de Ontinyent**

**Marina Requena i Mora**

**Universidad de Valencia**

*La fiesta no es subversiva, puesto que en ella se reproducen las diferencias sociales y económicas, los rituales mantienen las relaciones de poder y dominación (Crespín, 2002)*

*La fiesta puede ser entendida como una ruptura del tiempo pero mientras el reloj laboral se detiene, el reloj del consumo continua marcando las horas (Flores, 2004)*

### **Resumen**

La comunicación que se presenta resume una investigación que tenía por objeto analizar la participación en las fiestas de “Moros i Cristians” de Ontinyent y la relación que estas guardan con la estructura social; teniendo en cuenta que la fiesta actúa como catalizador de diversos colectivos y juega un papel en la creación de la identidad cultural y la vida del pueblo. En primer lugar, la investigación trata de hacer una contextualización sociohistórica de las fiestas de “Moros y Cristianos” de Ontinyent. En segundo lugar, se explican los objetivos de este trabajo. En tercer lugar, abordamos una contextualización epistemológica y teórica del hecho social de la fiesta, analizando los conceptos de participación, identidad, tradición y cultura. También se esbozan los modelos teóricos aplicados al análisis del discurso. En la cuarta parte de la investigación se desarrolla la propuesta de regulación metodológica. Las prácticas metodológicas utilizadas han sido la entrevista en profundidad y la observación participante. Los materiales empíricos resultantes definen las posiciones ideológicas dominantes sobre la fiesta. A partir del análisis de los discursos producidos, la investigación contextualiza las opiniones, las actitudes y valoraciones en cuanto a la adscripción de los participantes en los diferentes sectores sociales y muestra el sentido que atribuyen a sus prácticas sociales. Se intenta constatar una clasificación que sitúa las bases para un paradigma definitivo. Por una parte, encontramos a los que participan activamente desde dentro de las “comparsas”; desfilando en los actos festeros. Por otra parte aquellos que no participan activamente, mal llamados “mirons”. En las conclusiones se hace un análisis de campos, definiendo las posiciones que ocupan los diferentes agentes sociales. Este análisis ha servido para ver que la fiesta nos permite dibujar la estructura social ontinyentina.

### **Palabras clave**

Estructura social, Cultura, Tradición, Modos de Participación—Disidencia, Resistencia e Incidencia—Prácticas Culturales, Campo, Habitus.

## Introducción

Era en 1860 con la noticia de la victoria de las tropas españolas en Marruecos, en las batallas de Tetuán y Castillejos y su ancha difusión “patriótica” cuando los hombres del casino “el Porvenir” solicitaron los permisos al Ayuntamiento y al clero para poder organizar las primeras fiestas de Moros y Cristianos en Ontinyent. Fiestas modernas puesto que hay constancia de celebraciones en anteriores siglos de manera puntual y por razones concretas, pero sin continuidad. Están por lo tanto inseridas en la política de los liberales de construir un nacionalismo “Español” que el general O’Donnell quiso agrandar con una política exterior agresiva buscando el prestigio internacional, y en política interior contentar al ejército fomentando el patriotismo español. Todos estos propósitos también le servían para tapar las propias miserias de España. No obstante, los ontinyentins tienen una explicación diferente para los orígenes de las fiestas, y rememoran la entrada de Jaume I en la Villa de Ontinyent.

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

Desde 1860 la fiesta tiene un componente cívico y otro patriótico-religioso. La iniciativa cívica fue llenando de actos populares las calles y ensanchando la fiesta que era muy participativa. En la actualidad, los bailes populares, las noches en “la Glorieta”...han sido sustituidos, sobre todo con la expansión económica de los años sesenta, por actividades más caras y menos participativas.

La fiestas de Moros y Cristianos tienen una estructura llamada la “Trilogía festera” que se compone por las Entradas de los ejércitos, el día del patrón y el día de las Embajadas. En el caso de Ontinyent se suma la noche de los Alardos—parecido a un carnaval. La organización de la fiesta va a cargo de las Comparsas que, lógicamente, pueden ser moras o cristianas. Durante el año se preparan los vestidos y bailes para la fiesta. Hay que destacar que Ontinyent cuenta con un museo festero donde se exponen toda una serie de objetos que rememoran estas fiestas.

## Objetivos

El objetivo principal ha sido observar la participación en las fiestas de Moros y cristianos del pueblo de Ontinyent. Teniendo en cuenta que esta fiesta es un articulador de varios colectivos ciudadanos y juega un papel en la vida e identidad cultural. Se partió de la hipótesis de que los modos de participación en esta fiesta, bajo una apariencia homogenei-

zadora, acaban mostrándonos la estructura social. Los objetivos secundarios han sido: investigar la relación existente entre el grado de participación en la fiesta y el sector social al que se pertenece; a partir del análisis del discurso posicionar a los actores en: el modelo teórico de las prácticas sociales de Bourdieu y la tipología sobre los modos de participación que sostiene Subirats; y por último, descubrir en qué medida las Fiestas de Moros y Cristianos se han fraguado como una tradición y son un componente identitario.

### **Cultura, identidad, tradición, participación, fiesta y modelos sociohermenéuticos**

Como hace falta un enfoque atendiendo a las dimensiones sociales e institucionales de la cultura donde la cultura se sitúe en la vida humana y en espacios prácticos, hemos utilizado los modelos tendenciales de cultura que propone Méndez (2003), el autor sostiene una triple posibilidad en las formas prácticas de la cultura. La primera forma práctica es la alta cultura, donde el distintivo es su combinación de una relación unidireccional entre emisor y receptor que segmenta las posiciones que inciden al desplegar filtros para delimitar quién puede y quienes no pueden acceder a este espacio. Hay una relación vertical y jerárquica, es elitista. La segunda es la cultura masiva o de masas que se alimenta de la traducción, de la divulgación de la alta cultura a la cultura de masas. Se orienta a la masa e intenta ser más democrática, pero no hay comunicación fluida y la posibilidad de respuesta es limitada. Por último encontramos la cultura popular que, a su vez se bipolariza. Tiene una vertiente crítica donde encontramos la activación de la posibilidad de que los receptores puedan también ser emisores y poner en crisis los paradigmas de la cultura oficial. Y también tiene otra parte que se reduce a las nociones tradicionales y folclóricas. En esta segunda vertiente, enmarcaremos nuestro trabajo de las fiestas de moros y cristianos, aunque encontramos también un componente elitista en ellas y una jerarquía parecida a la que se observa en la alta cultura. Pues en esta fiesta sí hacen distinciones entre quienes pueden y quienes no pueden participar, la distinción se establece mediante criterios socioeconómicos. También encontramos elementos propios de la cultura de masas, puesto que se intenta hacer partícipes a todos pero introduciéndolos en la lógica jerárquica. Por lo tanto, el receptor se queda sin capacidad de respuesta, subsumido en el orden dominante. Así a los que no salen también se les deja ocupar una posición, esto sí, marginal. Porque toda fiesta tiene que nutrirse de un público. Por último, encontraremos también en estas fiestas la parte crítica de la cultura popular, aquella que puede romper los paradigmas de la cultura oficial.

### **Cultura, tradición e identidad**

Antropológicamente hablando, entendemos por Cultura un sistema integrado de símbolos, ideas y valores en continua construcción (Hernández. G et.al, 2005). Puede ser concebida en uno sintiendo latente (la cultura es un sistema signifiante que alcanza toda la producción humana, todo aquello que hacemos, aunque sea de manera inconsciente, es cultural) o en un sentido manifiesto (la cultura es algo reconocido en forma de características o productos calificados explícitamente como culturales). Cuando se hace referencia a tradiciones, creencias... que se atribuyen a un colectivo se está aplicando una concepción de lo cultural en su sentido manifiesto. Se han producido símbolos para hacer alusión al colectivo, con la etiqueta de cultura. La tradición se puede concebir como un aspecto de la cul-

tura que se refiere a una forma de ser y hacer y, en este sentido es un elemento de distinción de una identidad sociocultural. La reproducción de esta identidad se produce entre el solapamiento de la socialización y la objetivación que da una construcción de legitimidad que elabora discursos e invita a la participación.

La tradición, está integrada por elementos que proceden del pasado, pero también por elementos nuevos y en continuo cambio. Las fiestas de Ontinyent son una tradición (re)inventada que se reprende en una época en la que hay que formar una identidad colectiva, fomentar amenazas y construir un emergente Estado-Nación. Se pretende exaltar, la postura racista y religiosa de aprobación de la recuperación de las propias tierras. Así el mito ha sostenido la identidad. La tradición se ha legitimado y ha quedado sedimentada y se transmite como una tradición “de toda la vida”. En este sentido, sostiene Ariño (1988) que, la vox populi es unánime cuando se pregunta por el origen de una fiesta, la respuesta es inapelable: “sempre ha sigut aixina”. La duda ofende: “Des de que mos parieren l’hem conegut aixina”. La historia como método de verificación no cuenta cuando la fuerza de la Tradición es radical.

La construcción de la realidad tiene una bidimensionalidad, culturalmente hablando. Por un lado, se iza la cultura como fusión de símbolos, que pueden ser representaciones de un nos-otros. Por otro lado, encontramos la práctica más o menos inconsciente de darnos significado a nosotros mismos (Hernández.G et.al, 2005).

### **Análisis de las prácticas culturales**

El análisis de las prácticas culturales implica analizar las condiciones sociales que las determinan y su poder simbólico, condiciones concretas e históricas que actúan no sólo como productoras sino como reproductoras de la estructura social. La cultura no sólo proporciona las bases de la comunicación sino que también es una fuente de dominación. Supone relaciones de poder a través de las instituciones y la posesión de objetos o conocimientos, los individuos están jerarquizados y luchan para conseguir sus intereses o quedan relegados a la postura dominada y al hacer una u otra cosa, (re)producen el orden de estratificación social.

Si consideramos que la producción, transmisión y recepción o apropiación de las formas simbólicas se comete en contextos socio-históricos entonces requerimos de herramientas teóricas para comprender y analizar dichos contextos. Es por eso que se ha realizado un análisis de campos, siguiendo el modelo teórico de las prácticas sociales de Bourdieu. Este modelo, capta las relaciones entre agente (el individuo) y estructura (la sociedad), encontrando la aparición de campos, que están constituidos por personas que ocupan diferentes posiciones sociales e interactúan en un juego de dominación en el que implica el habitus (la socialización y reproducción) y el capital (conjunto de recursos y bienes de un agente). En el campo hallamos un espacio social de acción y de influencia en el que confluyen relaciones sociales determinadas. Estas relaciones quedan definidas por la posesión de una forma específica de capital, propia del campo en cuestión. Cada campo es, autónomo; la posición dominante o dominada de los participantes en el interior del campo

depende de las reglas específicas del mismo. El conjunto estructurado de los campos, que incluye sus influencias recíprocas y las relaciones de dominación entre ellos, define la estructura social. El capital operativo en cada campo es el conjunto de todo aquello que puede ser utilizado para obtener una ventaja del mismo; el capital, en consecuencia, es un producto del campo, y no existe fuera de él. Las distintas especies de capital abren efectos diferentes; los campos están definidos por las relaciones de fuerza que el capital ejerce, y por las acciones de los sujetos para conservar y adquirir capital.

### **La participación en la fiesta como forma de pertenencia**

El significado de popular puede construirse como oposición a aquello burgués. Nos remite a aquello que no es oficial, aquello que se crea desde bajo. Desde la visión capitalista, popular es el otro nombre de primitivo; letrado de mercancías que es capaz de aumentar las ventas a consumidores descontentos con la producción en serie (García, 1982). La fiesta popular debería ser del pueblo y para el pueblo excluyendo a las instituciones políticas y religiosas. Cuando se considera que las fiestas son del Pueblo hay una garantía para que la subversión se exprese mientras que en las fiestas oficiales, donde el pueblo es un espectador, el orden social ocupa un lugar central (Flores, 2004). No obstante, tanto la cultura popular como la cultura oficial, no son dos sistemas separados entre sí, puesto que la popularidad de un fenómeno debe de ser establecida por su uso y no por su origen. La cultura popular no puede definirse como una esencia, como tampoco es posible definir el arte o la cultura popular por su oposición a la cultura de masas o al alta cultura, sino a partir del sistema que las genera y las reformula para que cumplan con funciones económicas, políticas y psicosociales para su reproducción (García, 1982). Desde esta perspectiva se establece una relación entre capital económico y capital cultural con lo cual las culturas populares se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales.

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

Según las instituciones en las cuales se participa se construirán habitus estéticos, estructuras del gusto diferentes que inclinarán a unos al arte culto y otros al popular. El gusto, sostenía Bourdieu (1979), es la aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas enclavadas y enclavantes. Los gustos son la afirmación práctica de una diferencia inevitable, son la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas. Los actores eligen en función de sus gustos unas prácticas culturales que dada su reproducción en

el campo cultural nos permite hablar de estilos de vida definidos y producidos por los hábitos. El concepto de estilo de vida será importante para nuestro análisis puesto que consideraremos que la participación cultural, está relacionada en parte con la elección de un estilo de vida, con el ejercicio de unas prácticas sociales y con la constitución de unas identidades. Así, la fiesta va dirigida a un público, aparentemente pasivo, que tiene un papel invisible pero indispensable, puesto que con el público se establece un diálogo que permite dotar de sentido las fiestas (Delgado, 1992).

Con frecuencia se escuchan voces sobre las fiestas populares que guardan recuerdos impregnados de nostalgia, de un tiempo pasado y mitificado. La transformación de las sociedades rurales en sociedades industriales marco cambios en la ritualidad festiva. El capitalismo no avanza siempre eliminando las culturas tradicionales, sino también apropiándose de ellas.

La propuesta de García (1982) es que los protagonistas de las fiestas tienen que ser los propios miembros del grupo. Cuando se habla de fiesta popular, se identifica un sujeto festivo que se ha apropiado de las festividades simbólica y materialmente. Nos tenemos que aproximar al sujeto como una pluralidad, que depende de sus diversas posiciones de sujeto a través de las cuales está constituido dentro de diferentes formaciones discursivas. Son actores plurales, que ocupan diferentes posiciones de dominación pero su posición no es estática, un individuo puede ser dominante en una relación y subordinado en otra. Es por eso que los sujetos forman parte de una historia pero son, también, portadores de alternativas.

### **Modelos teóricos y sociohermenéuticos**

El primero de los modelos aplicado ha sido el modelo teórico de las prácticas sociales de Bourdieu, anteriormente explicado. Los agentes sociales serán identificados por sus posiciones relativas en un espacio social relacional, las dimensiones del cual vienen definidas por dos formas de capital; material y simbólico. Entonces el modelo teórico constará de: la construcción y análisis del espacio social de diferencias entre posiciones; y la construcción de un espacio social de distribución de los capitales. Encontramos ocho cuadrantes, que permiten incluir a los agentes sociales identificados en la tipología inicial. En los cuadrantes se especifica: la no participación, dos grados de participación no activa y la participación. Aunque la principal dicotomía se establece entre actores y espectadores.

Ahora bien, parece que todos los agentes sociales que tienen cabida en este hecho social total no se pueden incluir en este análisis de cuadrantes. Es por eso que se ha empleado también un segundo modelo, una tipología sobre los diferentes modos de participación que esboza Subirats (2005) y que presenta un triángulo donde identifica tipos ideales de la participación.

**Gráfico 1-** Tipos ideales de participación



Fuente: Subirats (2005) "Democracia, Participación y Transformación Social" Polis Revista Académica Bolivariana nº12

La cuestión es saber si es posible trabajar con este cruce de alternativas, expresando la «resistencia», la rebelión frente a una realidad que se nos presenta como la única posible (la fiesta institucionalizada) o construyendo alternativas a esa realidad y presionando a las instituciones (la Sociedad de Festeros) para "incidir" en las mismas y conseguir que modifiquen su manera de hacer y operar.

### **La regulación y las prácticas metodológicas**

La regulación metodológica se inscribe en la Escuela del Cualitativismo Crítico de Madrid. Las prácticas metodológicas utilizadas para el trabajo empírico han sido la entrevista en profundidad y la observación participante. Unas prácticas cualitativas mediante las cuales se han producido discursos diferenciados, en relación con las vivencias de los sujetos respecto a la fiesta y sus maneras de participar. Respecto al modelo metodológico de análisis de los discursos nos ha sido de gran utilidad la propuesta de Conde (2009) para el análisis sociológico del sistema de discursos.

### **Tipología inicial**

Se presenta aquí una tipología de las diversas posiciones que los agentes sociales pueden adoptar en estas fiestas. Cómo se observa es una tipología descriptiva. Para construirla se tomaron en consideración las posiciones que pueden ocupar los agentes respecto a cada una de las dimensiones que quedan establecidas por la forma de capital simbólico y/o cultural. Más tarde veremos que esta participación está correlacionada con la forma de capital económico y/o material y con otros elementos de la estructura social como son el género o la procedencia.

**Tabla 1 - Tipología inicial**

Los que No Salen	A) Los Mirons del Pueblo	A.1. Los Mirons A.2. Las Mujeres de los Festeros
	B) Los Mirons de Fuera	B.1. Los Mirons de la Comarca B.2. Els Mirons de más allá: Los Turistas
	C) Los Nuevos Mirons: Los Nuevos inmigrantes	C.1. Los No Musuimanes C.2. Los Musuimanes
	D) El Exilio Festero	
	E) Las y los jóvenes	E.1. Las y los Jóvenes E.2. La Comparsa Alternativa

Los que salen	A) Las niñas y los niños festeros	
	B) Las y los jóvenes	
	C) Las mujeres festeras	C.1. La mujer festeras C.2. La Reina y las Damas
	D) Los hombres festeros	
	E) Los viejos festeros	

Fuente: elaboración propia

A continuación, presentamos una tabla resumen de las personas entrevistadas:

**Tabla 2 - Relación de personas entrevistadas**

		Perfil	Edad	Procedencia
Los que No salen	E1	Festero/Miron	55	Ontinyentf
	E2	Mirona del pueblo	85	Ontinyetina
	E3	Mujer de Festero	60	Ontinyentina
	E4	Nuevos Mirons	27	Bulgara
	E5	Exiliado Festero	25	Ontinyentf
Los que salen	E6	Miembro de la Comparsa Alternativa	24	Ontinyentf
	E7	Niños/Jóvenes Festeros	13 y 15	Ontinyentins
	E8	Hombre/Viejo Festero	65	Ontinyentf
	E9	Dama	55	Ontinyentina

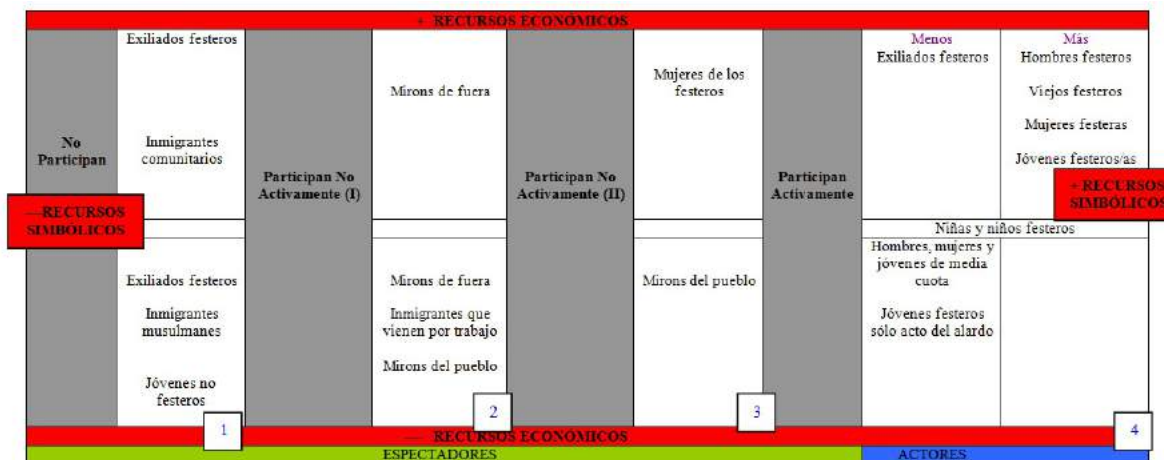
Fuente: elaboración propia

## La sociohermenéutica de los discursos

Se ha elaborado un esquema donde se ha representado la construcción de un espacio social de una distribución de recursos bidimensional. Lo que se ha analizado es la participación en la fiesta dentro del espacio social. A través de los discursos los agentes se han posicionado socialmente. Con este propósito, se describe qué tipos ideales se encuentran en cada cuadrante.



**Figura 2 - Posición social que ocupan los actores**



Primer cuadrante. Se posicionan aquellos que no participan en la fiesta. Entre los que tienen más recursos económicos, podemos constatar que hay un sector que se va a hacer grandes viajes por distinción social porque las fiestas ya son un fenómeno de masas. También podemos encontrar a los inmigrantes comunitarios, en especial atención a los británicos.

Dentro de este espacio social pero en la parte inferior se posicionan parte de los exiliados festeros, puesto que muchos de ellos salen del pueblo pero de una manera modesta porque los recursos económicos no lo permiten. Ontinyent ha sido un pueblo que vivía del textil y la producción solo paraba la semana de fiestas. Muchos de los obreros industriales, así como muchos de los trabajadores del resto de sectores, han preferido poder ir de viaje con sus familias a desfilas la semana de fiestas. El exilio de estos queda lejos de la distinción social.

*I si em preguntes perquè no les conec pues probablement per inèrcia, perquè els meus pares mai han sigut festers, de fet el propi ambient de festa als meus pares no els ha agradat mai i a mi tampoc. I després mon pare agafa sempre les vacances just en les setmanes de festes i sempre hem anat a la platja a un càmping (E5)*

Están también aquí ubicados los inmigrantes musulmanes, quienes por su propia condición no quieren saber nada de la fiesta. Han llegado a manifestar, mediante protestas oficiales, encontrarse ofendidos. A través de la fiesta se ven expulsados del Al-Ándalus y rechazados por la sociedad donde viven.

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

A pesar de que desde esta posición se produce un discurso crítico hacia las fiestas, paradójicamente, aparecen discursos emotivos y se observa como conforman su identidad cultural a través de esta fiesta. Debe decirse que entre los jóvenes esta abriéndose un espacio disidente, en cuanto a la participación en la fiesta. Este espacio es la Comparsa Alternativa. Como su nombre indica, permite construir un espacio alternativo, donde paralelamente a los actos de las fiestas oficiales, un grupo de jóvenes realiza sus propios actos. Su crítica contiene un componente de acción, donde se manifiesta y reivindica otro tipo de fiesta, una fiesta Popular del pueblo y para el pueblo.

En el segundo y tercer cuadrante encontramos a aquellos actores sociales que participan en la fiesta pero que no lo hacen activamente. El nombre con el que se ha caracterizado a este colectivo ha sido mirons. El hecho de que la fiesta se dividiera en Comparsas y que cada una tuviera su nombre, no dejaba espacio a la gente que quedaba fuera. Es por eso que empezaron a denominarlos, de una manera vulgar, la comparsa de los mirons. Estos admitieron el nombre sin resignación, para legitimarse y tener la propia posición dentro del espacio de la fiesta, a pesar de ser una posición marginal. De este modo responde una de las entrevistadas al preguntarle si ha participado en la fiesta: (...)jo no he participat. Jo era Mirona (E2). Aunque estos agentes sociales consideran que no participan, como sostiene Delgado (1992), el público aparentemente pasivo y espectador tiene un papel indispensable, puesto que con el público se establece un diálogo que permite dotar de sentido las fiestas.

Segundo cuadrante. Aquí tenemos a aquellos que participan no activamente en la fiesta y tampoco lo hacen intensamente. En este cuadrante encontramos a los mirons de fuera. De estos no se puede saber ciertamente si tienen o no muchos recursos económicos y van a ver tan sólo la Entrada, preferentemente la mora. En el mismo cuadrante, pero careciendo de recursos económicos tenemos al resto de inmigrantes no musulmanes que pueden o no ser comunitarios pero que han venido todos por y para trabajar (hispanoamericanos, de Europa del Este e incluso asiáticos). Estos ven algunos actos, sobre todo esperan al final de la entrada para poder recoger juguetes en las "barcas". A través de los discursos los inmigrantes expresan su deseo de participar e integrarse. En esta posición encontramos una bifurcación entre aquellos que son católicos- hispanoamericanos en su mayoría- y aquellos que no lo son, puesto que los que son católicos ejercen una participación mayor. Esto se debe a que las fiestas son religiosas. El "patrón" es paseado en procesiones en las que aparte de los festeros quien quiera puede participar. Los actos religiosos no ha hecho distinciones económicas, no en vano el criterio de exclusión se establece por la religión.

Se posicionan aquí también a algunos mirons del pueblo a los cuales la fiesta no les gusta demasiado y se acercan a algunos actos para después poder hablar dentro de los círculos sociales. Pero está claro que si alguien de fuera del pueblo les preguntara por estas fiestas no tardarían en contestar que son las mejores del mundo.

Tercer cuadrante. En el tercer cuadrante encontramos a aquellos que participan no activamente en la fiesta pero que su grado de participación es mayor al de la gente posicio-

nada en el cuadrante anterior. Se posicionan aquí las mujeres de los festeros. Estas participan de una manera no activa pero intensa pues son las que van a ver todos y cada uno de los actos y además acuden a algunas cenas de comparsa. El año que la comparsa de su marido tiene algún cargo, algunas de ellas salen a la entrada e incluso han desarrollado cargos, esto si, siempre de concubinas.

Los relatos de la fiesta desde esta posición se enuncian bajo el prisma óptico del marido; describe cada uno de los actos festeros en los que su familia desfila, haciendo más énfasis en los actos religiosos. Las mujeres de los festeros son las mirones por excelencia, no se pierden ni un acto, pero siempre desde las gradas. Además, son las que traen a los niños a los actos, las que planchan y llevan a la tintorería los vestidos, las que tienen apunto la comida y abren la casa a posibles invitados, las que suministran las botellas de cava a las filas de sus maridos durante la entrada, y cassalla durante las dianas... En fin, son quienes sustentan la fiesta, pues sin ellas no sería posible. La bifurcación originada por la división sexual del trabajo entre esfera pública y esfera privada se traslada a la fiesta. Las mujeres quedan relegadas a la esfera doméstica y los hombres desfilan como protagonistas.

*I la gent que no ix pues, esta d'espectadora, esta participant de l'alegria de la gent que participa i més o menys s'ho passa bé.(E3)*

Las mujeres tuvieron prohibido salir a fiestas hasta muy avanzada la Democracia. Pero, paradójicamente, muchas de las mujeres de los festeros fueron las que en el debate de "la mujer en la fiesta" se opusieron de una manera más dura y contundente a que la imagen de la mujer se reflejara en este escenario. Una lógica generacional, y una salida de la dictadura ha hecho que cada vez estén más enfrentadas en cuanto al mantenimiento de esta posición.

*Els homes no volien i també hi havien dones que tampoc volien. Però com hi havien xiquetes, es van fer més majors i entonces van començar a eixir (E2)*

No obstante, debe decirse que muchas de las mujeres mayores afirman que les hubieran encantado poder participar en la fiesta.

*A mi m'agrada com ha canviat perquè jo he sigut una xiqueta que m'ha encantat la festa. Jo sentia la música i a mi les cametes se me n'anaven darrere. Però clar, entonces les circumstàncies era aixina, que el feies majoreta i ja no podies (...)I veig ara que les xavalletes s'ho passen pipa i dic: "mira que xulo poder participar igual que els xics" (E3)*

En la parte sur del espectro están los mirons del pueblo. La mayoría no tienen muchos recursos económicos, de hecho si los tuvieran posiblemente saldrían a fiestas, puesto que estos las viven intensamente y tienen especial arraigo. El nivel de participación de estos es menor que el mostrado por las mujeres de los festeros. Esta posición va decreciendo en número, ya no se ve a mucha la gente del pueblo que va a ver todos y cada uno de los actos.

Cuarto cuadrante. Los posicionados en este cuadrante expresan la participación activa. Este tipo de participación también se bifurca en dos y podemos distinguir entre las posiciones que salen a todos los actos y las que salen a algunos— sólo pagan media cuota. Entre aquellos que no salen a todos los actos y que tienen recursos económicos tenemos a los exiliados festeros, grandes industriales. Estos se situarían en el extremo más elevado respecto a los recursos económicos pero mostrando menor participación; menor capacidad de recursos simbólicos. Son las excepciones y el efecto paradójico del espectro, que estuvieron en la cúspide de la fiesta desarrollando altos cargos pero ahora se exilian, no quieren mezclarse con el “vulgo”—ya que la clase media a partir de los años sesenta empieza a salir de manera masiva a la fiesta. Son los jefes o han sido los jefes de la mayoría de los festeros y son los que rigen la economía del pueblo. Los gustos son la afirmación práctica de una diferencia inevitable; el gusto es la fórmula generadora que se encuentra en la base de los estilos de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas.

En esta misma bifurcación pero bajando a los que tienen menos recursos encontramos a los adultos festeros que por el elevado coste económico tan sólo salen a parte de los actos, esto es, sólo pagan media cuota. Así pueden continuar haciendo vida en la comparsa y estando integrados en el seno de la sociedad ontonina.

Entre los que salen a todos los actos tenemos a los hombres festeros, los viejos festeros y una minoría de mujeres festeras que en su mayoría no son mayores de 40 años, estos tienen recursos de lo contrario no podían permitirse salir. Aunque, también podemos encontrar gente que invierte sus horas extras e incluso pide prestamos para poder sentirse integrado y guardar las apariencias. También encontramos en esta posición a los jóvenes y niños festeros.

Entre estas posiciones se halla el grado de participación más elevado y el mayor nivel de integración en la vida pública. La integración social está influenciada por el hecho de ser miembro de una comparsa. Las comparsas se reúnen todos los sábados del verano para cenar en la calle con bandas de música, además se reúnen también en otras festividades. Es toda una institución, aquellos miembros más participativos que todas las semanas van al local de la comparsa son amigos, son festeros y son el alma del pueblo. Se constata que la fiesta tiene un papel en la construcción de identidades y formas de pertenencia. La fiesta persigue tanto la sacralización de los valores que identifica una sociedad como la integración de sus miembros; la fiesta pues, es un proceso de reconstrucción identitaria permanente (Ariño, 1992)

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

Respecto a los jóvenes festeros, en la mayoría de los casos, son sus padres quienes deben hacerse cargo de su cuota. Es una edad donde se suele arraigar la tradición, a

pesar de que todo ha cambiado. Antes la fiesta estaba en la calle y en los jardines de la “Glorieta”, allí se desarrollaba la vida nocturna.

*(...)hi havien balls en la Glorieta, que és un lloc obert en que la gent podia participar sense tindre que pagar(...) eren un poc les festes com a poble, i no tant tancat. I ara són les comparses les que fan la seua festa (E9)*

Las fiestas tradicionales se han enmarcado bajo la lógica del mercado. Unas fiestas que se han privatizado y que se desarrollan en espacios cerrados. La lógica mercantil ha convertido estas fiestas en un espectáculo que debe ser consumido en lugar de ser un acontecimiento participativo donde la ciudadanía se exprese.

Las mujeres festeras se caracterizan por ser jóvenes. Como ya se ha dicho, hasta hace poco tiempo éstas no podían formar parte de las comparsas, solo en la Segunda Republica hay constancia de que salieran. En los 40 años de vacaciones democráticas y gracias al Nacional-Catolicismo, la mujer se vio relegada a ser la “flor” que adorna la fiesta. En el año del centenario de las fiestas, 1960, aparecieron las figuras de la Reina y las damas. La fractura estructural por razones de género no se limitaba a no dejar salir a la mujer a fiestas, sino que le guardó un lugar específico. La Reina y las damas eran jóvenes los padres de las cuales estaban bien posicionados económicamente. Estas representaban un papel en todos los actos, parece ser que demasiado importante...

*(...)la Reina y las Damas van acabar d'existir en la mesura en que per una banda, les dones ja començaven a eixir a festes i sobretot que els dos protagonistes principals de la festa no volien que els llevaren protagonisme ( E1)*

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

*Vam fer una votació i em vaig endur la sorpresa perquè la gent de la comparsa no era gent disposada a que la dona isquera. Perquè la gent deia: “Ací que porres té que vindre algú!”. I vam fer la votació, i va eixir més gent que sí, siga perquè entonces alguns van valorar qui tenien darrere, les filles.(E8)*

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

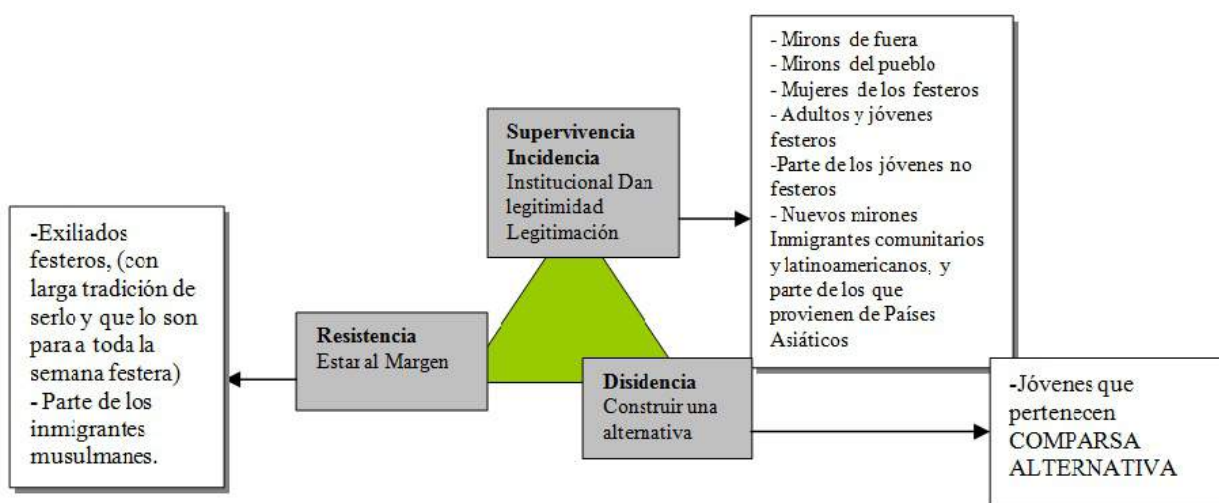
Respecto a la formación de las comparsas podemos hablar de una red de relaciones sociales, ya bien sean de parentesco, cuestiones de trabajo, pandillas de amigos...Hay comparsas que se juntan por “gremios” e incluso por partidos políticos, como es el caso del “Abencerrages”, denominados también “Abencerrojos”. En suma, las comparsas son agrupaciones socioeconómicas.

Por último mencionar que todas las comparsas tienen una representación de la tercera edad que se resiste a abandonar. Son los que velan por la pureza de los actos y protestan por los excesos de los jóvenes. Podemos hablar de un tipo de gerontocracia donde los más viejos se sienten portadores de las esencias de la fiesta, portadores de la tradición, siendo los únicos capaces de transmitirla. Por otro lado son la historia viva de la comparsa, y acercarte a ellos supone recibir información de cómo era el pueblo, cómo la sociedad, cómo las fiestas, cómo la guerra y la posguerra.

Nos hemos enmarcado dentro de una cultura popular que tiene elementos elitistas y que se impone sobre la mayoría. El folclore está servido, y además tiene un elevado precio. La respuesta de los receptores hacia este tipo de cultura es mínima, cuando menos, nula. El orden dominante nos impone el olvido y el olvido de que hemos olvidado. La anamnesis biográfica e histórica (recuperar la memoria de las cosas y las personas perdidas: el psicoanálisis y el socianálisis) son condiciones para el desbloqueo (Ibáñez, 1997: 503). Se ha legitimado una tradición inventada en la sociedad y es la que en gran parte regula la integración en la vida pública. Estas fiestas no puede ser el lugar de la subversión ni de expresión igualitaria porque se repiten en ellas las diferencias sociales y económicas.

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

**Gráfico 2** - Tipos ideales de participación y actores festivos



Quedan posibilidades para la anamnesis histórica, esta fiesta tiene un espacio disidente donde encuentra parte de su pérdida popularidad.

## **Bibliografía**

ALONSO, L.E. (1998), *La mirada cualitativa en sociología*. Fundamentos, Madrid

ARIÑO.A. (1988), *Festes, Rituals i Creences*. Edicions Alfons el Magnànim. València.

\_\_\_\_ (1997), *Sociología de la cultura. La construcción simbólica de la sociedad*. Ariel, Madrid.

BOURDIEU, P.(1984), *Homo Academicus*. Buenos Aires, Siglo XXI

\_\_\_\_ (1988), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

CONDE, F. (2009), *Análisis sociológico del sistema de discursos*. Madrid, CIS.

DELGADO, M.(1992), *La Festa a Catalunya, avui*. Barcelona, Barcanova.

FLORES,B.(2004), *La festa de Gràcia sóc jo i jo sóc la festa.La construcció psicocultural de la participació ciutadana en una festa popular*. Tesis Doctoral. Facultat de Psicologia. Universitat de Barcelona

GARCÍA, N. (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*. México,D.F, Nueva Imagen.

HERNÁNDEZ I MARTÍ,G.M i BORREGO I PITARCH.V ( 1999),“ Els moros i cristians” en ARIÑO.A.(coord).*El teatre en la festa valenciana*, Generalitat Valenciana. CVC.

HERNÁNDEZ.G, SANTAMARINA.B, MONCUSÍ.A i ALBERT.M ( 2005), *La memoria construida.Patrimonio Cultura y modernidad*. Valencia, Tirant lo banch.

IBÁÑEZ, J. (1997), *A contracorriente*. Madrid, Fundamentos.

LLORA, A. (1992), *Ontinyent y su historia*. Edición propia.

MÉNDEZ RUBIO.A (2003), *La apuesta invisible. Cultura, globalización y crítica social*. Barcelona ,Montesinos Ensayo.

STOREY, J.(2002),*Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona, Octaedro-EUB.

SUBIRATS, J. (2005), “Democracia, Participación y Transformación Social” en *Polis Revista Académica Bolivariana* nº12.