
ARTÍCULOS

**¿LA «REINA DE LA FIESTA»? FIESTAS TRADICIONALES Y
REPRODUCCIÓN DE LA DESIGUALDAD DE GÉNERO. EL CASO DE LAS
FALLAS DE VALÈNCIA***

THE "QUEEN OF THE FESTIVITY"? TRADITIONAL FESTIVALS AND
REPRODUCTION OF GENDER INEQUALITY. THE CASE OF THE FALLAS DE
VALÈNCIA

Verònica Gisbert Gracia¹

Joaquim Rius-Ulldemolins²

Universitat de València

Recibido: 12 de marzo de 2019; Aprobado: 27 de mayo de 2019

Cómo citar este artículo / Citation: Gisbert Gracia, Verònica y Joaquim Rius-Ulldemolins. 2020. «¿La "reina de la fiesta"? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de València». *Disparidades. Revista de Antropología* 75(2): e021. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2020.021>>.

RESUMEN: Las desigualdades de género en las fiestas tradicionales han generado una creciente atención social y académica. Fenómenos como el acoso, abuso o agresiones sexuales, los roles segregados o las codificaciones patriarcales que facilitan instituciones festivas muy masculinizadas, tanto en las composiciones como en las dinámicas internas, han revelado que existe una persistencia en el mantenimiento que choca con la evolución de la sociedad hacia una mayor igualdad. En este sentido entendemos que la cultura festiva tradicional no puede interpretarse correctamente desde la dimensión del consenso sino como una arena de conflicto social. En esta perspectiva la idea del ritual festivo como generador de prácticas corpóreas, formas cognitivas y reproducción de las desigualdades a partir del marco teórico del ritual de interacción de Randall Collins nos parece adecuado para interpretar esta continuidad de la dominación patriarcal. Examinaremos desde esta teoría el caso de las Fallas de València en el que se construye una imagen totémica de las mujeres. Así, en el ritual de interacción y las instituciones se las discrimina favoreciendo la perpetuación de los roles de género tradicionales y la desigualdad estructural festiva. No obstante, mujeres falleras, pero también sectores del movimiento feminista de la ciudad, lejos de conformarse con la posición pasiva asignada por la «tradición» han aprovechado el ritual festivo para hacer emerger sus reivindicaciones.

PALABRAS CLAVE: Espacio festivo; Tradición; Discriminación de género; València; Fallas.

* El presente artículo es resultado de una investigación coordinada por Verònica Gisbert y Joaquim Rius (2018) en el marco del Centro de Estudios sobre Cultura, Poder e Identidades de la Universitat de València desarrollada en 2018 y 2019 y financiada por el Ajuntament de València.

1 Correo electrónico: veronica.gisbert@uv.es. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0003-4867-2167>>.

2 Correo electrónico: joaquim.rius@uv.es. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0003-0582-2786>>.

ABSTRACT: Gender inequality in traditional festivals has generated increasing social and academic attention. Phenomena such as sexual harassment, segregated roles or norms and the patriarchal control of institutions have revealed the persistence of clashes with society's evolution towards greater equality. In this sense, we consider that traditional festive culture cannot be interpreted correctly from the dimension of consensus but rather as an arena of social conflict. In this respect, the idea of the festive ritual as a generator of corporeal practices, cognitive forms and reproduction of inequalities from the theoretical framework of the Randall Collins interaction ritual chains seem appropriate to interpret this continuity of patriarchal domination. This theory will be used to examine the *Fallas* of València, in which a totemic image of women is constructed. They face discrimination in both the interaction ritual and the institutions which perpetuate traditional gender roles and festive structural inequality. However, far from accepting the passive position assigned by «tradition», some women *falleras* and sectors of the city's feminist movement have used this festive ritual to voice their demands.

KEYWORDS: Festivity space; Tradition; Gender discrimination; València; *Fallas*.

Copyright: © 2020 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

Las desigualdades festivas por razón de género están siendo objeto de creciente atención pública y de debate político acerca de las discriminaciones de las mujeres o la segregación de los roles desarrollados en las fiestas en base a una concepción tradicional del papel y el estatus de la mujer. Por ello, diversas festividades basadas en un origen tradicional inventado o recreado han sido objeto de estudio, especialmente los carnavales (Langman 2003; Green 2007) u otras fiestas patronales como los Sanfermines (Ravenscroft and Matteucci 2003) focalizando las investigaciones en las órdenes de género (Connell 2001) tradicionales y las relaciones de dominación entre estos. Sin embargo, las Fallas no han sido objeto de interés desde una perspectiva feminista hasta una fecha muy reciente y de forma poco sistemática o global.

No obstante, la fiesta de las Fallas de València, una festividad centenaria, ofrece un caso muy relevante para analizar los rituales festivos desde el punto de vista de la sociología del conflicto y con ello profundizar en la dimensión social y política de los rituales

de interacción y sus efectos en el fortalecimiento de las relaciones de dominación política y simbólica. A través del estudio de la relación entre la instrumentalización del ritual por parte de los grupos de estatus social, podemos comprender la descripción de la identidad colectiva a partir de una definición sacralizada y restrictiva de los orígenes y los símbolos (y la exclusión de otros elementos culturales), la normativización tradicional de los roles de género y la potencia del uso de la energía ritual para movilizar y dominar el espacio público y el poder político durante decenios en la capital valenciana.

Por ello, partimos de la hipótesis de que, en el marco de la cultura tradicional, podemos encontrar tres tipos de discriminaciones contra las mujeres en el espacio festivo:

- a) Una violencia sexual manifestada en agresiones y/o abusos sexuales, que van desde tocamientos y/o acoso verbal hasta violaciones.
- b) Una discriminación de género institucionalizada y estructural que está inscrita en las codificaciones y organizaciones festivas, las cuales confinan a las mujeres a un rol pasivo y/o impiden la participación activa de estas en los espacios de decisión y poder festivos y, por último.
- c) Una violencia simbólica que convierte a las mujeres en focos de atención y cosificación.

En este artículo partimos de la hipótesis de que la violencia sexual en el ámbito festivo es solo un aspecto de la discriminación de la mujer en este ámbito que ha sido ignorado hasta hace muy poco y que se caracteriza por una especial singularidad puesto que se justifica a través de la legitimación tradicional (Shils 2006) y de la construcción de la identidad local a través del ritual festivo (Collins 2009).

En primer lugar, conceptualizaremos la importancia de la dimensión de género, un ámbito que ha sido en gran medida ignorado y de la relevancia de la perspectiva conflictivista de Randall Collins para comprender el ritual festivo como espacio de reproducción de la dominación patriarcal. En segundo lugar, expondremos la metodología y el trabajo de campo en el que se basa este artículo, para pasar, en tercer lugar, a presentar la evolución de las Fallas de una fiesta popular satírica a instrumento del poder y recurso turístico. En cuarto lugar, pasaremos a analizar los resultados de este en diversas dimensiones a partir del trabajo de observación y los grupos de discusión en los siguientes ejes:

- a) La creación de roles segregados y la reproducción de la cultura patriarcal.
- b) La discriminación de la mujer en las estructuras de poder en la fiesta.
- c) La figura de la fallera mayor y su reinado como tótem.
- d) La creciente reacción del feminismo ante su discriminación en la fiesta de las Fallas y su uso del ámbito festivo como espacio de reivindicación.

CULTURA FESTIVA, DOMINACIÓN Y DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO: LA DIMENSIÓN DEL CONFLICTO Y LA DOMINACIÓN PATRIARCAL

Hasta finales del siglo XX la sociología ha interpretado la cultura festiva como una forma de crear una forma de consenso, desarticulando los conflictos sociales o generando lo que, de una forma un tanto confusa, se ha calificado como religión civil (Turner 1999). Sin embargo, los rituales festivos pueden convertirse también en un espacio social de inversión simbólica del poder, especialmente en las fiestas carnavalescas (Bakhtin 1968; Gilmore 1995). En esta línea cabe plantear por lo tanto la posibilidad del desarrollo de la lucha social y política en el marco de la cultura festiva y de la posibilidad de redefinir los roles sociales y las identidades colectivas (Guss 2001; Gisbert Gracia 2011; Rodríguez del Pino y Aguado 2019). Así, el ritual festivo puede desarrollarse en forma de revuelta, no solo de inversión simbólica, sino de lucha por el control del espacio público y el poder local (Rivière 1984; Delgado 2003).

De esta forma, más allá del debate sobre el cariz consensual o conflictivo de la cultura festiva entendemos que es más adecuado conceptualizarla como un espacio de lucha social, mediado por el ritual y la tradición, que se han definido a nivel local (Gisbert Gracia 2011). Podemos definirla siguiendo a Durkheim, la religión como forma de fundamentación de la sociedad y el rito como el instrumento para generar una representación de la identidad colectiva, produciendo ideas cargadas de significado social (Shils y Young 1953; Durkheim 2007). Pero, partiendo de esta conceptualización, nos parece adecuado complementarla con la idea de Randall Collins defendiendo que estas representaciones y rituales determinan al mismo tiempo las reglas políticas y la estructuración social y, por lo tanto, son vehículo para la dominación y la estratificación (Collins 1996). Desde este punto

de vista, los rituales delimitan las identidades de los diferentes grupos de estatus, establecen la centralidad de un grupo sobre otro a partir de su posición y dominio del ritual y cargan emocionalmente y movilizan unos grupos para dominar a otros (*ibidem*). Así, al crear estos rituales unas representaciones colectivas cargadas de fuerza emocional, son un poderoso instrumento para catalizar la firmeza moral que define las categorías de pensamiento, una *doxa* o un pensamiento dominante (Dingley 2008; Fournier 2010). Asimismo, la fuerza de los sentimientos compartidos durante el ritual y la movilización derivada de la «intencionalidad compartida» (Tomasello 2010), genera un fuerte sentimiento de pertenencia grupal y un capital ritual que puede ser utilizado para excluir a otros o para castigar a los que se considera que transgreden los símbolos consagrados por el ritual (Collins 2009).

Por otra parte, los rituales festivos constituyen una ocasión para la exhibición de poder económico en la forma de un consumo conspicuo analizado por Veblen (1899). Ello se materializa en el ofrecimiento de donativos, sacrificios o la provisión de comida y bebidas a toda o una parte de la población que habilitan la satisfacción de deseos y la exaltación colectiva (Picard 2016). Asimismo, se desarrollan también ejercicios de destrucción de la riqueza, que en algunos casos pueden también ejercer de rituales de purificación o de castigo a los considerados culpables, como es el caso de las Fallas con la quema de los *ninots* o en las carrozas y disfraces de los carnavales. Un ritual teóricamente transgresor si el representado es el poderoso, pero que puede al mismo tiempo ejercer de refuerzo del orden establecido si el representado y culpabilizado es el marginal, la «mujer perversa», la minoría étnica o racial o el excluido (Mintz 1997; Gilmore 1998).

Sin embargo, las festividades tienen una «cara más oscura» que nos revela las tensiones y correlaciones entre fuerzas sociales; entre los valores dominantes y las impugnaciones colectivas; entre la estructura y la comunidad donde el poder intenta legitimarse para preservar el orden existente (Delgado 2003). Además, en las fiestas tradicionales existe una pauta que Antonio Ariño califica de «juegos agresivos» en los que se permite a los participantes en la fiesta lanzar objetos, proferir insultos o realizar cánticos satíricos u obscenos (Ariño 1988). Estos juegos agresivos han derivado, en muchos casos, en el contexto de las festividades en una *carte blanche* hacia actitudes sexis-

tas como los tocamientos, el acoso verbal y sexual o la violencia física hacia los cuerpos de las mujeres. Esto, sumado al discurso del tiempo festivo como excepcional, en el que, de abandonar las convenciones, ser uno mismo y disfrutar de la vida se convierten en discursos legitimadores de los comportamientos machistas en relación con el cuerpo de la mujer (Miller 1991; Green 2007).

Por otra parte, el género es construido a través de las interacciones en el nivel micro, y a nivel macro mediante las instituciones, las estructuras y las organizaciones sociales (Smith 1987; Connell 2001). En relación con el ámbito de las festividades tradicionales en el Estado español, diversos estudios han detectado una solidificación de los roles de género asignados tradicionalmente a hombres y mujeres, generando una persistencia de la desigualdad y discriminación de las mujeres, como ahora en Pamplona (Ayuntamiento de Pamplona 2017), València (Gisbert y Rius 2018) y Zaragoza (ElDiarioAragón 2018). En estos casos se detecta una tendencia a la perpetuación de la segregación de los géneros y el machismo que se puede constatar a diversos niveles:

- a) A nivel micro como el acoso y la violencia física hacia las mujeres en el ámbito festivo, en la continuidad en los roles festivos que se expresan en una segregación y un confinamiento de la mujer a roles secundarios o pasivos (Ravenscroft y Matteucci 2003).
- b) A nivel macro, se detecta una discriminación institucional en los ámbitos de gestión y prestigio festivo, que continúan siendo bastiones de poder masculino y la continuidad de normativas institucionalizadas que construyen, refuerzan y vehiculan los roles considerados 'femeninos' (Alvarez Dorronsoro 1998; Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins y Hernández i Martí 2018).

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

La respuesta al porqué de estos desajustes la podemos encontrar en una aplicación de la teoría de Randall Collins (2009) de los rituales de interacción a las desigualdades de género. Así, en esta interpretación que parte de la idea y la función de Durkheim,

se establece que el ritual genera una concentración física, foco compartido en el que se generan símbolos de significación colectiva (Collins 1992; Durkheim 2007). Esta dinámica del ritual une a los individuos a partir su identificación con los símbolos y la energía emocional que se genera en su desarrollo, lo que produce que las normas y los significados entre los que encontramos los roles y las normas de género sean más complejas de desarticular y redefinir (Collins-Nelsen y Puddephatt 2018). En definitiva, la energía emocional del rito tradicional crea o refuerza unas estructuras de pensamiento que permiten la clasificación de los individuos en categorías sociales (Lizardo 2004). Al establecerse una estructura mental y una estructura social a partir de los rituales, las categorías del ritual (inscritas en las estructuras del pensamiento y en la organización social) se convierten en una *doxa* o pensamiento dominante inconsciente y en buena medida invisible (Bourdieu y Boltanski 1976; Bourdieu 1977). Así, como en parte los roles de género se encarnan y son asumidos de forma inconsciente, las experiencias de interacción, las normas y las instituciones que están dirigidas a movilizar la energía emocional son un vehículo muy potente para la interiorización de estos roles. Si a ello añadimos la perspectiva del Conflicto que propone Collins (1996 y 2009) por el que los rituales son controlados por grupos de estatus que basan su legitimidad en la tradición para reproducir las desigualdades de estatus, encontraremos una explicación de la persistencia de instituciones controladas por hombres y que reproducen esquemas patriarcales (Gilmore 1998; Hernández i Martí 2006; Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins, y Hernández i Martí 2018).

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

relegada a un papel secundario, pasivo y por lo tanto dominado por las interpretaciones tradicionalistas de la fiesta (Hernández i Martí 2006).

METODOLOGÍA, TÉCNICAS DE ANÁLISIS

El artículo es el resultado de la investigación coordinada por Verònica Gisbert y Joaquim Rius (2018) y que ha contado con la participación de seis investigadores/as en el marco del Centro de Estudios sobre Cultura, Poder e Identidades de la Universitat de València desarrollada entre febrero de 2018 y enero de 2019 por encargo de la Concejalía de Igualdad de l'Ajuntament de València. En primer lugar, se ha llevado a cabo un trabajo documental a partir de una recopilación de la bibliografía básica de las investigaciones realizadas en torno a las Fallas y de la producción bibliográfica producida desde el ámbito festivo. En segundo lugar, el trabajo de campo de la investigación ha supuesto la aplicación de diversas técnicas de análisis para dar respuesta a la multidimensionalidad del objeto de estudio:

- 1) Se ha realizado un análisis cuantitativo de la composición de las estructuras de gobernanza de la fiesta fallera. Se ha realizado una auditoría de género de los organigramas de gestión y dirección de las comisiones falleras y además de la Junta Central Fallera, el órgano gestor de la festividad.
- 2) Se ha realizado un análisis combinado de las representaciones falleras: una primera fase ha consistido en una cuantificación y en una segunda fase se ha realizado un análisis descriptivo de los monumentos a partir de material fotográfico recogido durante el trabajo de campo. La observación se ha desarrollado durante la celebración de las Fallas 2018. Esta se ha llevado a cabo mediante un equipo formado por 14 personas expertas, entre las que había personas miembros del Consejo de las Mujeres de la ciudad de València. El objeto de esta observación han sido los elementos artísticos de la fiesta analizando 207 fallas, desde la Sección Especial hasta la 5ª categoría, cubriendo así, toda la cartografía de la ciudad de València.
- 3) Se ha desarrollado un análisis cualitativo a través de seis grupos de discusión, desarrollados entre todos ellos entre mayo y octubre de 2018 que han sido transcritos y analizados, el resultado de los cuales se utilizará en este artículo.

En cuanto a la composición de los diferentes grupos hemos procurado responder al objetivo de recoger los diferentes discursos que fueran más relevantes en relación con nuestro objeto. Por lo tanto, hemos tratado de identificar los colectivos que podían tener diferentes lecturas por su posición en la estructura social y en la estructura de discursos en referencia a las fallas de la ciudad de València. Como resultado, hemos definido seis grupos de discusión de acuerdo a las siguientes variables y categorías dentro de estas:

- 1) Relación con las fallas: a) ser fallero/a; b) no ser fallero/a, pero tener relación activa con las fallas; c) no ser fallero/a.
- 2) Sexo: a) ser hombre; b) ser mujer.

Los grupos de discusión realizados y resultantes del cruce de dichas variables han sido:

- GD1. Hombres falleros de la ciudad de València: hombres miembros de una comisión fallera.
- GD2. Mujeres falleras de la ciudad de València: mujeres miembros de una comisión fallera.
- GD3. Hombres no falleros, pero con relación activa con las fallas de la ciudad de València.
- GD4. Mujeres no falleras, pero con relación activa con las fallas de la ciudad de València:
- GD5. Hombres no falleros y sin relación activa con las fallas de la ciudad de València con o sin participación como ciudadanos en las fiestas de las Fallas.
- GD6. Mujeres no falleras y sin relación activa con las fallas de la ciudad de València con o sin participación como ciudadanas en las fiestas de las Fallas.

LAS FALLAS: DE FIESTA POPULAR SATÍRICA A INSTRUMENTO DEL PODER Y RECURSO TURÍSTICO

Las Fallas constituyen una fiesta tradicional de grandes dimensiones por la atracción de público y en particular, porque articula una red asociativa fallera de más de 100 000 personas, en el contexto de la ciudad de València, tercera ciudad del Estado español con más de 790 000 habitantes en 2017 (Oficina Estadística. Ajuntament de València 2018). Ello es debido a que las fiestas de las Fallas tienen una larga trayectoria en la ciudad, que comienza con los populares catafalcos satíricos levantados hacia mediados del siglo XVIII en las plazas y calles de los barrios históricos de la ciudad (Ariño Villarroya 1992). De este

modo, y tras ser inicialmente perseguidas por las autoridades burguesas, cuando estas descubrieron que las podían instrumentalizar a su favor, las Fallas se convirtieron en la máxima expresión sentimental de València, a modo de nueva religión civil local que generaba una identidad local y delimitaba el nosotros y el ellos a partir del ritual (*ibidem*).

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

Por otra parte, en el mundo fallero se ha producido desde el fin de la guerra civil una competición en ostentación que alcanzó uno de sus puntos álgidos en la burbuja inmobiliaria, en la que las fallas gastaban cerca de un millón de euros, siendo el caso más paradigmático la Falla Nou Campanar. Esta competición, basada en la capacidad económica, produce una jerarquización urbana entre las fallas de los barrios generalmente céntricos y de rentas altas de la Sección especial, la elite fallera que afirma gastar 200 000 euros y la sección más modesta 8C de los barrios populares y periféricos que gasta menos de 2300 euros³. Una jerarquización social que se reproduce tam-

3 Un análisis a partir de los datos de la Agencia Tributaria (2018) y la Junta Central Fallera (2018a) nos permite constatar que los diez distritos con mayor renta acumulan el 72 % de las fallas Sección Especial y 1ª. Por el contrario, el resto de 18 distritos con menor renta solamente cuentan con la presencia de menos de un tercio en este tipo de fallas. Se confirma por lo tanto que la estructura del mundo fallero sigue una lógica muy heterónoma y asociada a la jerarquía social, que como vemos contribuye a visualizar y reforzar en el orden simbólico.

bién en la elección de las mujeres representativas que a menudo provienen de familias adineradas⁴.

Durante los últimos treinta años las Fallas han seguido su expansión imparable por la ciudad de València. Así, la fiesta vicentina es organizada en la actualidad por 391 comisiones inscritas en el censo de JCF que plantan anualmente un monumento fallero en la calle con su correspondiente carpa privada para fiestas y comidas, ocupando el espacio público durante una semana. Por otra parte, las fiestas reciben anualmente una importante cantidad de dinero público, que en 2016 alcanzó la importante cantidad de 4,7 millones de euros (Ajuntament de València 2016). Así, se puede afirmar que las Fallas han experimentado en los últimos tiempos un acusado proceso de patrimonialización institucional, estableciéndose como un evento central en la vida local bajo el discurso legitimador atractivo como posible recurso turístico y como instrumento de participación social (Hernández i Martí *et al.* 2005). Un discurso que se ha visto reforzado por la inclusión en 2016 en la lista de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO.

LA DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO: COSIFICACIÓN DEL CUERPO DE LA MUJER Y SEGREGACIÓN DE ROLES

Acorde con esta visión tradicionalista hegemónica de la fiesta, el rol asignado a las mujeres en el ritual valenciano es como sujeto pasivo. Aunque la candi-

4 Asimismo, el mundo fallero refleja el poder económico y el espacio de poder, convirtiendo las figuras femeninas en una representación de esta desigualdad social. Por ejemplo, la falla Convent de Jerusalem, la segunda falla más premiada (con un 20 % del total de primeros premios) recibe las aportaciones económicas del clan empresarial Roig (propietario de Mercadona), lo que nunca ha sido criticado ni puesto en cuestión en el mundo fallero. Es más, esta aportación es ostensiblemente recompensada: a cambio de las aportaciones, la comisión nombró fallera mayor en 1994 a la hija del empresario y el 2018 a la nieta, produciéndose así un reconocimiento social de la familia en el mundo fallero. En este sentido, lejos de producirse una oposición entre el mundo artístico fallero y la elite social y empresarial como en el mundo de la bohemia y la vanguardia artística (Graña 1964), en el mundo fallero se produce una confluencia y retroalimentación entre estos ámbitos sociales en los que se intercambian recursos económicos con posiciones centrales en el ritual, que cargan emocionalmente a sus protagonistas de autoconfianza y les coloca en una posición central y de dominio simbólico (Collins 1996).



FIGURA 1.— *Ninots* de fallas representando mujeres sexualizadas (2018). De derecha a izquierda: 1) *ninot* de falla de mujer sexualizada; 2) mujer sexualizada y racializada; 3) *ninot* de hombre guerrero y mujer geisha; 4) *ninot* de falla de mujer sexualizada representando la diversidad. Fotografías: los autores.

data de la UNESCO ha introducido un cierto discurso modernizador en relación con la multiculturalidad y respeto a igualdad⁵, poco han cambiado las dinámicas organizativas y el desarrollo simbólico de la fiesta.

Las fallas son muy machistas, mucho. Tanto en el interior de las comisiones como en los monumentos y esto se refleja (GD1).

O sea, a mí las fallas me parecen muy machistas... eh ¿por qué? Porque retratan a la mujer como un objeto al final... Siempre en todas las fallas verás a alguna mujer vestida de princesa... Y el elemento central será una mujer que seguramente vaya en pelotas (GD5).

Pero es que... el principio de las fallas eran machistas, súper machistas. [...] El origen de las fallas es recoger trastos para quemarlos... ¿vale? Y entonces vamos a elegir a una chica muy guapa para que nos represente... pero... el papel de la mujer en la falla, cero patatero (GD3).

También se observa en algunas fallas la persistencia de la división sexual del trabajo implantada en las sociedades industriales occidentales, donde la genitalidad de los cuerpos define su función social. Así,

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

las tareas domésticas y de cuidado las desarrollan las mujeres en el casal fallero:

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

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

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

... la idea que manda un hombre, no es real, cuando eso tú vas a una directiva quien está organizando la mayoría de los actos son mujeres junto con hombres también. Luego respecto a... quién cocina, quizá porque también lo he estudiado y... lo tengo muy en mente y lo veo muchísimo. Mi falla es muy machista, muchísimo. También porque yo lo veo, pasa lo mismo en otras fallas. Y... yo veo siempre a mujeres limpiando, o sea, veo a mujeres en la barra, veo a los hombres sentados (GD4).

Los datos resultantes de la auditoría de género realizada de las estructuras organizativas de los casales falleros corroboran la segregación de roles según los estereotipos tradicionales de género. Así pues, du-

rante el ejercicio fallero 2018-2019, el 88 % de presidencias eran ostentadas por hombres frente a un 12 % de mujeres. Sin embargo, este dato tiene su reverso cuando analizamos las comisiones de infantiles (grupos de trabajos que se encargan de la organización de las actividades de las criaturas de la agrupación fallera) donde encontramos que el 88 % de estas están encabezadas por mujeres frente al 12 % que son hombres. Las comisiones falleras, son espacios de sociabilidad y socialización muy potentes en la sociedad valenciana, así pues, con los actuales modelos y valores falleros de género, se puede afirmar que los niños y niñas se socializan en un ámbito que reproduce una desigualdad en los roles de género.

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

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

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

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

En este caso el ritual festivo concentra focos de interés diferenciados para los hombres y las mujeres, la construcción del tótem fallero se reserva a los hombres y a las mujeres se les dirige a un trabajo con el cuerpo, es decir, a aparecer como falleras a través del peinado, el vestido o el rol que ejercen siempre bajo el dominio del hombre. Por ello, vemos en general que las mujeres son relegadas a un estar pasivo, figurar, mirar o desfilar bajo las órdenes y los estandartes llevados por los hombres. Una segregación de roles de género que se transmite también a los niños/as en el que las falleras mayores infantiles desfilan pasivamente y por el contrario los presidentes infan-

tiles niños se convierten en porta-estandartes (Figura 2).

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

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

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

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

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



FIGURA 2.— Roles segregados masculinos y femeninos en las fallas (2018). Columna izquierda: 1) preparación de la *mascletà*; 2) *plantà* de la *falla de l'Ajuntament*; 3) *plantà* de la falla de la Estación de Xàtiva. Columna derecha: 1) fallera mayor y corte de honor en la *mascletà* en el ayuntamiento; 2) pasacalles de una comisión fallera del barrio de Benimaclet; 3) desfilada de la ofrenda a la Virgen segregada por sexo. Fotografías: Helena Olcina.

«REINA, PERO NO GOBIERNA»: LA DESIGUALDAD DE GÉNERO EN LAS FALLAS Y LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN ESTRUCTURAS DE PODER

En relación con las estructuras de poder internas de las fallas de València se puede ver cierta evolución ya que ha pasado de tener 3 mujeres presidentas de fallas en el año 1989 a 47 en el ejercicio 2019 del total de 380 asociaciones falleras. Sin embargo, en las fallas centrales y más importantes del ritual, la sección especial y la sección 1ª A, máxima categoría

de la fiesta, situándose a la cumbre de la pirámide del prestigio festivo, no hay ninguna mujer presidenta al ejercicio 2017-2018 (Gisbert and Rius 2018). Además, el máximo órgano de decisión del ámbito fallero es la Asamblea Generales de Presidentes de JCF, que está compuesto por el presidente de JCF (cargo ostentado por la persona que encabeza la concejalía de fiestas) y las presidencias de cada comisión fallera (Art. 54 y 55 del Reglament Faller), así pues, el poder absoluto de las fiestas, y, en consecuencia, las posibilidades de cambio, está en manos de 333 hombres y 47 mujeres. Igualmente, en la cúspide de

la JCF (presidencia, secretaría general, tesorería y 5 vicepresidencias) muestra un dominio por parte de los hombres de la gestión del ritual (77 %), lo que confirma una reproducción de las estructuras de poder patriarcales y una escasa renovación de la gestión de las fallas acorde con las tendencias más feministas en el ámbito festivo (Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins y Hernández i Martí 2018).

Esta desigual participación de las mujeres en el ámbito festivo de la ciudad, también se aprecia en la composición del Gremio de Artistas Falleros donde apenas el 1 % de las personas agremiadas son mujeres. Pese a que en muchas ocasiones las temáticas de los monumentos falleros son elegidas por los miembros de las comisiones falleras, su tratamiento, la representación de los cuerpos y los valores sociales que los *ninots* representan están influenciados por el sexo del artista. Una prueba de ello es que, en los monumentos infantiles donde las mujeres artistas desarrollan mayormente sus creaciones, se encuentran menos representaciones sexistas. De este modo, en los grupos de discusión se desarrollan visiones críticas que destacan la poca responsabilidad que tienen las mujeres en los espacios de decisión, que contrasta con el papel principal que teóricamente tienen como falleras:

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

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

En la falla yo tengo una amiga que es presidenta de falla y cuando se presentó la gente lo que decía, la gente más mayor y tal... costó porque no se quería presentar ninguno y la gente más joven, bueno tiene más de cincuenta ya ella [risas] pero se presentó y tal, y costó ahora está totalmente normalizado y ya ninguno dice, pero costó (GD4).

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

–Y yo fui vicepresidente... fui el primer vicepresidente mujer de la falla... el primero hace siete años. Cuando yo fui a la reunión de vicepresidentes que

no habían dicho que iba a ser yo, el presidente en la reunión y los vicepresidentes, y el comentario, el primer comentario fue «no me jodas tío que has metido a una mujer»...

–¿Hace siete años? ¿solo? [voz de asombro].

–Sigue siendo machista las fallas...

–Por supuesto que sí... (GD3).

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

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

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

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

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

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

En todo caso, existe la idea también de una responsabilidad colectiva frente a una situación aún

alejada de la paridad y que por tanto se debe a un factor estructural que impide o dificulta el acceso de las mujeres a las responsabilidades directivas en el mundo fallero:

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

LA «REINA» TOTÉMICA: LA FALLERA MAYOR COMO REINA DE LA FIESTA SIN PALABRA

Por otra parte, la fallera mayor y su corte de honor constituyen el símbolo central de la fiesta y acumulan en su participación un significativo capital ritual, al convertirla en representante de la fiesta y de la ciudad como un todo orgánico, por el que constituye un cargo muy codiciado en el sector fallero (Hernández i Martí 2006). A pesar de que desde los años ochenta ya no se nombra desde la JCF sino a partir de un sistema de selección interno del mundo fallero⁶, existe un claro sesgo social en este proceso que en algunos casos (aunque no es legal) implica según los grupos de discusión el pago por parte de la familia de cantidades económicas, de favores o convites estableciéndose así una lógica de don y deuda social y una barrera que cierra el grupo a través del ritual:

La fallera mayor de València de este año, está vinculada a mi familia y o eres rico, o nada [...] hubo un traje de la fallera que costó 27 000 euros... entonces, dices ¿qué sentido tiene esto? Para mí, no tiene sentido porque entonces en el barrio, por ejemplo, trabajadores no pueden llegar a ser falleros (GD 2).

6 Durante el régimen franquista la elección de la fallera mayor era designada sin votaciones por el Gobierno local. En este periodo fueron nombradas al cargo las hijas de los clanes de la élite dominante, así como de los gobernantes del régimen franquista, como Carmen Martínez-Bordiú Franco, sobrina del dictador, o Elisa Lassad, hija del presidente de la diputación de València entre 1958 y 1969. En la transición fue nombrada fallera mayor infantil Sonsoles, hija del presidente del gobierno español en 1977 (Maceda 2018).

Además, esta selección se ve reflejada en la elección de las falleras mayores y la corte de honor de 2017-2018 y 2018-2019: todas menos un caso son licenciadas o estudiantes universitarias, principalmente de ramas médicas, empresariales, derecho o docentes, propias de las clases medias urbanas profesionales, destacando la ausencia por lo tanto de empleadas o de estudiantes de ramas humanísticas o sociales (Gisbert y Rius 2018). Por otra parte, la condición de que la fallera mayor deba desarrollar su función durante un año casi a tiempo completo durante largos periodos introduce también un sesgo social puesto que no se recibe una compensación económica por este trabajo y, por lo tanto, solo las personas de una clase social media alta pueden permitirse dejar de trabajar y tener ingresos durante un largo periodo.

Por todo ello, en diversos grupos de discusión se critica que con la figura de la fallera mayor se visualiza la «cosificación total» del cuerpo de la mujer y que actos como el de la elección de la fallera mayor reproducen las dinámicas de los concursos de *misses*, basados en una idea muy estereotipada de la mujer. Además, el reglamento del 2002 que rige la fiesta especifica el vestido de las falleras y establece la prohibición del uso de «piezas masculinas»⁷.

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

7 Según el capítulo II del reglamento fallero sobre la indumentaria, el artículo 64 se especifica que «Con el fin de dar el mayor realce y esplendor a los actos y desfiles falleros, las Comisiones velarán para que en la fiesta de las Fallas se utilice la indumentaria fallera y valenciana tradicional, diferenciando la utilizada por el hombre de la usada por la mujer valenciana y fallera: a) El fallero utilizará el traje instituido en el IV Congreso General fallero o cualquier traje tradicional valenciano. b) La fallera deberá lucir el tradicional traje de Valenciana. 2. Queda terminantemente prohibida la utilización de piezas que no sean acordes a la indumentaria tradicional fallera expresada anteriormente, asimismo no se permitirá la utilización de piezas masculinas por falleras, en actos oficiales, con independencia del cargo que ocupan. A estos efectos, se considera el blusón o blusa prenda masculina» (Junta Central Fallera 2018b). Como podemos ver, la indumentaria solo se refiere a las mujeres y específicamente para prohibir y por lo tanto limitar su libertad de actuación según unos cánones claramente sexistas.

papel conservador y limitante del protocolo que rige su año de reinado:

... bueno yo quería hablar de que la fallera mayor como tal y su corte está constreñida, pero con protocolo, cómo funciona la sección de protocolo en Junta Central Fallera... muy conservadora, ha sido muy reactiva ante cualquier cambio en lo que ellos consideran que es el protocolo. [...] Es decir, sí se ha cosificado, pero porque se le ha constreñido dentro de un papel que deciden principalmente varones (GD1).

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

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

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

La fallera mayor engrandece [...], cuando llega una fallera mayor los días de fallas igual a la presenta-

ción de una falla / Y es como... como si fuera yo que sé... no sé... tu cantante favorito [...] Reconozco que la idolatro, las llevo a idolatrar... y realmente son chicas como yo, que durante ese año son lo más de lo más y ya está [...] pero me gustaría idolatrar a una mujer, a Rocío... en este caso, no a la fallera mayor de València (GD3).

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

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

... al final se ve a la mujer como un objeto, es una cosa a la que mirar. Entonces yo... voy a obligar o voy a fomentar con la tradición de que todas las chicas tienen que vestir ropajes muy caros, más difíciles de llevar (...). Un elemento sagrado, intocable, que está ahí y que no sé... como que no hay una posición de igualdad con el género masculino,



FIGURA 3.—Ritual de la *cremà* de la falla municipal y emoción de las falleras mayores (2018). De izquierda a derecha: 1) falleras mayores infantiles llorando durante la *cremà*; 2) falleras mayores y corte de honor durante la *cremà*. Fotografías: Helena Olcina.

al final. [...] porque a las falleras como digo se las trata como a un objeto mientras a los demás no. No hay una corte de falleros mayores (GD5).

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

Pero también es verdad que las que son de la corte de honor [risas] tiene razón ella, no hay negras, no hay chinas, no hay síndrome de Down, no hay ninguna con alguna diferencia, son todas "perfectas". Todas blanquitas, y entonces sí pueden ser rubias y morenitas, qué pena. ... Con eso quiero decir que estoy de acuerdo con ellas que no existe una diversidad, no transmiten una diversidad en una inclusión, o sea en ningún aspecto yo todavía no he visto nadie de la corte de honor que tenga una diversidad funcional (GD6).

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

Asimismo, aunque introducen actualmente criterios referidos al nivel cultural o las opiniones, estos no son explotados durante el reinado de las falleras mayor o la corte de honor y se critica que en contadas ocasiones pueden intervenir o dar su opinión:

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

CAMBIO EN LAS FALLAS E IGUALDAD DE GÉNERO: EL PAPEL DEL FEMINISMO

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

Hay que eliminar el machismo, como los malos tratos. Por ejemplo, tú eres fallera mayor, pero ... no tienes derecho a decidir nada... Todas esas cosas van evolucionando gracias a Dios. Y peleamos mucho para que eso cambie... [Breve silencio]. Pero tenemos faena... para unas cuantas generaciones (GD3).

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

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

Y se toma como referencia el caso del País Vasco⁸ y Navarra en el que los movimientos feministas han actuado activamente en los contextos festivos impregnándolos de sus reivindicaciones (Zabala 2017).

Entonces creo que debería haber igual que en el País Vasco he visto que... creo que era en el País Vasco o en Pamplona, que han hecho un protocolo y unas campañas contra el acoso sexual o el abuso sexual y creo que deberían hacerse también y es

8 Las reivindicaciones de las mujeres de Irún y Hondarribia, son un caso paradigmático de estas luchas por los derechos festivos en el Estado español. Estas mujeres llevan dos décadas vindicando unos alardes mixtos e igualitarios (Bullen 1997).

muy importante que se haga en las fallas, porque quiero decir, que no haya salido un caso tan evidente, o sea que no se haya problematizado no quiere decir que no exista (GD2).

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

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

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

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

Las inercias en la continuidad social de los patrones tradicionales de género de la fiesta son interpretadas en términos de su legitimación tradicionalista. Y ello a pesar de que las tradiciones sean inventadas o siempre sujetas a cambio, la codificación del ritual festivo

retrasa el cambio social y su adecuación a las nuevas pautas de concepción del género del siglo XXI.

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

Finalmente, en las Fallas de 2018, y especialmente las de 2019, se han reflejado los debates y las reivindicaciones de las mujeres a los que estamos asistiendo en nuestras calles, especialmente visibles durante las jornadas feministas del 8 de marzo. La materialización de estas campañas en las figuras falleras toma dos posiciones, una mediante la cual se defienden de las críticas y las acusaciones de las prácticas sexistas y otra mediante la reapropiación de la simbología de los feminismos como expresión del proceso de cambio en la cultura festiva (Figura 4).

CONCLUSIONES

La fiesta de las Fallas en València constituye un elemento central de la construcción de la identidad colectiva local que visualiza un potente entramado de sociabilidad y cultura festiva (Ariño 1992). Ello



FIGURA 4.—Referencias al debate sobre el rol de género y el machismo en las fallas (2019). Fotografías: 1) tres figuras femeninas con la leyenda «menos mal que hace años no existía un Consejo de las Mujeres y a Rubens no le censuraban las obras»; 2) figura de un monje manipulado por una mano negra que lee un informe sobre género y fallas; 3) *ninot* de mujer tatuada estilo «We Can Do It!»; 4) *ninot* de mujer tatuada estilo «We Can Do It!» con la leyenda «A la Fallera». Fotografías: los autores.

puede ser observado como un mecanismo de sociabilidad que combina tradición y construcción de la identidad individual en la modernidad avanzada (Costa 2002).

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

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

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agencia Tributaria. 2018. *Asalariados y salarios por provincia, edad y sexo*. València. Madrid: ATE.
- Ajuntament de València. 2016. *Pressupost Municipal 2016*. València: Ajuntament de València.
- Álvarez Dorronsoro, Ignasi. 1998. «Tradición y discriminación. Los alardes de Irún y Hondarribia». *Cuadernos de Derecho Judicial*, 11: 169-180.
- Ariño, Antonio. 1988. *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- Ariño Villarroya, Antonio. 1992. *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Ayuntamiento de Pamplona. 2017. *Pamplona libre de agresiones sexistas / Eraso sexistarik gabe, Iruña aske. Estrategia 2017*. Pamplona: Ayuntamiento de Pamplona.
- Bakhtin, Mikhail. 1968. *Rabelais and his World*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. «Sur le pouvoir symbolique». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 32: 405-411. doi: <<https://doi.org/10.3406/ahess.1977.293828>>.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre y Luc Boltanski. 1976. «La production de l'idéologie dominante». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2(2): 3-73. doi: <<https://doi.org/10.3406/arss.1976.3443>>.
- Bullen, Margaret. 1997. «Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún». *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 4(1): 123-145.
- Collins, Randall. 1992. *Sociological Insight*. Nueva York: Oxford University Press.
- Collins, Randall. 1996. *Cuatro tradiciones sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Collins, Randall. 2009. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Collins-Nelsen, Rebecca y Antony J. Puddephatt. 2018. «Gender, Artifacts, and Ritual Encounters: The Case of Tomboy Tools Sales Parties». *Canadian Review of Sociology/Revue Canadienne de Sociologie*, 55(4): 555-578. doi: <<https://doi.org/10.1111/cars.12225>>.
- Connell, Robert. 2001. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Costa, Xavier. 2002. «Festive Traditions in Modernity». *The Sociological Review*, 50(4): 482-504.
- DeLessio-Parson, Anne. 2017. «Doing Vegetarianism to Destabilize the Meat-Masculinity Nexus in La Plata, Argentina». *Gender, Place & Culture*, 24(12): 1729-1748. doi: <<https://doi.org/10.1080/0966369x.2017.1395822>>.
- Delgado, Manuel. 2003. *Carrer, festa i revolta*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Dingley, James. 2008. *Nationalism, Social Theory and Durkheim*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, Émile. 2007. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

- EldiarioAragón. 2018. ««No es No», la campaña del Ayuntamiento por unos Pilares sin agresiones sexistas». *El Diario* 06/10/2015 Disponible en: <https://www.eldiario.es/aragon/sociedad/campana-Ayuntamiento-Pilares-agresiones-sexistas_0_438506710.html>. Fecha de acceso: 4 sep. 2019.
- Fournier, Marcel. 2010. «Durkheim, Mauss et Bourdieu : une filiation ?» *Revue du MAUSS*, 36(2), 473-482. doi: <<https://doi.org/10.3917/rdm.036.0473>>.
- Gilmore, David D. 1995. «The Scholar Minstrels of Andalusia: Deep Oratory, or the Carnavalesque Upside Down». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1(3): 561-580. doi: <<https://doi.org/10.2307/3034575>>.
- Gilmore, David D. 1998. *Carnival and Culture : Sex, Symbol, and Status in Spain*. New Haven: Yale University Press.
- GISBERT GRACIA, Verònica. 2011. «Feminidades y masculinidades en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi». *Prisma Social*, 7: 92-119.
- GISBERT, Verònica y JOAQUIM RIUS. 2018. *Anàlisi de les falles de la ciutat de València des d'una perspectiva de gènere*. València: CECPI-Universitat de València; Ajuntament de València.
- GISBERT GRACIA, Verònica, JOAQUIM RIUS-ULDEMOLINS y GIL-MANUEL HERNÁNDEZ i MARTÍ. 2018. «Cultura festiva, política local y hegemonía social: comparativa de los casos de los Moros i Cristians (Alcoi), las Falles (València) y la Patum (Berga)». *Revista Española de Sociología*, 28(1): 79-94. doi: <<https://doi.org/10.22325/fes/res.2018.58>>.
- Graña, Cesar. 1964. *Bohemian versus Bourgeois*. Nueva York: Basic Books.
- Green, Garth L. 2007. «Comte to Life. Authenticity, Value and the Carnival as Cultural Commodity in Trinidad and Tobago». *Identities*, 14(1-2): 203-224. doi: <<https://doi.org/10.1080/10702890601102670>>.
- Guss, David M. 2001. *The Festive State. Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Oakland, CA: University of California Press.
- Hernández i Martí, Gil-Manuel. 1996. *Falles i Franquisme a València*. Catarroja-Barcelona: Afers.
- Hernández i Martí, Gil-Manuel. 2006. «La reina fantasma. Apotheosis i misèria de la dona fallera». *Caramella. Música i Cultura Popular*, 15: 28-33.
- Hernández i Martí, Gil-Manuel, Beatriz Santamarina, Albert Moncusí y María Albert. 2005. *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. València: Tirant lo Blanch.
- Junta Central Fallera. 2018a. *Clasificación por secciones de las Fallas de València 2018*. València: Junta Central Fallera.
- Junta Central Fallera. 2018b. *Reglamento fallero*. València: Junta Central Fallera.
- Langman, Lauren. 2003. «The Ludic Body: Ritual, Desire, and Cultural Identity in the American Super Bowl and the Carnival of Rio», en *The Politics of Selfhood. Vol. 13*. 64-86. Saint Paul - Minesota: University of Minnesota Press.
- Lewis, Clare. 1996. «Woman, Body, Space: Rio Carnival and the Politics of Performance». *Gender, Place & Culture*, 3(1): 23-42. doi: <<https://doi.org/10.1080/09663699650021927>>.
- Lizardo, Omar. 2004. «The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus». *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 34(4): 375-401.
- Longhurst, Robyn y Lynda Johnston. 2014. «Bodies, Gender, Place and Culture: 21 Years on». *Gender, Place & Culture*, 21(3): 267-278. doi: <<https://doi.org/10.1080/0966369x.2014.897220>>.
- Miller, Daniel. 1991. «Absolute Freedom in Trinidad». *Man*, 26(2): 323-341. doi: <<https://doi.org/10.2307/2803835>>.
- Mintz, Jerome R. 1997. *Carnival Song and Society: Gossip, Sexuality and Creativity in Andalusia*. Nueva York: Berg.
- Oficina Estadística. Ajuntament de València. 2018. *Estadística. Estadísticas por temas: Trabajo. Anuario 2018*. València: Ajuntament de València.
- Picard, David. 2016. «The Festive Frame: Festivals as Mediators for Social Change». *Ethnos*, 81(4): 600-616. doi: <<https://doi.org/10.1080/00141844.2014.989869>>.
- Ravenscroft, Neil y Xavier Matteucci. 2003. «The Festival as Carnavalesque: Social Governance and Control at Pamplona's San Fermin Fiestas». *Tourism Culture & Communication*, 4(1): 1-15. doi: <<https://doi.org/10.3727/109830403108750777>>.
- Rivière, Claude. 1984. «¿Para qué sirven los ritos seculares?» *Debats. Revista de Cultura, Poder i Societat*, 10: 89-99.
- Rodríguez del Pino, Juan Antonio y Juli Antoni Aguado i Hernández. 2019. «El moviment d'homes per la igualtat a València. Valoració d'alguns dels seus protagonistes». *Debats. Revista de Cultura, Poder i Societat*, 133(2): 97-115.
- Scribano, Adrian. 2017. «Presentación del monográfico: Emociones, Protestas y Acciones Colectivas en la actualidad». *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 74: 8-13.
- Shils, Edward. 2006. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shils, Edward y Michael Young. 1953. «The Meaning of the Coronation». *The Sociological Review*, 1(2): 63-81. doi: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.1953.tb00953.x>>.
- Smith, Dorothy E. 1987. *The Everyday World as Problematic: a Feminist Sociology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tomasello, Michael. 2010. *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires; Madrid: Katz.
- Turner, Bryan S. 1999. *Religion and Social Theory*. Londres: Sage.
- UNESCO. 2016. *Decision of the Intergovernmental Committee: 11.COM 10.B.30*. París: Unesco.
- Veblen, Thorstein. 1899. *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza.
- Zabala, Begoña. 2017. «Políticas sanfermineras contra la violencia machista. Emakume Internazionalistak». *Coordinadora Feminista, Federación Estatal de Organizaciones Feministas*.

tas 16/06/2017: Disponible en: <<http://www.feministas.org/politicas-sanfermineras-contra-la.html>>. Fecha de acceso: 4 sep. 2019.

Zuloaga, Lohitzune, Paz Francés, Eliana Alemán, Laura García Belio, Xabier Tirapu y Edurne Jabat. 2018. *Agresiones y abu-*

ses sexuales en Sanfermines. Estudio diagnóstico de las dimensiones y de los posicionamientos mediáticos e institucionales ante el problema. Informe de resultados. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.