

NI MORAS NI CRISTIANAS:

Género y Poder en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi

NEITHER MOORS NOR CHRISTIANS:

Gender and Power in the Moors and Christians Festival in Alcoi.



Investigadora: **Verónica Gisbert i Gracia**

Directora: **Dra. Carmen Gregorio Gil**

Co-directora: **Dra. Gloria Wekker**

Instituto de Estudios de la Mujer

Universidad de Granada

Septiembre del 2010

“Ni Moros ni Cristianas: género y poder en la Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoi”

Hace doce años que Nuria Martínez entró a formar parte como *festera* en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi. Desde ese momento la sociedad alcoyana, vive sumida en un conflicto social que divide la población en dos posiciones: la primera posición, integrada por la gran mayoría de la ciudadanía, defiende la ortodoxia y tradición de las festividades. Mientras que desde la segunda posición, se aboga por un cambio en las estructuras festivas para propiciar la participación plena de las mujeres en el rito.

En el conflicto varias han sido las estrategias utilizadas por cada bando para conseguir sus propósitos. Desde la posición progresista, abanderada por la Asociación Fonèvol, se han llevado a cabo diferentes estrategias de actuación, algunas ubicadas en el ámbito normativo y judicial, otras en el ámbito público y civil y finalmente otras en el ámbito de la educación. Desde la posición tradicionalista, encabezada por la Asociación de San Jorge y les *filaes* (organizaciones encargadas del desarrollo y organización de las festividades), se crean e interpretan los códigos y creencias que rigen las festividades alcoyanas, otorgándose a sí mismos unas herramientas de poder muy potente dentro de la sociedad alcoyana.

En el presente trabajo, utilizando la etnografía feminista como metodología de estudio, se han analizado los diferentes modelos de género alcoyanos y las ubicaciones de éstos dentro de la pirámide del prestigio y el poder de las festividades alcoyanas. Dicho análisis nos ha ayudado a comprender las razones del conflicto social alcoyano y la fuerte oposición al cambio de la mayoría de la población alcoyana.

“Neither Moors nor Christians”: Gender and Power in the Moors and Christians Festival in Alcoi.

It has been twelve years since Nuria Martínez entered the Moors and Christians Festival in Alcoi as a female *fester*¹. From this moment on, Alcoian society lives in a social conflict which divides the population in two different positions: the first position, which is shared by most Alcoians, defends the festival orthodoxy and traditionality, while the second position wishes for a change in the festival structures to promote the participation of women on equal terms with men.

In this conflict, several strategies have been used for each of the two sides to reach their objectives. From the liberal position, led by the *Fonèvol* association, several action modes have been implemented, some located in the normative and legal field, some others in the public and civil field, and finally others in the education field. From the traditionalist position, led by the *San Jorge* association and the *filaes* (organizations which manage the festival), the codes and beliefs which define the Alcoyan festival are created and interpreted, thus providing themselves with very powerful tools within the Alcoyan society.

In the present master thesis, by using feminist ethnography as investigation methodology, different gender models have been analyzed for the Alcoian society, as well as their place within the prestige and power pyramid of the Alcoian festival. This analysis helped us to understand the reasons for the Alcoian social conflict and the strong opposition to change of most of the Alcoian population.

¹ *Festers* are ‘the people registered and belonging to a *Filà* to carry out their duties and obligations of a permanent character’ (Art. 52 *Asociación de San Jorge*’s statute).

Agradecimientos

El Máster GEMMA además de suponer una experiencia académica muy importante en vida, también ha supuesto una experiencia personal que me ha regalado momentos memorables. Estos momentos han sido tan especiales gracias a las personas que se han visto involucradas en ellos razón por la cual necesitaría otras 30.000 palabras para nombrarlas a todas. Desgraciadamente no dispongo de ese espacio, por lo que en estas líneas intentaré encontrar la manera de que las personas más importantes estén aquí.

En primer lugar me gustaría agradecer a todas las compañeras que han compartido conmigo la aventura GEMMA. Cada día junto a ellas me aportaba experiencias y vivencias inolvidables. Momentos especialmente intensos viví con Paqui y Ari en Granada y con Bea en Utrecht, la primera persona con la que compartí una canción y mucho más.

Me gustaría aprovechar este espacio, para agradecer a todas las profesoras que durante los dos años de máster me han enseñado a ver y sentir el género y su importancia en cualquier ámbito de la vida. Un especial reconocimiento merecen las Profas. Marga Sánchez mi tutora en el GEMMA, por su comprensión y apoyo en los momentos de dudas y Carmen Gregorio Gil, guía y directora en mi primera aventura investigadora, ella me alentó desde el principio a llevar a cabo esta investigación y gracias a ella este trabajo ha sido posible. Durante mi estancia en Utrecht recibí el apoyo de las Profas. Iris Van Der Tuin, Domitilia Olivieri y Gloria Wekker, las cuales mediante sus asesorías me aportaron valiosos consejos académicos y personales. En mi estancia mexicana tuve la suerte de cruzarme en el camino con las Profas. Olivia Tena, amiga y psicóloga particular, y Martha Patricia Castañeda, la cual me enseñó la luz del final del túnel.

Muchas son también las personas que han estado junto a mí fuera del máster. Olga me abrió las puertas de su casa en Granada e hizo que la sintiese mía. Mi familia mexicana, junto a ellos viví los momentos más increíbles al otro lado del charco. Por último pero no por ello menos importante, Gil-Manuel Hernández al cual encontré en la última parte del camino, pero sin su ayuda hubiese sido mucho más difícil llegar hasta el final.

A las mujeres de Fonèvol, protagonistas absolutas de esta investigación, y las cuales mediante su trabajo diario consiguen que el mundo en el que vivimos sea un poquito más justo.

Para finalizar, me gustaría dedicar las últimas líneas a mi familia y amigas, que fueron el soporte emocional sobre el que me sustenté. Pese a la distancia física que nos ha separado durante estos dos años, siempre les sentí cerca y eso me ayudó en cada momento, tanto en los más felices como en los de mayor soledad y tristeza. A Yves, compañero de vida, el cual ha estado junto a mí alentándome y apoyándome en todas y cada una de las decisiones que tomé a lo largo de estos dos años.

Como dije al principio de estas líneas, muchas son las personas que han hecho posible que haya conseguido llegar hasta aquí... a todas y cada una de ellas gracias!

A Claudia,
para que crezca en la igualdad.

“Ni Moras ni Cristianas²: Género y Poder en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi”

Introducción

Pág. 1

1. Acercamiento al problema de investigación desde mi cuerpo de mujer alcoyana.
2. Acercamiento al problema de investigación desde mi cuerpo de mujer feminista e investigadora.
3. Estado del Arte
 - 3.1. Relaciones de género en las Fiestas.
 - 3.2. Relaciones de género y los conflictos en las festividades.
 - 3.3. Relaciones de género en las Fiestas de Moros y Cristianos.
4. Contenido de la tesis de final de máster

I. Discusión teórica y metodológica

Pág. 15

1. Aportaciones teóricas desde la Antropología Feminista.
2. Metodología y métodos de investigación.

II. Las festividades de los Moros y Cristianos.

Pág. 25

1. Alcoi: territorio, historia y sociedad.
 - 1.1. Breve historia de la ciudad de Alcoi.
 - 1.2. Demografía y estructura económico-laboral.
 - 1.3. La evolución del contexto político.
2. La Fiesta de Moros y Cristianos: de lo global a lo local.
 - 2.1. Los Moros y Cristianos en el mundo: “La Danza de los Moros” en la República de México.
 - 2.2. Los Moros y Cristianos en el Estado Español y el País Valencià
 - 2.3. Estructura organizativa de la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi

III. Crónica del conflicto alcoyano

Pág. 41

1. Las mujeres que desafiaron la “tradición” alcoyana (1979-2003).
2. Fonèvol: una asociación nacida desde el inconformismo (2003).
 - 2.1. Estrategias y ámbitos de actuación
 - 2.2. Logros y avances de Fonèvol.
3. Instituciones festivas alcoyanas: les filaes y la Asociación de San Jorge
 - 3.1. La desigualdad legislada: La Ordenanza de la discordia.
4. La última injusticia: Negación de la escuadra a Nuria Martínez (2010)

² El título del trabajo ha sido extraído del blog confeccionado por cuatro estudiantes de periodismo de la Universidad de Valencia. <http://nimorasnicristianas.wordpress.com/>

IV. Argumentos esgrimidos durante el conflicto. Pág.59

1. La tradición y la historia.
2. La identidad alcoyana basada en la ortodoxia e idiosincrasia de las festividades.
3. La adecuación de los roles de género en el simbólico.

V. Análisis e identificación de los diferentes modelos de género en las estructuras de prestigio alcoyanos. Pág. 64

1. Modelos de género antes de la Ordenanza de la ASJ del 2004.
 - 1.1. *Festers*: la masculinidad en la cúspide del prestigio
 - 1.2. Las feminidades alcoyanas: mujer-madre y mujer-fetiché.
 - 1.3. Voyeurismo masculino
2. Modelos de género después de la Ordenanza de la ASJ del 2004.
 - 2.1. Las *acompañantes o colaboradoras*.
 - 2.2. *Fonèvol*: en las antípodas de la feminidad aceptada.

VI. Reflexiones finales. Pág. 75

Anexo

Glosario de términos de la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi
English Abstracts.

“Per senyera, senyors, quatre barres.
Per idioma, i senyores, català.
Per condició, senyors, sense terres.
Per idea, i senyores, esquerrà.
I torne a repetir: sóc alcoia.
Tinc senyera on blau no hi ha.
Dic ben alt que parle català.
i ho faig a la manera de València.”
Ovidi Montllor

Introducción

Soy Verònica Gisbert i Gracia, soy mujer y alcoyana, soy feminista e investigadora. He querido empezar este escrito definiendo la actual localización de mi cuerpo, porque éste ha sido utilizado a lo largo de la historia del feminismo “como la localización del terreno desde el cual hablar con autoridad, *como* mujeres.”[énfasis de la autora] (Adrienne Rich, 2001:207) y porque desde esta posición “he sido creada e intento crear” (Ibid: 207). Sin embargo, mi localización no ha sido siempre la misma. La posición de mi cuerpo ha ido cambiando, y continúa cambiando, en base a las experiencias vividas a lo largo de mis treinta y dos años de vida. Como dice Adrienne Rich “posicionarme en mi cuerpo significa algo más que comprender lo que ha significado para mí tener vulva y clítoris y pechos y útero [en la sociedad alcoyana]. Significa reconocer, los lugares a los que me ha llevado, los lugares a los que no me ha dejado ir” (2001:209).

1. Acercamiento al problema de la investigación desde mi cuerpo de mujer alcoyana.

Nací en Alcoi, una ciudad de 62.946 habitantes³, situada en las comarcas del sur del País Valenciano. La ciudadanía alcoyana crecemos entre dos parajes naturales el de La Font Roja y La Mariola. Sin embargo, esta fotografía de la ciudad entre montañas, no sería realista si no mencionase las huellas que la modernidad, y con ella la industrialización, dejó a partir del siglo XVIII. Esta es la razón por la cual las fábricas,

³ Según datos extraídos de la web del Ayuntamiento de Alcoi a fecha de 3 de mayo del 2010.

con sus enormes chimeneas, los barrios de clase obrera y los edificios modernistas, donde vivía la burguesía alcoyana, coexisten entre los valles, las montañas y los ríos.

Alcoi es internacionalmente conocida por su Fiesta de Moros y Cristianos, la cual fue declarada de Interés Turístico Internacional⁴ en 1980. Las festividades de Moros y Cristianos, tal y como las conocemos a día de hoy, se celebran en Alcoi desde hace aproximadamente 300 años. Esta fiesta “es la simbólica representación festiva anual de unos hechos acaecidos en el siglo XIII, con los que Alcoi conmemora en honor de su patrón San Jorge, la victoria alcanzada en 1276, por su intercesión, contra el caudillo Al-Azraq” (Art. 13 del Estatuto de la Asociación de San Jorge⁵, a partir de ahora ASJ). Las fiestas de Alcoi son su tarjeta de visita al exterior y su máxima seña de identidad hacía el interior, al igual que los Alardes para Irún y Hondarribia (Margaret Bullen; 2003:24). Sin embargo, las fiestas de la ciudadanía alcoyana son realmente las fiestas de los hombres alcoyanos, ya que las mujeres tenemos vetada la participación con plenos derechos.

A finales de los años 80 las inquietudes participativas de las mujeres en las festividades fueron desplazadas por los *festers* a los ballets. Mediante danzas las mujeres embellecían el desfile de las representaciones rituales de los ejércitos que se dirigían hacía la batalla. Mientras los hombres participan activamente en los *eventos festivos*⁶ durante todo el año, la intervención de las mujeres se encuentra limitada a los tres días oficiales de la festividad, o como se conoce en la jerga local durante la *Trilogía Festerá*, y apenas algunos actos festivos. Los papeles desempeñados por las mujeres alcoyanas son secundarios y dependientes a los hombres de su familia. Siendo privadas de contribuir en la organización y en la toma de decisiones con respecto al rito.

Yo crecí en un piso que apenas mide setenta metros cuadrados, localizado en un barrio de clase trabajadora. Mi padre nunca ha participado en las fiestas locales, sin embargo vive y siente cada acto intensamente como la mayoría de la población, un fuerte sentimiento que nos ha sido transmitido desde que tenemos uso de razón tanto a mis hermanas como a mí.

⁴ En este link se puede encontrar toda la información acerca del nombramiento mencionado anteriormente: http://www.ajualcoi.org/wayto/ciudad/BOE_800216_festes.pdf

⁵ Para facilitar la comprensión del trabajo, como anexo he confeccionado un Glosario con la definición y explicación de la terminología más importante de las festividades de Moros y Cristianos de Alcoi.

⁶ En su trabajo sobre las mujeres tepeyanquenses Martha Patricia Castañeda Salgado, concibe el *evento festivo* como “una práctica social que debe ser abordada íntegramente, desde su organización hasta su desenlace.” Ella no lo reducía solo “al momento climático del ritual o a la celebración de la fiesta en sentido estricto” (2007:76).

Para que los hombres alcoyanos puedan tomar parte en las festividades las familias alcoyanas deben hacer un fuerte desembolso económico, ya que la participación supone el pago de una cuota anual o *fulla* que no todas las personas pueden asumir. Nuestra familia esta compuesta por cinco miembros (mis progenitores, mis dos hermanas pequeñas y yo). Cuando nosotras éramos niñas, solo mi padre trabajaba en la esfera pública, de modo que en casa solo disponíamos de un salario para mantenernos, lo que imposibilitaba costear el gasto que las fiestas suponen. Sin embargo, mi tío Javier (el hermano de mi padre) sí participaba en las fiestas, por esta razón apenas contaba con diez meses de vida cuando yo participé por primera vez en las festividades alcoyanas vistiendo un minúsculo trajecito del bando moro, más concretamente de la *filà* Judios.

Antes del 2004⁷, las niñas y los niños alcoyanos participábamos en el rito en igualdad, pero cuando las chicas llegábamos a la adolescencia y nuestros cuerpos se transformaban, nuestros roles en las festividades también cambiaban. En ese momento las adolescentes alcoyanas debíamos elegir entre los dos roles que nos asignaban los *festers*. Nosotras podíamos quedarnos en las aceras aplaudiendo a nuestros novios, padres, hermanos, amigos, como espectadoras-animadoras o podíamos formar parte de los boatos que acompañaban a los *cargos*, como meros complementos ornamentales. Esta situación fue aceptada por toda la población, tanto masculina como femenina, ya que era “la tradición”.

En 1998 Nuria Martínez desafió esa tradición y entró a formar parte de las fiestas como *festera*. Mediante este acto, ella abrió la Caja de Pandora. Esta propuesta ha generado un grave conflicto dentro de la sociedad alcoyana: por un lado encontramos a los defensores de la tradición festera, entendida como inmanente e inmutable, y de otro, a los defensores del derecho de participación de toda la ciudadanía. Han pasado doce años desde que Nuria cuestionara las normas asumidas en la sociedad alcoyana y aunque durante este periodo de tiempo se han producido algunos cambios en la práctica simbólica, todavía no se ha conseguido el objetivo final, es decir, alcanzar una participación igualitaria y plena.

⁷ En este año entró en vigor la Reforma de la Ordenanza de la Fiesta de la ASJ, la cual permite la entrada de la mujer en las fiestas portando adaptaciones femeninas de los trajes masculinos, pero sin poder gozar de los mismos derechos que tienen los *festers* varones. En un capítulo posterior del trabajo explicaré el contenido de esta ordenanza y las consecuencias que de ella se derivan en cuanto la participación de las mujeres.

Al igual que la sociedad alcoyana ha experimentado transformaciones; la localización de mi cuerpo, con respecto al conflicto alcoyano, también ha sufrido cambios. Si yo hubiese investigado sobre este fenómeno social, cuando era adolescente, mi localización hubiese sido totalmente opuesta a la actual. Habría localizado mi cuerpo entre el grupo de personas que defienden la tradición, donde se sitúa la gran mayoría de la población. En esa época tenía tan interiorizado el rol que se me otorgaba como mujer en la secuencia ritual festiva, que en el año 2001 participé en la capitanía de la *filà* Judios; me enfundé un increíble traje con colores anaranjados y ocre, lleno de metales y bordados dorados, y experimenté en mi propio cuerpo esa sensación que año tras año pueden sentir los hombres alcoyanos. Pero como ya escribí anteriormente, debido a mis experiencias vitales mis *Políticas de Localización* (Adrienne Rich; 2001)⁸ se han visto modificadas en varias ocasiones.

En marzo del año 2003 la Asociación Fonèvol⁹ fue presentada oficialmente en los medios de comunicación locales. Desde entonces, esta asociación se dedica a luchar “por la participación de la ciudadanía en las fiestas de Moros y Cristianos de Alcoi en plenas condiciones de igualdad y conseguir la plena integración de las mujeres dentro de las estructuras festeras, sin ninguna discriminación directa o indirecta” (Fonèvol). En esa época yo militaba activamente en el colectivo feminista local. Esta militancia incorporó la identidad feminista a mi cuerpo, haciendo que viese las reivindicaciones de ese grupo de mujeres y hombres como legítimas. Yo sentía una gran admiración hacía la fuerza y el coraje que ese grupo de personas demostraban, pero no lo expresaba públicamente pues tenía miedo a las posibles represalias sociales. Al formar parte de la sociedad alcoyana, podía oír diariamente en los mercados, en las bibliotecas, entre mis amistades e incluso en mi núcleo familiar, la opinión que se tenía (y se tiene) de esas mujeres y de sus actos; podía vivir muy de cerca la presión social que se ejercía sobre ellas y su entorno. En ese momento no tuve su valor. Sin embargo, elegí empezar mi lucha particular contra la fiesta que me rechazaba, ausentándome de mi ciudad durante las festividades hasta que las alcoyanas pudiésemos participar en igualdad de

⁸ La autora en su texto original habla de “Politics of Location”, pero debido a que mi trabajo es en castellano decidí utilizar el texto traducido por María Soledad Sánchez Gómez. En su versión, la autora traduce “location” por “posición”. Creo que la palabra “localización” ilustra mejor mis evoluciones vitales, esa es la razón por la cual en mi texto utilizaré “localización” y no “posición”.

⁹ Todos los datos aportados en el presente trabajo con referencia a la Asociación Fonèvol, han sido extraídos de la documentación que dicha Asociación ha ido recopilando desde su creación en el año 2003 hasta el día de hoy. La mayoría de esta documentación puede ser consultada en la web de la asociación: www.fonevol.net

condiciones que nuestros conciudadanos masculinos. De hecho, las fiestas del 2010 han sido las primeras a las que he asistido después de seis años de ausencia, si bien el propósito de mi vuelta ha sido la realización de la observación participante para la presente investigación.

En enero de 2007 Herminia Blanquer, la tercera mujer que logró acceder a una *filà* con supuestos derechos, presentó su baja después de nueve años intentando participar con “normalidad” en las fiestas. La presión sobre ella y su familia fue tan fuerte que decidió dejar la lucha desde *la primera línea de fuego*, pero ahora continúa batallando contra las injusticias de la fiesta alcoyana activamente dentro de Fonèvol. Este suceso fue el que me hizo pensar por primera vez en la posibilidad de estudiar el problema social alcoyano. Por aquel entonces yo estaba finalizando mi licenciatura en Criminología y empezaba a descubrir el feminismo académico y sus teorías, gracias a algunos cursos en Ciencias Sociales desde una perspectiva de género en los que estaba matriculada. Sabía que mi próximo reto sería el Máster GEMMA y pensé que éste me daría el contexto y la oportunidad adecuada para investigar sobre el fenómeno de mi ciudad natal.

Con mi acceso al GEMMA, tuve que elegir un tema de estudio para la tesis del máster, aunque en mi cabeza no paraba de rondarme la idea de las festividades alcoyanas, si bien, cuando llegó el momento de la elección, opté por un cambio de tema. Elegí realizar un estudio sobre las actividades de mantenimiento¹⁰ de las mujeres africanas. La organización del máster me asignó como guía y tutora a Margarita Sánchez, arqueóloga y experta en actividades de mantenimiento en la Prehistoria, la cual fue una gran ayuda para mí durante esos meses, pues hablaba conmigo, me proporcionaba y sugería textos y autoras/es muy útiles para la investigación, pero lo más importante para mí, es que me escuchaba. Sin embargo yo no estaba tranquila, no era feliz con mi decisión, sentía una inquietud interior. Debido a este malestar, empecé a pensar sobre mis verdaderos sentimientos y deseos. Después de semanas analizándolos, decidí que realmente deseaba sumergirme en el conflicto alcoyano.

El **objetivo principal** de este trabajo ha sido observar cómo ha venido desarrollándose el conflicto social que emergió en la sociedad alcoyana ante la propuesta de un grupo de mujeres de participar en las festividades de Moros y

¹⁰ “[P]ráticas relacionadas con el cuidado y el sostenimiento de la vida de los grupos humanos; relativas a la alimentación, la gestación y la crianza de individuos infantiles, la higiene y la salud pública que se desarrollan en el marco de la vida cotidiana” (Margarita Sánchez & Gonzalo Aranda; 2005:74)

Cristianos en iguales condiciones que sus homólogos masculinos, y el papel que estas mujeres han jugado durante todo el proceso. Teniendo en cuenta que en las festividades alcoyanas se proyectan las identidades de género y las estructuras de prestigio aceptadas en el orden social. La **hipótesis** que sustentó a lo largo de todo mi trabajo es que los objetivos que se ha marcado la Asociación Fonèvol, es decir, la participación con igualdad de condiciones en las festividades alcoyanas para hombres y mujeres, amenaza el orden social y simbólico alcoyano, en base al cual se venía organizando el acceso a determinados privilegios sociales por parte de los hombres *festeros*. Por lo que la entrada de las mujeres en las festividades alcoyanas con iguales derechos que los hombres, supondría una ruptura de los modelos de género asignados y la necesidad de compartir las estructuras de poder y prestigio sociales. En conclusión, la feroz oposición desatada por la propuesta de Fonèvol nada tiene que ver con la alteración de la tradición o los cambios en las festividades, sino con los cambios en el sistema de género impuestos por los “actores *masculinos* socialmente dominantes” (Sherry b. Ortner y Harriet Whitehead; 1996:150), representados en el simbólico alcoyano por los *festers*.

Pese a haber tomado la decisión, mi conflicto interior no cesó. Durante un par de meses pensé en mi familia y en mi entorno alcoyano, ya que conocía todos los sentimientos que afloran al tratar esta temática y como reacciona la sociedad alcoyana ante el cuestionamiento de sus entrañas identitarias. Sinceramente digo, que no sabía si disponía del valor suficiente para afrontar las posibles represiones sociales. Sin embargo, lo que más me preocupaba era la reacción de mi familia ante mi decisión, ya que ésta les afectaría a ellos también y al vivir en Alcoi podrían convertirse en las *víctimas* de mi investigación. Así, que decidí hablar con mis padres, les expliqué mis planes y les pregunté su opinión con respecto a mi decisión. Aunque ellos no comparten mi posicionamiento en el conflicto, aceptaron desde el principio mi resolución, además de expresarme su total confianza en mí y mi futuro trabajo.

2. Acercamiento al problema de la investigación desde mi cuerpo de mujer feminista e investigadora.

Cuando disipé mis miedos personales, aparecieron los académicos. Para ser honesta yo pensaba la temática de mi investigación era demasiado local. Como alcoyana, estoy discriminada dentro de mi comunidad, y me parecía un tema interesante y necesario de estudio, pero pensaba que no tenía ninguna relevancia para el feminismo y la academia. Entonces fui a hablar con la Dra. Marga Sánchez y en nuestro encuentro

le expliqué mis miedos académicos y mi decisión de cambiar la temática de mi investigación. Ella entendió mis sentimientos y mi decisión, pues pensaba que tenía un interesante tema entre las manos. Debido al cambio de investigación tuvimos que modificar la dirección de la tesis, ambas estábamos de acuerdo en que la profesora más adecuada para la supervisión era Carmen Gregorio Gil, doctora en antropología social y experta en el campo de la antropología feminista. Durante los meses anteriores yo había hablado en diferentes ocasiones con la profesora Gregorio Gil sobre el conflicto que se había generado en Alcoi, y ella siempre me había alentado para la realización de la investigación, así que cuando me reuní con ella para anunciarle el cambio en mi tesis de final de máster, se alegró mucho ilusionándose ante el proyecto que le presentaba.

Mi segunda inquietud académica giraba entorno a la objetividad y los sentimientos en el campo de trabajo. Como alcoyana y mujer me siento excluida por una tradición, como resultado de esto: “[y]o estoy presente en este [trabajo] tal y como [mis informantes]. Yo no puedo esconderme detrás del rol de una invisible y omnisciente tercera persona narradora” como señaló la antropóloga Gloria Wekker citando a Donna Haraway (2006:3). Tenía un gran miedo a que mi trabajo no fuese valorado científicamente debido a mi fuerte implicación personal. Pero conforme avanzaba mi estancia en la Universidad de Utrecht esos miedos desaparecieron. Al posicionar mi trabajo en el campo de la Antropología Feminista, estando esta disciplina íntimamente ligada con la epistemología feminista, las cuestiones de la reflexividad y los sentimientos en el campo de trabajo quedaban disipadas, ya que desde hace varias décadas estos temas son defendidos por autoras como Henrietta Moore; 1991, Helen Callaway; 1992, Carmen Gregorio Gil; 2002, Wanda Pillow & Cris Mayo; 2007. Por lo que respecta a la objetividad científica, el feminismo académico ha cuestionado desde el principio tal objetividad entendida como aséptica y neutral; así encontramos autoras que han trabajado este tema y han logrado (mediante sólidos argumentos) demostrar la falacia de la objetividad androcéntrica (Donna Haraway; 1988, Sandra Harding; 1993, Norma Blazquez; 2008; 2010). A partir de este momento ya estaba preparada para afrontar el desafío.

Actualmente me siento con fuerzas para afrontar todas las críticas y elogios que pueda recibir por mi trabajo, tanto desde mi comunidad como desde la academia. Me siento preparada a nivel académico ya que dispongo de fuertes herramientas teóricas, epistemológicas y metodológicas, para realizar un profundo análisis de este fenómeno

social. Pero sobre todo, ahora, conozco mi localización y desde ella lo observaré y conoceré. Soy mujer y alcoyana, soy feminista e investigadora.

3. Estado del Arte

El estudio de los rituales y festividades ha supuesto dentro de la antropología feminista un campo de gran interés y producción científica, ya que al formar parte del orden simbólico, estos “expresan las divisiones y jerarquías que utilizan los sistemas de dominación” (Carmen Gregorio Gil; 2002:113), pues tales rituales “son producciones sociales dirigidas a marcar las diferencias sexuales y genéricas” (Ibid.: 114). Por ello el estudio de éstos es imprescindible para descifrar los entresijos de una cultura o sociedad. En la literatura antropológica feminista española encontramos diferentes estudios que nos pueden ayudar a entender las afirmaciones de Gregorio Gil. En su conjunto las obras consultadas muestran como la representación del poder en las festividades viene ejercida por los hombres. Las mujeres pese a ostentar en algunos de estos ritos el protagonismo absoluto, éste no representa lo mismo que cuando el protagonismo es ejercido por un hombre. También vemos como el intento de algunas mujeres de conseguir parcelas de poder dentro de los ritos, origina feroces reacciones de oposición, generando así conflictos sociales.

3.1. Relaciones de género en las fiestas.

Un estudio de la Diputación Foral de Gipuzkoa, titulado “Análisis de las fiestas del territorio histórico de Gipuzkoa desde una perspectiva de género” (2009) analiza “las condiciones de igualdad en las que participan mujeres y hombres en los múltiples actos festivos” de la provincia de Gipuzkoa. En dicho estudio las autoras investigan, con perspectiva de género, un amplio abanico de festividades populares como las danzas, las tamboradas, los Caldereros, los Alardes. Después de un riguroso análisis se llegó a la conclusión que las mujeres participaban en cantidades menores que los hombres en las festividades. Esta diferencia de participación no se daba solo en los actos festivos sino también en las estructuras organizativas, “a las cuales las mujeres no tienen el mismo acceso que los hombres” (Ibid: 107) esto hacía que las mujeres no tuvieran ningún poder para transformar las condiciones de participación. Las autoras señalaban que en “algunos contextos aparecen ciertos factores que favorecen la integración” (Ibid: 107), por lo cual, ellas abogaban por fomentarlos.

Dos trabajos tienen especial relevancia, a mi parecer, sobre todo por lo engañosa que puede ser la distribución del prestigio entre los géneros a primera vista. Ambos se

refieren al papel de la mujer en las Fallas de Valencia. En estas festividades las mujeres son las que más se ven en el espacio público, de hecho son las protagonistas absolutas de las festividades. Los cargos más importante de estas fiestas son las Falleras mayores de las comisiones y la Fallera Major de Valencia, representada por una mujer, generalmente joven, guapa y perteneciente a una familia acomodada y con influencias dentro de la sociedad valenciana, que durante su año de mandato se convierte en la figura más representativa de Valencia. Entre la ciudadanía alcoyana reacia al cambio de las estructuras de prestigio de los géneros, una de las frases más recurrentes es “... desde mi punto de vista no me gusta una mujer ahí [refiriéndose a las mujeres con el traje oficial masculino de la *filà*] igual que no me gustaría ver a un hombre de Fallera Mayor, con la misma comparación no es machismo ni feminismo”¹¹

El primer artículo fue elaborado por Gil-Manuel Hernández y lleva por título “La reina fantasma”, y en él el autor analiza la situación de las mujeres en las Fallas, que define como *la paradoja simbólica del poder festivo masculino* (2006:28). Esta consiste en que

“desde la óptica de la dominación masculina, se produce un discurso y se aplica una praxis sobre las mujeres capaz de elevarlas a la categoría de reinas simbólicas de la fiesta, a cambio de apartarlas del control efectivo de ésta.” (Ibid: 28).

Cuando se asiste a las Fallas de Valencia parece que las mujeres ostentan el poder en el orden simbólico, ya que ellas son las que más visibilidad pública tienen, pero si se indaga con mayor profundidad se advierte que en las estructuras organizativas de las fiestas ellas no juegan ningún papel pues, “reinan pero no gobiernan” (Ibid:28). En su artículo, Hernández analiza las distintas representaciones de las masculinidades y las feminidades que existen en las Fallas. Estas van desde la *Fallera venerada*, la cual simboliza todos los atributos tradicionalmente asignados por los hombres a las “buenas” mujeres como “bondadosa y sumisa al hombre, madre de sus hijos, mujer trabajadora de su casa, honesta, religiosa, sencilla, orgullosa de ‘estar en su sitio’” (Ibid: 29), caracterizada principalmente en la figura de la *Fallera Major*, hasta la *mujer rechazada*, que representaría la antítesis del modelo hegemónico de feminidad valenciana. Entre las mujeres rechazadas el autor distinguiría dos tipos las *mujeres censuradas* y las

¹¹ Esta fue la respuesta de una de mis informantes, cuando le pregunté por las reivindicaciones de las mujeres de Fonèvol.

discriminadas. Las primeras son aquellas que no son falleras y que defienden la igualdad de las mujeres en la sociedad, aquellas que cuestionan los modelos de género sociales, y en consecuencia los existentes en las festividades de las fallas. Estas mujeres son, según los falleros “contrarias a la tradición y al sentido común, razón por la cual se recurre al argumento de la mujer como enemiga potencial del hombre” (Ibid: 31). En segundo lugar el autor habla de las *mujeres discriminadas*, que son aquellas falleras que cuestionan los papeles subsidiarios de las mujeres en las estructuras de organización internas de la Falla como asociación.

La situación organizativa y ejecutiva de las fallas como organización festiva fue estudiada por Pauline Sterckx (2010). La autora, mediante la observación participante en una falla, visibiliza el papel real de las mujeres en las estructuras ejecutivas y organizativas de las asociaciones. Aunque la gran mayoría de las entrevistadas afirman “que los papeles de hombres y mujeres están bien repartidos [ya que] cada persona participa según sus propias capacidades” (Ibid: 73), la autora demuestra que la repartición de las tareas y funciones en el interior del Casal fallero (lugar físico de una falla) son desiguales y se corresponden a la división sexual del trabajo asignado tradicionalmente a hombres y mujeres. Las mujeres son las encargadas de “las comisiones infantiles, los *playsbacks*, los festejos, las relaciones públicas.” (Ibid: 74) y los hombres ocupan los puestos directivos y de organización.

Para llevar a cabo las funciones ejecutivas en una asociación se necesita mucho tiempo, el cual las mujeres no disponen debido a sus “obligaciones” en el espacio doméstico. Esta es la razón principal por la cual ellas mismas no quieren asumir este tipo de cargos, argumentando que es cosa de los hombres. Las mujeres falleras no son conscientes del machismo que existe en el mundo fallero, hasta que algunas lo hacen al ostentar el cargo de *Fallera Major* en su organización, durante su mandato estas mujeres deben asistir a las comisiones y reuniones de las juntas directivas de sus organizaciones. Durante estas reuniones los hombres toman todas las decisiones, incluso las que les afectan a ellas. Las falleras no pueden expresar su parecer sobre los temas tratados, deben comunicárselo al presidente de su falla, y éste lo expone delante del resto de personas (hombres en su gran mayoría) que asisten a la reunión. Después de analizar concienzudamente todo este panorama, la autora llega a la conclusión de que “aunque [la mujer] sea la protagonista de la fiesta, ocupa claramente una posición secundaria en términos de posesión de poder y de participación activa” (Ibid: 80).

3.2. Las Relaciones de géneros y los conflictos en los rituales.

Margaret Bullen, en su estudio sobre el caso de los Alardes de Irún y Hondarribia (2000, 2003, 2006), nos muestra el conflicto social que se generó en estas poblaciones ante la propuesta de un grupo de mujeres de acceder a las festividades locales en las mismas condiciones que sus homólogos masculinos. Este conflicto fue definido por Carmen Díez como una *emergencia antropológica*, entendiendo ésta como “una situación en la que un aspecto de la realidad social emerge con nuevas características, posibilitando el análisis social desde nuevas y múltiples perspectivas” (Carmen Díez, 2003). A partir del estudio del conflicto de los Alardes, Margaret Bullen pudo analizar diferentes temas que lo envolvían, como la identidad cultural, la construcción de la masculinidad, los sistemas de poder y prestigio locales, el papel del ritual como cohesionador social, las resistencias al cambio, la violencia social e “institucional” y, por supuesto, los sistemas y las relaciones de género (Margaret Bullen; 2003) dentro de las poblaciones en las que discurrían los rituales. A través de su profundo análisis de la situación Margaret Bullen capta que las causas reales que subyacen al conflicto nada tienen que ver con la tradición, ni con los sentimientos, ni con la identidad comunitaria, como se alegaba por los opositores a la entrada de la mujer en la festividad. La verdadera razón eran “las personas que propugnaban el cambio” (Ibid: 254), ya que éstas, mediante su gesto, intentaban cambiar el orden de género establecido. Cada individuo de la comunidad había asumido y aprendido desde su socialización primaria cuales eran los roles que les tocaba desempeñar en la sociedad y en consecuencia en las festividades, por lo que esta propuesta iba a modificar los modelos de género hegemónicos motivando un fuerte rechazo por parte de la comunidad.

Otro de los análisis que tiene gran relevancia, en el tema que nos ocupa, es el artículo realizado por Carmen Díez sobre la legitimación del poder masculino a través de las tradiciones culturales. En él la autora realiza un análisis de las luchas de tres grupos de mujeres por la reivindicación de sus derechos dentro de unas tradiciones excluyentes. Los casos analizados eran, “el derecho a la herencia de títulos nobiliarios en igualdad a los varones, el derecho a la pesca por las mujeres de la Albufera de Valencia y el derecho a desfilar como soldados en lo Alardes” (Carmen Díez; 2003). En este artículo la autora hace un análisis de la situación de exclusión que en un principio pueden parecer muy alejadas entre sí, pero que demuestra que tienen muchos puntos en común, sobre todo en las estrategias masculinas para no perder sus parcelas de poder. La autora se percató de que la privatización de las festividades “ha funcionado como

elemento excluyente de lo que se considera los ‘otros’ diferentes” (Ibid; 2003). Otra de las similitudes es la exclusión social a la que son sometidas las personas, en este caso las mujeres, que desafían el orden impuesto, pues en los tres casos es una minoría la que se enfrenta a una mayoría de la población que aboga por el mantenimiento de las estructuras sociales aceptadas, aunque la autora reconoce que estas luchas de minorías están poco a poco produciendo “un cambio en las relaciones de género de esos espacios en los que se han planteado las reivindicaciones” (Ibid; 2003). Los modelos de género establecidos hacen que una gran mayoría de las mujeres se opongan a los cambios propuestos por estas minorías, alegando en muchas ocasiones que las “cuestiones planteadas no son importantes y las mujeres no sienten ningún tipo de discriminación” (Ibid; 2003). Como veremos más adelante todos estos puntos también se reproducen en el conflicto alcoyano.

3.3. Las relaciones de género en las festividades de Moros y Cristianos.

Por lo que respecta a las festividades de Moros y Cristianos, los trabajos generados son abundantes; así encontramos estudios de los Moros y Cristianos en Perú (Milena Cáceres Valderrama; 2005), en México (Arturo Warman; 1972), el Estado Español (Albert-Llorca, Marlène y González Alcantud, José Antonio; 2003) y por supuesto en el País Valencià (Ariño, Antonio; 1988, Borrego i Pitarch, Vicent, Hernández i Martí, Gil-Manuel; 1999, Albert Alcaraz i Santonja; 2006, Requena i Albert, Vicent Lluís y Requena i Mora, Marina; 2010), pero ninguno de estos estudios se realizó desde una perspectiva de género, intentando visibilizar las relaciones de poder que existen en este tipo de festividades. Lo que sí encontramos, son algunos acercamientos al tema, en diferentes artículos, en los que se detalla como las mujeres se han ido incorporando a las festividades de los Moros y Cristianos en diferentes poblaciones. Joan Josep Pascual i Gisbert (2005) muestra en su artículo “La dona en les Festes de Moros i Cristians de Muro” como las mujeres de Muro d’Alcoi (una población muy cercana a Alcoi) lograron la integración en las festividades. Pero lo que también nos muestra el autor es que aunque la participación en los actos de las festividades de las mujeres puede considerarse igualitaria a la de los hombres, la situación real es que las mujeres, en la mayoría de les *filaes*, todavía no son consideradas miembros con plenos derechos, negándoles así el derecho al voto en la toma de decisiones de la asociación festera y el derecho a ocupar cargos directivos dentro de las estructuras ejecutivas.

Otro acercamiento al tema de las mujeres en las festividades de Moros y Cristianos, lo encontramos en el capítulo que Laure Heuzé escribe en el libro *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las Fiestas del Mediterráneo Occidental*. En este capítulo la autora analiza como fue la incorporación de las mujeres en las fiestas de Las Negras de Petrer (Alicante). Después de que las mujeres permaneciesen durante muchos años en un papel secundario en las festividades locales, en 1962 “un grupo de mujeres decidieron vestirse de Negros” (2003:103), este acto abrió así un largo y arduo camino de luchas a favor de la igualdad de géneros. A día de hoy las mujeres de esta localidad participan junto a sus compañeros masculinos en las festividades locales.

Por lo que respecta a Alcoi, encontramos bibliografía sobre la historia de las festividades de Moros y Cristianos, pero casi siempre producida desde el interior del entramado festero. Por lo tanto estos estudios reproducen y perpetúan las creencias y pensamientos que a día de hoy son los que sustentan las relaciones desiguales de poder dentro de las festividades locales.

En consecuencia, el trabajo que estoy desarrollando será el primero en analizar las festividades de Moros y Cristianos desde una perspectiva de género, en el cual visibilizaré las relaciones de poder genéricas que existen en las festividades, a través del conflicto generado en la ciudad de Alcoi. Podríamos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que por lo que respecta a la temática de la mujer en las fiestas de Moros y Cristianos, está todo por hacer.

4. Contenido de la tesis de máster

El presente trabajo se divide en dos partes bien diferenciadas: una primera parte descriptiva, compuesta por los dos primeros capítulos, donde se describe el entorno en el que se ha gestado el fenómeno social alcoyano y una segunda parte de análisis e interpretación del problema de investigación.

En el primer capítulo abordo la discusión teórica en torno a la delimitación del campo de estudio y los conceptos centrales del problema de investigación, articulados siempre por los requerimientos explicativos que se derivan del conflicto generado en torno a las festividades alcoyanas, por lo que adquieren particular relevancia los conceptos de género, relaciones de género y estructuras de prestigio. En este primer capítulo defino también la metodología que me ayudó al conocimiento del problema de estudio, así como los métodos de investigación que utilicé en la presente investigación.

En el segundo capítulo, enmarco el conflicto alcoyano dentro de su contexto local, económico y político, para así entender mejor su origen y desarrollo. En un segundo apartado, hago un recorrido por diferentes territorios del globo donde los enfrentamientos simbólicos entre moros y cristianos son la columna vertebral de las fiestas locales, aterrizando finalmente en Alcoi.

La parte analítica e interpretativa del conflicto alcoyano da comienzo en el tercer capítulo, en él confecciono la crónica del conflicto alcoyano. Mediante el análisis de las personas protagonistas, las diferentes estrategias que se han llevado a cabo por cada parte involucrada en el conflicto y los argumentos esgrimidos a lo largo de los doce años de conflicto para impedir la participación con derechos de las mujeres, profundizo en el problema de la investigación.

En el capítulo cuarto, analizo los diferentes modelos de género existentes actualmente en el orden social alcoyano y su interacción con el orden simbólico. La elaboración conceptual de los sistemas de prestigio orientados por el género ofrecida por Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (1996) me ha permitido ubicar las diferentes masculinidades y feminidades alcoyanas dentro de las estructuras de poder y prestigio de la sociedad alcoyana, donde se producen las complejas relaciones de poder intergenéricas e intragenéricas.

En las reflexiones finales retomo los aspectos centrales de este trabajo, enfatizando las conclusiones más importantes a las que he llegado después del análisis e interpretación de los datos de estudio recogidos durante el trabajo de campo.

Al final del texto he incluido un anexo con terminología específica de la fiesta alcoyana para así facilitar la lectura y comprensión de la presente investigación.

“A tu t'han dit preciós, a mi m'han dit: Tu calla.
Va com va.
I jo no vull callar mentre tu tens la tralla.
Va com va.
Si jo ja m'he cansat d'anar vivint dient
el va com va,
pensa que sols diré fins que més no podré:
Va com vull. Com volem.”
Ovidi Montllor

I. Discusión teórica y metodológica

A lo largo de la introducción explicité todos los miedos y dudas que sentí durante el proceso de acercamiento al tema de la tesis de máster. Cómo bien expliqué, después de deshacerme de mis miedos personales surgieron las dudas académicas que, conforme fui tomando mis cursos, se fueron desvaneciendo.

A medida que me introducía en el feminismo académico, me di cuenta que para realizar un profundo análisis del fenómeno social alcoyano tenía que abordarlo desde las teorías y epistemologías feministas, más concretamente desde el campo antropología feminista, ya que como señala la Martha Patricia Castañeda “[l]a antropología feminista se ha especializado en el estudio profundo, crítico y propositivo de una forma particular de la experiencia humana, el de ser mujer, analizándola desde la perspectiva de género” (2007:2). Pero, de qué hablamos cuando utilizamos el concepto *género*, cómo influyó éste en la antropología feminista, en qué consisten las relaciones de poder y cómo el prestigio social o las estructuras de prestigio legitiman las relaciones desiguales de género. Estas son algunas de las cuestiones que trataré en este capítulo.

En la primera parte, repasando diversas contribuciones teóricas que desde la antropología feminista se han llevado a cabo en el último medio siglo, seleccionaré las categorías analíticas más adecuadas para el posterior análisis de los datos recogidos durante el trabajo de campo. En una segunda parte, describiré cual ha sido la metodología utilizada en este estudio y las técnicas de recogida de datos que he llevado a cabo durante el trabajo de campo.

1. Aportaciones teóricas desde la Antropología Feminista para el análisis de las relaciones desiguales entre los géneros.

Ya Simone de Beauvoir, a través de su famosa frase “una no nace mujer, sino que se hace”, señaló que el hecho de ser mujer u hombre no se debía a una cuestión biológica sino de socialización. Según Marta Lamas “[s]u reflexión abrió un campo

nuevo para la interpretación del problema de la igualdad entre los sexos y enmarcó el campo de la investigación académica feminista posterior” (1996:9). A partir de esta base, en el espacio académico feminista se empieza a investigar sobre las relaciones de los sexos en base a esta nueva concepción de género, es decir, como “una construcción simbólica establecida sobre los datos biológicos de la diferencia sexual” (Ibid: 12)

Muchas son las aportaciones que en las últimas décadas ha hecho el feminismo a la ciencia antropológica, tanto a nivel teórico como epistemológico, sin bien “su contribución en el desarrollo de la antropología social no ha sido lo suficientemente reconocida” (Carmen Gregorio Gil; 2006:22). El concepto de *género* fue imprescindible para abrir nuevos caminos de investigación dentro de la antropología cultural y social. Aunque la antropología clásica siempre se había interesado en las diferencias entre los hombres y las mujeres, las relaciones de éstos con su entorno y, por supuesto, las relaciones intergenéricas, estas cuestiones se enfocaban desde una perspectiva esencialista y naturalista, es decir, basándolas en cuestiones biológicas de los sexos (Marta Lamas; 1996:98).

Desde la antropología feminista, a partir de los años setenta se empiezan a cuestionar los prejuicios biologicistas clásicos en los que se asociaba a las mujeres con la naturaleza debido a su capacidad de procreación, representándolas como “lo otro” en los trabajos etnográficos, mientras que a los hombres se les vinculaba con la cultura siendo los sujetos de estudio. En palabras de Carmen Gregorio Gil,

“[L]a antropología feminista que en sus primeros cuestionamientos incidió en problematizar sobre cómo desde el conocimiento antropológico se representaba a las mujeres-a ese ‘otro’- a partir del trabajo etnográfico, (...) puso de manifiesto el androcentrismo o viricentrismo como una forma más de conocimiento desde una mirada particular que contribuía a reproducir desigualdades de género” (2006:24).

Para combatir el androcentrismo por el que se había caracterizado la antropología, las feministas empiezan a revisar las etnografías producidas hasta el momento con una visión menos androcéntrica, pero también menos colonialista y eurocentrista (Martha Patricia Castañeda; 2007:38). Durante este proceso de revisión, y por supuesto también con la producción de nuevas etnografías y teorías con perspectiva de género, se descubrió que aunque el estatus femenino variaba de una cultura a otra, en todas había una coincidencia; “la subordinación política de las mujeres como grupo a los hombres.” (Marta Lamas; 1996:105). Ante tal evidencia, desde la antropología

feminista se preguntaron qué es lo que hacía que en todas las sociedades se produjese esta desigualdad en la organización social, y la respuesta fue el género.

El *género*, entendido como una construcción sociocultural, es aquello que en una sociedad concreta se considera que es el comportamiento adecuado para las mujeres y los hombres. Este comportamiento se engloba dentro de todos los ámbitos sociales, es decir, en las funciones, en los rasgos de comportamiento, en los movimientos del cuerpo, en la utilización del espacio y del tiempo, y por supuesto también, en la participación de los rituales y las festividades, que es el tema que nos ocupa.

El género sitúa a hombres y mujeres en una jerarquía estructural. Podemos decir que el género estructura asimétricamente los recursos y oportunidades que tiene cada ser humano en la organización social. Esta estructura asimétrica divide entre hombres y mujeres el ejercicio de los derechos, el trabajo, los sentimientos, el poder, el prestigio, otorgando más oportunidades de acceso a los recursos sociales a los hombres que a las mujeres. Dentro de estas estructuras sociales las mujeres, como ya hemos visto, siempre tienen un posicionamiento inferior al hombre. Independientemente de la sociedad en la que vivan esta desigualdad desemboca en la opresión de éstas por parte de sus homólogos masculinos. Esta estructura es regular, permanente y define las realidades sociales. Las relaciones que se dan dentro de esta estructura desigual o sistema de géneros es lo que se conoce como las *relaciones de género*, que son transversales, es decir, afectan a todos los ámbitos de la vida cotidiana y social de las personas.

Estas relaciones caracterizadas por la opresión del género femenino son construidas, según la antropóloga Gayle Rubin, a través “de un conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (1986:95). A este conjunto de disposiciones Rubin les llamó *sistema de sexo/género*. Según la autora, la opresión de las mujeres se construye en base a las diferencias de los cuerpos, es decir, la sexualidad biológica. Esto es muy patente en el caso festivo alcoyano. Como comenté en la introducción los niños y las niñas alcoyanas somos iguales en las festividades mientras nuestros cuerpos no se han desarrollado. Las diferencias existentes entre los cuerpos cuando somos infantes son inexistentes, de hecho podríamos afirmar que somos cuerpos asexuados. Pero al llegar la adolescencia nuestros cuerpos femeninos se transforman y en ese momento es cuando a las mujeres alcoyanas se nos aparta de la participación igualitaria y se nos deriva a roles en los cuales nuestros cuerpos son objetualizados y erotizados, es decir, nuestra participación es puramente ornamental. Sin lugar a dudas, podemos afirmar que la

opresión y la exclusión de las mujeres en las festividades alcoyanas parten de la diferencia entre los cuerpos de los hombres y las mujeres. El sistema de sexo/género “esta mediado por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas.” (Marta Lamas; 1996:12). En base a todo lo expuesto anteriormente podemos afirmar que el género es “un producto de procesos sociales y culturales” (Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead; 1996:128) y no una elaboración basada en datos biológicos como se había afirmado desde las investigaciones científicas.

Alrededor de las instituciones, anteriormente mencionadas, las cuales producen y perpetúan las relaciones desiguales de los géneros, existe un universo simbólico que las alimenta. Las personas son clasificadas dentro de éste mediante unas representaciones dicotómicas opuestas, que se ocupan de diferenciar entre hombres y mujeres. Estas dicotomías asocian a las mujeres con las emociones, el espacio privado, la naturaleza, mientras que a los hombres se les adjudica la razón, el espacio público, la cultura, aunque como dicen Ortner y Whitehead “no todas las culturas han elaborado las ideas de masculinidad y feminidad en términos de dualismo simétrico. [En las que lo han hecho] existen algunas oposiciones hasta cierto punto recurrentes y muy difundidas entre diversas culturas.” (1996:138-9). Entre estas oposiciones dicotómicas recurrentes están las de naturaleza/cultura y público/privado.

Durante el pacto social, los hombres se adjudicaron el espacio público, en el cual se desarrollaban las actividades que tenían mayor estatus, ya que al estar expuestas a la mirada pública podían ser reconocidas y valoradas, estos espacios se convirtieron en ámbitos de poder. Por el contrario las mujeres, mediante este pacto social, fuimos recluidas en el espacio privado, en razón a nuestra “naturaleza” definida por la procreación. A este espacio, y en consecuencia, a las actividades que se desarrollaban dentro de él, no se le atribuía ningún valor social, ya que al estar apartado de la vida pública no era reconocido. La consecuencia de esta confinación fue la privación de las mujeres de los espacios de poder. (Celia Amorós; 1987).

Esta separación de espacios tiene muchas repercusiones en las vidas de las personas, puesto que;

“la interrelación entre las esferas de acción de los hombres y de las mujeres en la tendencia cultural generalizada [hace que se defina] a los hombres de acuerdo con categorías de estatus y función social [mientras que a las mujeres se las define] por las relaciones que

típicamente corresponden a sus funciones de parentesco [especialmente] las relaciones que guardan con los hombres.” (Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead; 1996:141)

Esta definición de las mujeres en base a sus relaciones de parentesco viene dada por la exclusión de éstas de las estructuras de prestigio sociales. Pero ¿qué son las estructuras de prestigio? En el espacio público, ostentado por los “actores *masculinos* socialmente dominantes” (Ibid: 150), es donde se producen las *estructuras de prestigio*, que son:

“los conjuntos de posiciones o niveles de prestigio que resultan de la aplicación de una línea particular de valoración social, de los mecanismos por medio de los cuales los individuos y grupos alcanzan determinados niveles o posiciones, y de las condiciones generales de reproducción del sistema estatus” (Ibid: 152).

Según las antropólogas Ortner y Whitehead, desde estas estructuras de prestigio se desarrollan las ideas en torno al género, es decir, son “las que afectan más directamente las ideas culturales acerca del género y la sexualidad” (1996:157). En otras palabras, las *estructuras de prestigio* funcionan como una pirámide de valoración social, pues cada persona o grupo será clasificado en un nivel diferente de prestigio o estatus de acuerdo a los baremos de valoración social que rija en esa cultura o sociedad. Después de definir que es una estructura de prestigio podemos afirmar que el sistema de género/sexo es una estructura de prestigio en sí mismo, ya que en él lo masculino es mejor valorado socialmente que lo femenino, de modo que, si seguimos con el símil de la pirámide, lo masculino se ubicaría en la cúspide y lo femenino en la base de ésta. Así, los hombres que se sitúan en el nivel más alto de prestigio son los que definirán qué significa ser masculino y femenino conforme a sus intereses de género, por lo que todo lo que tenga que ver con ellos adquirirá los niveles más altos de reputación en dichas estructuras. No podemos olvidar que el baremo del prestigio también se usa intragénero, es decir, el género es una categoría multidimensional, por lo que nunca la podemos utilizar al margen de otras categorías analíticas como la clase, la raza, la edad, la identidad sexual. Así, la interseccionalidad (Gloria Wekker; 2009) de varias de estas categorías hará que un individuo o grupo suba o baje de niveles dentro de las estructuras de prestigio.

Pero ¿cómo se asignan los diferentes niveles de prestigio en una sociedad? Las personas o grupos pueden adquirir diferentes niveles de prestigio de dos maneras: la primera es mediante *canales de adscripción*, es decir, a partir de sus relaciones de

parentesco, y la segunda es mediante *los logros* sociales que cada persona o grupo consigue con el desempeño de sus tareas en la sociedad. Las estructuras de prestigio son legitimadas por unas normativas explícitas o implícitas, que “confieren sentido y obligatoriedad al ordenamiento de las relaciones humanas en patrones regulares de diferencia y condescendencia, respeto e indiferencia, y, en muchos casos, autoridad y obediencia” (Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead; 1996:154.).

En una misma sociedad pueden existir diferentes tipos de estructuras de prestigio, las cuales, como ya hemos visto, definen las relaciones entre los diferentes individuos o grupos que habitan en ella. Estas relaciones sociales tienen lugar en el orden social, el cual es definido por Margaret Bullen como “realidad cotidiana” y son proyectadas en el orden simbólico, que la autora definiría como “[aquel] que reúne los mitos, creencias, símbolos y valores de la sociedad” (2003:26). Por esta razón la antropología feminista ha desarrollado numerosos trabajos sobre los ritos y las festividades, ya que desde el estudio de estos podemos conseguir una fotografía de las relaciones de género que se dan en la sociedad en cuestión.

2. Metodología y métodos de trabajo

Al igual que sucede en la mayoría de las investigaciones, el propio proceso me fue marcando el camino a seguir. Esta es la razón principal por la que en el trabajo final introdujese cambios con respecto al proyecto de investigación que presenté a la organización del GEMMA. Los cambios más significativos se refieren a la metodología y al título del trabajo final. En el proyecto, aprovechando mi localización dentro de la comunidad estudiada y lo que en ella viví, proponía la autoetnografía feminista (Teresa Del Valle; 1995) como metodología de trabajo. Para ello necesitaba una profunda reflexión personal, ya que es necesario indagar en los recuerdos y sacarlos a la luz para convertirlos en el punto de partida de la investigación. Aunque sí he utilizado mi memoria y he reflexionado sobre mi vida en Alcoi, mis sentimientos al acercarme de nuevo a mi ciudad, a mis fiestas, a mi gente, desgraciadamente, no he dispuesto del tiempo necesario para hacerlo con la profundidad que requiere esta metodología. Este cambio de metodología, hizo que también cambiase el título del trabajo, el cual en un principio era “Transfiriendo la objetividad al yo: una Auto-Etnografía del caso de las festividades alcoyanas”, ya que éste estaba muy vinculado a la metodología que elegí en el primer momento.

Después de valorar varias de las perspectivas metodológicas que se han producido en el ámbito académico feminista, como ahora la perspectiva del punto de vista o del *Stand Point* formulada por Sandra Harding o la perspectiva metodológica desde un posicionamiento situado descrita por Donna Haraway. Decidí que el conocimiento *implicado* (Norma Blazquez 2008,2010), era la perspectiva metodológica que mejor se adaptaba a mi realidad para el buen conocimiento del problema de investigación, ya que debido a mi localización dentro de la comunidad estudiada, y más concretamente, al género excluido, formo parte de lo investigado. Esta implicación, queda explícita desde la primera línea de mi trabajo y a lo largo del mismo mediante la utilización de la primera persona en la redacción del mismo.

En el mismo artículo en que Sandra Harding se preguntaba si existía el método feminista allá por la década de los 80, la autora advertía de la habitual confusión entre la metodología y los métodos en las investigaciones, ya que muchos autores y autoras usaban indistintamente ambos conceptos. La diferencia entre ambos, según Gabriela Delgado Ballesteros, radica en que,

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

Siguiendo el hilo de esta distinción, elegí la etnografía feminista como metodología para mi trabajo por que,

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

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

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

La metodología feminista y más concretamente la etnografía feminista, también me daba la oportunidad de tener una relación no jerárquica entre mis sujetas de estudio y yo, en mi rol de investigadora. Pillow y Mayo lo expresan así,

“no hay una respuesta a lo que una relación feminista con los sujetos de investigación debe ser, porque en la etnografía feminista esta relación puede oscilar en un rango desde la investigadora como observadora, la investigadora como observadora participante y la investigadora como una colaboradora plena. Encontrar un equilibrio entre la calidad de observadora y la calidad de participante (...) es difícil y específico para cada contexto investigado” (2007:163),

En base a la anterior cita cabe decir que yo nunca he contemplado a las protagonistas de mi investigación como sujetas de estudio, sino como compañeras en esta investigación y de lucha.

Mi condición como miembro de la comunidad, me facilitó mucho las cosas a la hora de recabar los datos para la investigación. Además de que conocía perfectamente el ámbito en el que me movía, dispuse de contactos que me facilitaron enormemente la tarea. En todos los lugares a los que fui a recopilar datos obtuve una respuesta afirmativa, especialmente dada la dificultad de las fechas en que realicé mi trabajo de campo, ya que éstas estaban muy próximas a la celebración de las festividades, y algunos de los organismos a los que acudí estaban saturados de trabajo debido a la organización del ritual. Sinceramente constato que estas reacciones me sorprendieron gratamente, ya que debido a la conflictividad del tema tratado, pensé que iba a tener más dificultades para conseguir los datos de campo necesarios para mi estudio.

Según la profesora Martha Patricia Castañeda, “la etnografía feminista (...) supone siempre la ejecución de un procedimiento multimetódico” ya que éste permite “obtener información más detallada y pertinente cuando se busca y obtiene a partir de distintas fuentes” (2010:238). Siguiendo este precepto recabé los datos para mi estudio a partir de varias fuentes. Aunque para el apartado de demografía y economía recurrí a datos estadísticos muy básicos, mi investigación se ha basado en métodos cualitativos

de recogida de datos, siendo estos principalmente: mi memoria, la observación, la entrevista y el material documental. A continuación paso a detallar los métodos mencionados:

- a. **Mi memoria** me dio las bases para empezar mi investigación. Gracias a lo que viví durante veintisiete años en la ciudad de Alcoi pude enfocar el trabajo desde un primer momento, prescindiendo de toda la fase del conocimiento del ámbito a estudiar, la inmersión para conocer las costumbres y las formas de vida de la población. Conocí el conflicto y lo viví de primera mano cuando aún no sabía que iba a estudiarlo un día, y a partir de un ejercicio de reflexión y memoria recuperé de mi interior recuerdos que me han sido de gran ayuda.
- b. **Observación directa y participante**; esta técnica es fundamental para el buen análisis social. Según la profa. Castañeda “observar es más que ver” (2010:248). Aunque yo había vivido y visto las fiestas de Moros y Cristianos de Alcoi en innumerables ocasiones, nunca las había observado. Pude distanciarme y observarlas, gracias a las herramientas que el feminismo me ha dado y así llegué a su análisis crítico. Realicé varias observaciones, entre ellas están la participación en la asamblea anual de Fonèvol y la 4ª Jornada sobre *La Dona en la Festa* celebrada por dicha asociación el día 6 de marzo de 2010. Otras observaciones tuvieron lugar durante los actos oficiales de las festividades alcoyanas, en éstos englobo tanto los actos principales que tienen lugar durante la *Trilogía fester* (del 22 al 24 de abril) como los que se realizan anteriormente a lo largo de todo el mes de abril. El periodo de mi trabajo de campo tuvo lugar entre mediados de febrero y finales de abril del 2010.
- c. **Entrevistas**: durante mi estancia en Alcoi tuve la oportunidad de realizar cuatro entrevistas semiestructuradas. Debido al tiempo limitado del que dispuse para realizar la recogida de datos, hice una cuidada selección de los/las entrevistados/as, siendo cada una de estas figuras representativas del conflicto alcoyano. Mi elección fue la siguiente; una asociada de Fonèvol y miembro de pleno derecho dentro de las estructuras festeras, un cargo directivo de la ASJ, un hombre *fester* y una mujer que participa en las festividades con una adaptación femenina del traje oficial masculino, tal y como legisla el actual Estatuto de la ASJ.

d. **Material documental:** para ordenar el material documental recopilado en esta investigación lo dividí en dos tipos; el perteneciente a fuentes primarias y el perteneciente a fuentes secundarias. Entre los documentos que se agrupan en el primer tipo revisé la documentación que la Asociación Fonèvol había acumulado desde su creación en el 2003 hasta la actualidad, e hice un seguimiento de su forma de organización y trabajo mediante el correo electrónico que las mujeres intercambiaron desde Enero del 2010 hasta la actualidad. Además realicé un estudio exhaustivo de las normativas procedentes del ámbito de la fiesta como son: el Estatuto de la ASJ junto a la Ordenanza de la Fiesta aprobada en el año 2004 y diferentes estatutos que rigen las bases internas de algunas *filaes*. Finalmente consulté la *Guia de las Entradas 2010* editada por el Ayuntamiento de Alcoi.

Por lo que respecta a la documentación secundaria hice una revisión bibliográfica en la biblioteca de la ASJ en busca de libros en los que se tratase la temática de las festividades de Moros y Cristianos. También hice una revisión de los artículos editados en la *Revista de Fiestas* editada anualmente por al ASJ desde el año 1940 hasta la del 2010. Finalmente hice una selección en el periódico *Ciudad de Alcoy* de toda la información relacionada con el conflicto desde el año 1998 hasta el 2010.

“Té costeres i ponts, música de telers;
té muntanyes que el volten i li donen fondor.
Allí fan ser un riu aigües brutes de fàbriques;
allí fan nàixer boira del fum brut sense ales.
Eiximeneres trauen en prova de treball
d'un poble que l'ofeguen i que no mataran:
el meu poble Alcoi.”

Ovidi Montllor

II. Las festividades de los Moros y Cristianos.

En este segundo capítulo me adentraré en la sociedad alcoyana. Conociendo el contexto en el que se ha forjado el fenómeno social que nos ocupa, nos será más sencillo comprender las causas de la fuerte oposición. En una segunda parte me adentraré en el contexto festivo alcoyano, no sin antes hacer un recorrido por diferentes lugares del planeta donde la conmemoración de las batallas entre el bando moro y el cristiano tiene un protagonismo especial en las festividades locales.

1. Alcoi: territorio, historia y sociedad.

Emplazada en el interior de la provincia de Alicante, en la comarca de l'Alcoià del País Valencià y a unos 54 km. de Alicante y a 105 km. de la ciudad de Valencia, encontramos la ciudad de Alcoi. El municipio está siempre atentamente observada por las montañas que la rodean, algunas de las cuales sobrepasan los 1.300 metros de altitud.

Hace apenas tres décadas, la ciudad era atravesada por tres afluentes del río Serpis. Desgraciadamente, a día de hoy, apenas quedan los secos cauces de lo que en su día fueron caudalosos ríos. La fuerza de sus corrientes proporcionaba la energía necesaria para el funcionamiento de los molinos que ayudaban a las fábricas alcoyanas en la producción del papel y textil, que eran los principales tipos de industria existentes en la población junto a la metalurgia. La ciudad durante siglos vivió en total armonía con su accidentada topografía, adaptando su crecimiento urbano a ésta. Razón por la cual también se le conoce como la *Ciudad de los Puentes*, ya que muchas de estas edificaciones tuvieron que ser construidas para vencer a las serpientes de agua dulce.

La especial orografía de la ciudad ha influido en el carácter de sus habitantes, pues como muy bien lo describió José Luis Mansanet Ribes, éste es “[i]ntrovertido a fuerza de mirar montañas, de un amor propio muy sensibilizado y de voluntad firme

como corresponde a una tierra dura” (1981:16). A mi parecer, este carácter introvertido del que habla Mansanet ha hecho que nos convirtamos en un pueblo con tradiciones muy arraigadas e incuestionables, las cuales sustentan nuestra identidad alcoyana; pero este hecho también ha dado como resultado una rica historia de resistencia y lucha.

Todavía quedan en una parte de la sociedad alcoyana sedimentos de esa historia de lucha, prueba de ello, son las mujeres que protagonizan este estudio, las cuales, pese a constituir una minoría en la población, batallan diariamente por la consecución de una sociedad más justa e igualitaria y consecuentemente una sociedad más libre.

1.1. Breve historia de la ciudad de Alcoi

Las primeras pruebas conocidas sobre la presencia humana en los Valles de l’Alcoià datan de la prehistoria. El análisis de los restos arqueológicos de la zona, lleva a los arqueólogos a sugerir que durante millones de años en el interior de las cuevas y abrigos de las montañas que rodean la actual ciudad, instalaban sus campamentos bandas de cazadores neardertales.

Más tarde, entre los siglos VI y I a.C., la cultura íbera se instaló en el término municipal. Los arqueólogos afirman que “la cultura ibérica finalizó hacia el siglo III a.C., cuando en el contexto del proceso de romanización las estructuras sociales indígenas fueron asimiladas por la nueva potencia mediterránea: Roma.” (Museu Arqueològic d’Alcoi). Con la romanización la población bajó de las montañas y formó lo que se conoce como villas. Así se mantuvieron hasta el siglo VIII d.C., cuando se produjo la conquista musulmana de estas tierras. A partir de ese momento el término municipal actual alcoyano quedó integrado en Sharq Al-Andalus.

Durante siglos el territorio alcoyano fue musulmán, hasta que en 1244, según las crónicas de la época, fue conquistada por el Rey D. Jaume I El Conqueridor. En un principio Jaume I sometió a los territorios musulmanes pacíficamente mediante pactos con los señores que gobernaban esas tierras, pero muchos de estos señores no estaban de acuerdo con los tratados. Entre éstos estaba Al-Azraq, señor de la Vall d’Alcalà. Como relata José Luis Mansanet Ribes:

“...en 1276, los cristianos sufrieron los ataques de 250 jinetes del caudillo moro Al-Azraq, que murió en el asalto y cuyas huestes fueron vencidas – según la tradición – por la celestial intervención de San Jorge, aclamado por tal hecho Patrón de la Villa, lo que se recuerda todos los años, y es raíz y nervio de nuestra Fiesta de Moros y Cristianos” (1981:14).

Durante la Guerra de Sucesión Alcoi se posicionó con el Archiduque Carlos III de Austria, como hizo la gran mayoría del Reino de Valencia. Con la victoria de Felipe V, primer rey Borbón de España, y la promulgación del Decreto de Nueva Planta, el pueblo valenciano perdió sus *Furs*, que habían regido el reino desde 1261, fecha en que el rey Jaume I los promulgó y juró. Aunque el Reino de Valencia perdió sus privilegios forales el 29 de junio de 1707, la Villa d'Alcoi resistió hasta el 9 de enero de 1708.

Pero sin duda alguna el episodio revolucionario y de resistencia del pueblo alcoyano fue el que protagonizó la clase obrera local en julio de 1873, el cual fue definido por la historiadora argentina Clara Eugenia Lida como “el levantamiento obrero más importante del siglo XIX” (1972:205) en España y al cual también se refirió Federico Engels en su texto *Los Bakunistas en acción. Memorias sobre los levantamientos en España en el verano de 1873*.

Siguiendo a Clara Eugenia Lida, desde principios del siglo XIX Alcoi era el centro textil más importante del antiguo Reino de Valencia, alrededor del cual se apiñaban los pueblos de las comarcas vecinas que ofrecían su mano de obra, lana y tejidos a las manufacturas alcoyanas. Al cerrarse la segunda década del ochocientos, la necesidad de competir con Cataluña y centros textiles del resto de Europa, especialmente ingleses, acelera el proceso de modernización. El resultado de esta industrialización fue un extraordinario crecimiento demográfico, “Alcoi pasó de tener 11.672 habitantes en el año 1820 a 18.219 en 1826 (solo seis años después de la introducción de las primeras máquinas) y a 25.196 en 1860” (Manuel Cerdà; 2000:22), produciendo como resultado el hacinamiento de la población y también una superexplotación de la clase obrera, sometida a unos salarios tan bajos que se “obligaba a la infancia a trabajar en oficios de adultos desde los seis años” (Ibid.: 22) y con jornadas laborales de hasta dieciséis horas.

La insostenible situación provocó que las obreras y los obreros alcoyanos convocaran la primera huelga general del estado español, conocida como “La Revolta del Petròli” (“Revolución del Petróleo”), en la cual se reivindicaba el derecho de una vida más digna, mejoras salariales y la reducción de las jornadas laborales. Según Cerdà “El Petròli es la lucha de una clase con otra, la lucha de dos mundos cada vez más distintos y, lógicamente, más hostiles”. Con esta revolución social “por primera vez se está tratando a la burguesía de tú a tú y lo que se está cuestionando es el propio sistema capitalista nacido de la industrialización” (Ibid.: 24). Lo que en un principio empezó como una reivindicación pacífica, acabó siendo una batalla campal por las calles de la

ciudad entre montañas con el resultado final de la muerte de dieciséis personas, entre ellas el alcalde republicano Agustí Albors, más conocido como *Pelletes*, cuyo cadáver fue arrastrado por las y los manifestantes por las calles de la ciudad. Durante unos días Alcoi estuvo en manos de la Internacional, hasta que un ejército enviado por el gobierno tomó la ciudad.

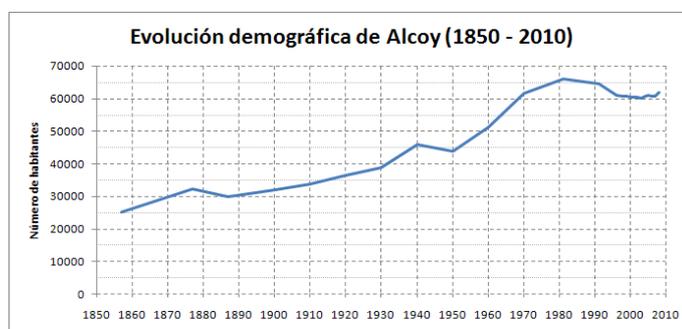
La entrada de doscientos guardias civiles en la ciudad desató una fuerte represión sobre las trabajadoras y trabajadores, y más de 700 personas fueron encausadas y 289 acabaron en prisión (Manuel Cerdà; 2000:27). Esta guarnición militar se instaló permanentemente en la ciudad para cerciorarse que no habría más levantamientos.

Debido a su herencia anarquista, durante la Guerra Civil Española Alcoi se convirtió en un importante feudo del anarcosindicalismo, acogiendo la sede de la A.I.T. (Asociación Internacional de Trabajadores).

1.2. Demografía y estructura económico-laboral

Como ya vimos en el apartado anterior, la industrialización provocó un crecimiento demográfico extraordinario en apenas cuatro décadas (1820-1860). Así lo podemos observar en la gráfica 1.1¹². En ésta también se puede comprobar como la población alcoyana sufre un leve descenso en la década comprendida entre 1877 y 1887. En esta década Alcoi perdió 2.124 habitantes, descenso que fue debido a la vuelta a sus lugares de origen de parte de las personas que décadas antes habían llegado a la ciudad industrial con la esperanza de conseguir una vida mejor.

Después de la revolución del 73, y muy lejos de conseguir sus peticiones, “el nivel de vida de la clase obrera alcoyana había menguado considerablemente y los salarios se habían disminuido entre dos y cuatro reales respecto al principio de 1873” (Manuel Cerdà; 2000:27).



Gráfica. 1.1

¹² Según los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE)

La ciudad de Alcoi entra en el siglo XX con una población de hecho de 32.053 habitantes. A partir de ese momento la población alcoyana presenta una tendencia positiva que alcanzará su máximo histórico durante el primer año de la década de los 80 (1981), cuando la población de hecho se cifra en 65.908 habitantes.

A finales de la década de los 70 y principios de los 80 tiene lugar un cambio en las tendencias que hasta ese momento habían caracterizado la sociedad mundial moderna. La entrada en la segunda modernidad viene caracterizada por una serie de procesos que afectan a todos los ámbitos sociales. Estos cambios interaccionan formando lo que hoy conocemos como la globalización. Según Gil-Manuel Hernández i Martí: “La globalización se manifiesta en la cotidianidad y en el mundo de la vida, configurando una nueva realidad social reflexiva marcada por un conjunto de nuevos fenómenos” (2000:752). Según diferentes autores, esta nueva realidad social se caracteriza por las sensaciones de riesgo, incertidumbre, inseguridad (Anthony Giddens; 1993, 2000, Ulrich Beck; 1996, 2006, Zygmunt Bauman; 1999, 2006, 2007).

La población alcoyana también sufrió las crisis y los cambios sociales inherentes a la entrada en la segunda modernidad. Toda la industria, tanto la textil, la papelera como la metalúrgica que en épocas anteriores le había otorgado pujanza económica a la ciudad, ahora sumía a su población en una situación de incertidumbre y riesgo. La deslocalización de empresas locales a países del sur donde la mano de obra es más barata, el cierre de grandes fábricas como consecuencia de la crisis económica global; en las cuales la ciudadanía había trabajado durante muchos años, obligaron a la ciudad a hacer un cambio en su economía, pasando de ser una ciudad industrial a una de servicios.

En 1998, año en el cual empieza el conflicto sobre las festividades alcoyanas, la ciudad entre montañas contaba con una población de 60.476 habitantes de los cuales 29.135 eran hombres (48,18%) y 31.341 mujeres (51,82%). Si observamos de nuevo el gráfico anterior podemos ver como desde finales de los años 90 hasta la actualidad la población alcoyana no ha sufrido grandes cambios. Según los datos facilitados por el Ayuntamiento de Alcoi la población total a día 3 de mayo de 2010 es de 62.946 habitantes.

1.3. La evolución del contexto político.

Después de la muerte del dictador Francisco Franco, ocurrida en la madrugada del 20 de Noviembre de 1975, el Estado español inició una nueva etapa política llena de esperanzas después de casi cuatro décadas de represión y falta de libertades.

La ciudad de Alcoi también empezó con ilusión esta nueva etapa histórica. Así, en las primeras elecciones municipales de la recién nacida democracia española, celebradas el 3 de Abril de 1979, y desmarcándose de la tendencia de voto general del estado español, la ciudadanía alcoyana apostó por un gobierno de izquierdas. Josep Sanus Tormo, candidato del PSPV-PSOE (Partido Socialista del País Valencià-Partido Socialista Obrero Español), se convirtió en el primer alcalde de la democracia. Sanus, como se le conoce en el ámbito alcoyano, consiguió gobernar gracias a un pacto de gobierno con el recién legalizado Partido Comunista del País Valencià.

La población alcoyana tiene tendencia a rehuir los cambios, eso es algo que podemos comprobar en el tema que nos ocupa en este trabajo, pero también lo podemos comprobar en el nivel político, pues Josep Sanus fue alcalde de Alcoi durante casi un cuarto de siglo, gobernando con mayoría absoluta desde 1983 hasta 1995.

El PSOE perdió el gobierno del Estado español en las elecciones generales celebradas en marzo de 1996; pero en Alcoi no fue hasta el año 2000, recién estrenada su octava legislatura, cuando Josep Sanus, dejó la alcaldía, cediéndole el gobierno al Partido Popular (PP), el cual a día de hoy continúa gobernando la ciudad.

Una de las razones del declive político del primer alcalde alcoyano de la democracia tuvo lugar en 1996, cuando intentó confeccionar junto con varias entidades locales un nuevo calendario festivo.

La *Trilogía Festera* alcoyana habitualmente tiene lugar del 22 al 24 de abril. El objetivo de este nuevo calendario festivo era acomodar las festividades cerca del fin de semana para así favorecer el disfrute de las mismas a toda la población, ya que apenas son dos los días festivos locales y eso impedía el disfrute total de las mismas a una parte de la población¹³. Según los firmantes del nuevo calendario éste intentaba “conjugar coherentemente traición y progreso”. Pero una gran parte de la población alcoyana no lo vio así, por está razón el 19 de enero de 1997 más de 8.000 alcoyanas y alcoyanos tomaron las calles de Alcoi para demostrar su desacuerdo con el nuevo calendario festivo. En la pancarta que encabezaba la manifestación se podía leer: “22, 23, 24, sempre” (22, 23, 24 siempre). En declaraciones al periódico local, Adrián Espí, organizador del evento, dijo: “esta es la respuesta del pueblo de Alcoy para defender sus tradiciones” y añadió: “La Fiesta es sagrada, quien la toca está condenado”¹⁴. Y así fue, días después dimitió el presidente de la ASJ y con él toda la junta directiva. En las

13 *Ciudad de Alcoy*: 16-01-97

14 *Ciudad de Alcoy*: 20-01-97

elecciones locales de 1999, una gran parte de la ciudadanía alcoyana penalizó a su alcalde, pues éste pasó de una mayoría absoluta a tener que formar un gobierno inestable con Esquerra Unida (EU). Esta alianza de gobierno se rompió apenas un año después de empezar la legislatura, perdiendo así Josep Sanús la alcaldía. Finalmente, debido a la presión social, la implantación del nuevo calendario nunca se llevó a cabo.

Desde que empezó el conflicto social alcoyano, han gobernado dos partidos políticos diferentes en el ayuntamiento de Alcoi, el PSPV-PSOE y el PP, pero ninguno se ha posicionado a favor de los derechos de las mujeres alcoyanas respecto a la participación igualitaria en las festividades.

El día que Nuria Martínez desfiló junto a sus compañeros de *filà* por primera vez, según el periódico local “[e]l alcalde de Alcoy, José Sanus, abandonó su asiento en la tribuna del Ayuntamiento cuando Nuria Martínez (...) pasó por allí. Sanus se acercó y le dijo “*Benviguda Nuria/ Bienvenida Nuria*”¹⁵, frase que fue la primera y la última que expresaba buenos deseos.

El posicionamiento de los partidos políticos mayoritarios en el ayuntamiento de Alcoy, PSPV-PSOE y PP, es el mismo. Ambos dicen estar en contra de la discriminación de la mujer en cualquier ámbito de la sociedad, pero justifican su pasividad por lo que respecta al tema festivo alegando, que el Ayuntamiento no tiene competencias para actuar, ya que la ASJ es una asociación de carácter privado. Pero la verdad es que la relación entre ambas entidades es muy estrecha, ya que en los presupuestos económicos del Ayuntamiento de Alcoi existe una cuantiosa partida económica para la ASJ, destinada a la organización de las festividades locales. En el año 2010 dicha partida ascendía a 120.000€

El Ayuntamiento de Alcoi ha sido declarado por el Síndic de Greuges (Defensor del Pueblo Valenciano) “hostil”, por “subvencionar y financiar las actividades de una asociación que obstruye la participación integral y plena de la mujer en las Fiestas de Moros y Cristianos”, recomendándole “que propicie e impulse decididamente la integración progresiva, plena e igualitaria de la mujer en las Fiestas de Moros y Cristianos”¹⁶ pero las resoluciones de este órgano no son vinculantes, por lo que el Ayuntamiento de Alcoi puede elegir acatarlas o no.

¹⁴ Ciudad de Alcoy , 23-04-98

¹⁶ Ref. *Queja n° 031418* de D. Bernardo del Rosal Blasco, Síndic de Greuges de la Comunitat Valenciana, Mayo del 2004. Consultado en línea: www.fonevol.com.

Hasta el momento, el consistorio municipal ha decidido continuar apoyando a la ASJ. En palabras del Sr. Mario Santacreu, Concejal de fiestas de Alcoi: “[e]ste ayuntamiento facilita la integración progresiva de la mujer en la fiesta sin olvidar el trabajo de la Asociación de San Jorge. Este Gobierno Municipal va a seguir dejar trabajando al mundo de la fiesta de una forma libre.”¹⁷

2. Las Fiestas de Moros y Cristianos: de lo global a lo local.

Si damos un paseo por el planeta podremos encontrar diversas “manifestaciones rituales, lúdicas y festivas que presentan como elemento central la confrontación simbólica moro-cristiana (...) con particularidades propias de cada contexto histórico-cultural” (Albert Alcaraz i Santonja; 2006:13). En el continente europeo podemos localizar como ejemplo de estas manifestaciones festivas de las que habla Alcaraz las celebradas en Portugal, Córcega y Sicilia, Martres-Tolosae ciudad francesa cercana a Toulouse, pero es al cruzar el océano Atlántico donde encontramos más manifestaciones simbólicas de este tipo.

En este apartado realizaré un rápido recorrido por diversos territorios del globo, donde las fiestas de los moros y cristianos vertebran las festividades locales. Como el título del apartado indica, haré un repaso por las celebraciones de los moros y cristianos desde lo global a lo local.

2.1. Los Moros y Cristianos en el mundo: “La Danza de los Moros” en la República de México.

El continente americano es el territorio, fuera del Estado Español, donde más representaciones simbólicas de las luchas de moros y cristianos podemos encontrar, como por ejemplo las del desierto de Nuevo México en EEUU, Guatemala, Perú o México.

Ello no es fruto de la casualidad, pues la exportación de los moros y cristianos de la Península Ibérica al “Nuevo Mundo” la realizaron los conquistadores españoles cuando colonizaron América. Las representaciones de las batallas entre moros y cristianos tenían dos funciones primordiales: la primera era permitir una actividad lúdica que creaba un marco para la interacción pacífica con los indígenas, quienes con el tiempo pasaron a ser participantes, y la segunda, adoctrinar a la población nativa sobre el poderío de los españoles y sobre la conversión al cristianismo, sin violencia y

¹⁷ *Acta de la Sesión Ordinaria del Pleno del Ayuntamiento de Alcoi* del día 24 de septiembre del 2004. Consultado en línea: www.fonevol.com

con la excusa de la diversión. (Marisa García Verdugo; 2008:91). Estas festividades poseen varios puntos en común, pero uno bien característico es que “[l]a mayoría de los actores son hombres, a veces hay alguna princesa mora, o algún niño” (Ibid.: 91).

En México las danzas de los moros y cristianos son, según el antropólogo Arturo Warman, “el festejo tradicional más ampliamente practicado en el país” (1972:14). Esta es la razón por la cual he elegido el caso de la República de México para mostrar como se vive esta tradición fuera de los lindes del Estado español.

Al continente americano, llegaron españoles desde diferentes zonas de la Corona con sus respectivos bagajes culturales. Pero esta diversidad cultural no se proyectó sobre el “Nuevo Continente”, pues según Warman, los conquistadores hicieron una selección de los rasgos más útiles y los modificaron para ajustarlos a las nuevas condiciones, introduciéndoles nuevos elementos de las tierras colonizadas. Se trato, pues, de un modelo de “cultura de conquista” (Ibid.: 68-69). Lo que empezaron siendo escaramuzas entre los bandos que representaban a los moriscos y a los cristianos ha ido evolucionando y cambiando a lo largo de los siglos, hasta convertirse en el México contemporáneo en una danza con variantes, dependiendo de la zona geográfica de la república en que se represente.

Para hacer un repaso de las variantes festivas utilizaré la clasificación que realiza Arturo Warman en su libro *La Danza de Moros y Cristianos* (1972). El autor distingue seis grupos, pero especifica que éstos “deben ser tomados como meras abstracciones que en la realidad se entretajan en una fina red de festejos concretos que establecen lazos que los grupos no pueden reflejar” (Ibid.: 141). Distingue entre los *Moros y Cristianos propiamente dichos*, los cuales son representaciones teatrales, en las que el texto prevalece sobre la danza y la música. Después podemos encontrar las *Danzas de Santiago*, en las que la aparición del patrón de las armas castellanas a caballo es el elemento común. A continuación están las danzas del *Ciclo de la conquista*, en una versión definitivamente mexicana, ya que se representa la conquista de México, aunque “contiene elementos suficientes para afirmar que se trata de una adaptación de la variedad teatral de los moros y cristianos” (Ibid.: 148). En cuarto lugar están los *espectáculos de masas*, en ellos el autor engloba a todas las festividades que son un espectáculo múltiple en el que interviene el teatro, la danza, el desfile y muchos elementos más. En penúltimo lugar estaría *La danza de los concheros* concebida como una escisión de las tradicionales danzas de moros y cristianos, llevada a cabo por los sectores más marginados de las comunidades los cuales no se sentían integrados en la

festividad formando en 1814 una organización religiosa autosuficiente. En último lugar encontramos lo que el autor llama *derivaciones coreográficas diversas*, que es una especie de cajón de sastre donde se agrupan “un conjunto de danzas que muestran relación directa con la de moros y cristianos en cualquiera de sus variantes” (Ibid.: 154).



Danza de Moros y Cristianos.
Xochimilco (México), Junio de 2010



Danza de Moros y Cristianos.
Xochimilco (México), Junio de 2010

2.2. Los Moros y Cristianos en el Estado Español y el País Valenciano.

Podemos dividir las festividades de moros y cristianos celebradas en el Estado Español en tres grupos según las características de las representaciones. El primer grupo estaría compuesto por las fiestas celebradas en la zona oriental de la península, las cuales se caracterizan por ser fastuosas y multitudinarias, donde hay un gran despliegue de color y movimiento. Los bandos hacen embajadas y están organizados en colectivos que pueden ser denominados de diferentes formas, las más habituales son: *comparsas* o *filaes*. El objetivo es reconquistar el castillo, que se representa mediante una batalla en la cual la pólvora es la protagonista. En el segundo grupo se ubicarían las celebraciones de Andalucía, las cuales son menos ruidosas. En éstas, los moros roban la imagen del patrón del pueblo y los cristianos deben rescatarla. Finalmente los moros se rinden y se convierten. Para finalizar encontramos las festividades de Moros y Cristianos en territorio aragonés, los parlamentos entre moros y cristianos son parte de una fiesta que incluye otros elementos folklóricos.

Según Antoni Ariño, el modelo alcoyano es “la matriz de la cual han brotado las diversas formas de dramatización cristiano-mora [en el sur del País Valenciano].” (1988:34). Todas estas festividades tienen unas características comunes en cuanto a la estructura de la organización. Estos rasgos característicos serían: que son fiestas patronales con una estructura temporal de tres días. El segundo rasgo que caracteriza estas celebraciones es, como ya comenté anteriormente, que su estructura organizativa

esta formada por *comparsas* o *filaes*. Y la tercera y última característica es la autonomía organizativa, es decir, son los festeros los que se encargan de la organización de los eventos festivos (Ibid.: 37).

La mayoría de las festividades de moros y cristianos que surgieron con la entrada de la modernidad empezaron con formaciones exclusivamente de hombres, pero poco a poco y con el avance social y civil de la mujer, han ido adaptando sus rituales a la realidad social y política que vivían.

Alcoi es la única ciudad del País Valenciano donde todavía se mantiene la estructura organizativa androcéntrica, en la que las mujeres somos relegadas a un papel secundario y minoritario en el ritual.

2.3. Estructura organizativa de la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi

Pedro García Pilan en su libro *Tradición en la modernidad avanzada: la Semana Santa Marinera de Valencia* (2009) asegura que es difícil encontrar una definición del concepto “ritual” que abarque todo lo que éste significa, pero sí reconoce “la utilidad operativa” de la definición de Maisonneuve, según el cual:

“el ritual es un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado” (1991:18, citado por Pedro García Pilan; 2009:28)

García Pilan prosigue diciendo que la fiesta es una modalidad de la acción ritual, siguiendo al autor nosotros podemos afirmar que la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi es un ritual, más concretamente un ritual cívico-religioso, y como tal puede ser estudiado a través de los elementos que conforman su estructura prescriptiva. Se trata pues de unas fiestas patronales en honor a San Jorge, en las cuales se dramatiza una batalla entre dos ejércitos que luchan por conseguir el control del castillo, la cual se resuelve siempre a favor del ejército cristiano, gracias a la ayuda de nuestro patrón San Jorge.

Los moros son representados como los extranjeros, símbolo del enemigo y del mal. Bajo esta filosofía el bando cristiano es representado como el héroe que, con la ayuda de un ser divino (San Jorge) logra la victoria. En la fiesta la religión funciona como una trama simbólica de la colectividad y Dios y los Santos aparecen como una base sustentadora de la propia identidad, lo que permite a los alcoyanos identificarse

con el “bien” y la “salvación” ante los “malvados” moros. (Vicent Borrego Pitarch y Gil-Manuel Hernández i Martí; 1999)

La secuencia dramática alcoyana se divide en tres días, por eso es conocida como la *Trilogia Festera*. Ésta empieza al alba del día 22 de Abril. A las 6 de la mañana y después del rezo del Avemaría se iza en el castillo una bandera blanca con una cruz roja en el centro, símbolo del ejército cristiano. A continuación empieza la Diana, que consiste en un desfile en el cual cada *filà* es representada por once de sus miembros que desfilan en una formación especial conocida como *esquadra*.

A las 10,30 de la mañana, mediante el grito de “*Alcoians per Alcoi i per Sant Jordi avant l’Entrà de Cristians 2010/ Alcoyanos por Alcoi y por San Jorge adelante la Entrada de Cristianos 2010*”, da comienzo el acto más multitudinario y espectacular de la trilogía alcoyana, *L’Entrà*. Ésta representa la marcha militar del ejército cristiano a la batalla. Encabeza el desfile el Capitán Cristiano junto a su fastuoso séquito. Las capitanías son organizadas cada año por una *filà* diferente, siguiendo un orden riguroso basado en la antigüedad de cada una de estas organizaciones. En las capitanías *les filaes*, sacan a las calles alcoyanas el trabajo de varios años convertido en fantásticos espectáculos llenos de color, música e imaginación. Cada capitanía es organizada para la ocasión con todos sus elementos: trajes, carrozas, espectáculos, música y coreografías. Los sequitos que acompañan al capitán durante el desfile son conocidos como *boatos*, y estos han sido los espacios habituales de participación femenina, “desempeñando un rol puramente ornamental (...) acompañando coreográficamente [a través de bailes] o exhibicionista, desfilando subida a carrozas, caballos” (Vicent Borrego y Gil-Manuel Hernández; 1999:267).



Boato de la Capitanía Mora, 22 de Abril del 2010

Al Capitán Cristiano le sigue el resto del ejército cristiano representado por las catorce *filaes* que lo componen. Cierra el desfile cristiano el Alférez, un personaje de la representación alcoyana que tiene las mismas características que el Capitán y que también desfila acompañado de su boato.

A las 17 de la tarde una bandera verde con una media luna blanca anuncia el desfile moro. Éste tiene las mismas características y estructura que el cristiano: a la cabeza del desfile el Capitán Moro junto a su séquito, al cual le sigue el ejército moro, formado también por catorce *filaes* y cerrando el desfile el Alférez con su boato.

Entre el séquito de los Personajes Festeros (capitanes y alféreces) encontramos a sus *favoritas*, papel que suele ser representado por la mujer o la hija de éstos. Estas mujeres suelen desfilan en carroza junto a sus damas, al igual que sus familiares varones desfilan junto a sus caballeros.

En *l'Entrà* cada *filà* tiene derecho a una formación especial llamada *esquadra*, compuesta por diez *festeros* y un cabo que les dirige. Estas formaciones han sido uno de los puntos de mayor discordia en el conflicto alcoyano, ya que una Ordenanza aprobada en Noviembre del 2004 prohíbe que este tipo de formaciones sean mixtas.



Esquadra de la filà Cordoneros. Abril del 2010

El segundo día de la Trilogía Alcoyana es el dedicado al Patrón de la ciudad, Sant Jordi, día en que se celebran los actos religiosos de las festividades. El día empieza con la Segunda Diana que tiene las mismas características que la primera, pero sobre todo participan las personas más jóvenes de les *filaes*. En este año 2010, se vieron

esquadres femeninas formadas por niñas y adolescentes, portando el traje femenino de sus respectivas *filaes*.



Esquadra de niñas. 2ª Diana, 23 de Abril 2010

A continuación tiene lugar la procesión de la Reliquia¹⁸ de San Jorge, en la cual participan los cargos festeros (capitanes y alféreces) junto a sus favoritas y caballeros, la Asamblea General de la Asociación de San Jorge y el niño que representa al patrón en las festividades, conocido como el Sant Jordiet. Esta figura tiene gran relevancia en las festividades, según la Ordenanza de la Fiesta “es la figura central y señora de la Fiesta, representación humana del Santo Patrón” (Art.19). La procesión de la Reliquia finaliza en la Iglesia de San Jorge donde tiene lugar la Misa Mayor de las festividades.

En la tarde del día 23 de Abril el acto principal es la Procesión General, y en ella pueden participar todas las personas que han salido en *L’entrà*, además de las Autoridades Locales.

Casi al llegar la medianoche del 23 se celebra el acto de la *Retreta*, el acto tiene un carácter carnavalesco e informal en comparación del riguroso protocolo que rige las festividades alcoyanas, en éste los festeros se disfrazan y salen a las calles de Alcoi en camiones y con música que ambienta el acto repartiendo regalos a las personas espectadoras.

Así llegamos al último día de la Fiesta Alcoyana, el día de *l’Alardo*, en que tienen lugar las batallas entre los ejércitos. El día empieza temprano con el contrabando,

¹⁸ La Reliquia de San Jorge, son unos restos óseos que supuestamente pertenecieron al Santo.

este es una representación teatral con tono humorístico entre dos *filaes* cristianas; los labradores y los andaluces.

A las 10 de la mañana un jinete del bando moro lleva al castillo, donde están atrincherados los cargos del ejército cristiano, un mensaje del Capitán Moro en el cual se solicita la rendición cristiana. Este mensaje es repudiado por los Cristianos, así el jinete corre veloz por la calle San Nicolás (centro neurálgico de las festividades) a comunicar la negativa a su Capitán. Éste en un intento de negociación, envía a su Embajador al castillo. Aquí empieza el acto de *L' Embaixà*, una representación teatral en la que el embajador del ejército moro insta a la rendición al castillo. Ante la falta de acuerdo empieza las batallas por las calles del centro de la ciudad. La guerra culmina el mediodía con una lucha con espadas ante la puerta del castillo. La batalla es ganada por el ejército moro, izando la señera de la media luna en el castillo.



Capitán Moro durante la batalla. 24 de Abril del 2010

En el Alardo de la tarde la estructura es la misma, a las 16.30 un jinete cristiano acude al castillo para solicitar la rendición del ejército moro, pero ante la negativa de éste el Capitán Cristiano envía a su Embajador para negociar la rendición. Ante el rechazo del ejército moro empieza la guerra. Al final de la tarde el ejército cristiano recupera el castillo, y la ciudad de Alcoi volverá a ser cristiana un año más, hasta la celebración de las siguientes festividades.

El acto que clausura la trilogía festera es l'Aparició de Sant Jordi (aparición de San Jorge). En éste el niño que representa a San Jorge lanza flechas de plástico desde el

castillo, montado en un caballo blanco tal y como cuenta la leyenda¹⁹ que pasó. Mientras tanto la comunidad alcoyana, en un ambiente de clímax festivo, canta el himno de la fiesta y se despide de ellas hasta el año siguiente.

También encontramos actos satélites de las festividades en otros momentos del año, tales como competiciones deportivas, presentaciones de los Cargos Festeros, competiciones culinarias, *Mig any* (se celebra que queda medio año para las festividades). El calendario alcoyano dispone repartidos a lo largo del año diferentes actividades que giran en torno a la Fiesta de Moros y Cristianos.

¹⁹ La leyenda a la que me refiero aquí, es la de Jorge de Capadocia, según la cual éste era un romano cristiano, torturado y ejecutado por dar a conocer su condición de cristiano. La leyenda alcoyana cuenta que en la batalla que tuvo lugar en 1276 entre el ejército cristiano y el ejército moro, el Santo se apareció en medio de la batalla y ayudó a ganarla, razón por la cual fue nombrado patrón de Alcoi. Lo cierto es que San Jorge era el patrón de la Corona de Aragón. Jaime I El Conqueridor fue el rey que conquistó el territorio alcoyano, por lo cual este territorio adoptó el patronazgo de San Jorge.

“Ja no ens alimenten molles.
Ja volem el pa sencer.
Vostra raó es va desfent,
la nostra és força creixent.
Les molles volen al vent.”
Ovidi Montllor

III. Crónica del conflicto alcoyano a través de sus protagonistas.

Han pasado doce años desde que Nuria Martínez cuestionase la tradición androcéntrica alcoyana. A partir de ese momento empezó una larga lucha por los derechos a la participación igualitaria de las mujeres alcoyanas en las festividades. A través de una selección de los hechos más significativos y sus protagonistas, construiré la crónica del fenómeno social alcoyano.

1. Las mujeres que desafiaron la “tradición” alcoyana (1979-2003)

El primer intento de acercamiento de la mujer alcoyana a las fiestas de Moros y Cristianos, fue el 19 de Abril de 1979, pues ese día se constituía el primer gobierno local de la democracia y todos los/las ediles del consistorio salieron a celebrarlo. Después de la cena, los concejales se unieron a les *filaetes* que en esos momentos desfilaban por las calles del centro de la ciudad. La dos únicas mujeres del consistorio, Concha Martínez y M^a Julia Molto, se unieron a sus compañeros, pensando que después de haber conseguido el derecho civil al sufragio pasivo, y por lo tanto haber podido llegar a ser nombradas concejales del Ayuntamiento, las mujeres podíamos hacer cualquier cosa. Pero se equivocaron, ya que cuando estaban desfilando, el *Primer Tró* de la *filà* Llana (perteneciente al bando moro), les invitó a abandonar la formación advirtiéndoles que “la fiesta es para los hombres, y las mujeres, en la acera a aplaudir”



José Luis Córcoles, la noche del 19 de Abril de 1979, incorporando a las concejalas que formaron

Foto: Ciudad de Alcoy

(Fonèvol). Como me confesó la propia Concha Martínez, durante una conversación informal que mantuvimos en su consultorio médico, su acto no tenía más pretensiones que el celebrar junto a sus compañeros el inicio de la nueva y esperada etapa democrática.

Aunque este acto en un principio no tenía ninguna intención transgresora, a mi sí me resulta realmente significativo, ya que el gesto del *Primer Tró* visibilizó, por primera vez, la desigual asignación de los papeles de las mujeres y los hombres en las fiestas locales.

El lunes 16 de Junio de 1997, la ciudad amanecía con una noticia que cambiaría el curso de la historia alcoyana, pues la primera plana del periódico local decía así: “Los Alcodianos aceptan a una mujer como *festerà*”. La asamblea de la *filà* Alcodianos (perteneciente al bando cristiano) había aprobado con 32 votos a favor y 20 en contra la entrada de Nuria Martínez en su asociación, convirtiéndose así, en historia viva de la ciudad por ser la primera mujer *festerà*. Cuando le pregunté a Nuria el por qué de su decisión, ella me contestó que no fue algo premeditado. Un día, hablando con unos amigos, socios de esa *filà*, salió el tema. Durante la conversación ellos le animaron a intentarlo y ella fue a inscribirse y de repente estaba dentro. Antes de que Nuria decidiese su entrada en una *filà*, existía en el *habitus*²⁰ alcoyano una *frontera mágica*,

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

Esta frontera hacía que cada género estuviese en el lado que se le había asignado en el orden social y simbólico local. Al existir este obstáculo simbólico, que nadie había intentado cruzar hasta el momento, no se necesitaba ninguna normativa explícita que impidiese la entrada a las mujeres en las festividades, razón por la cual Nuria no tuvo ningún impedimento para acceder al ritual con iguales derechos que un hombre alcoyano. Es decir no se trató de un acto de voluntad de los *festers* alcoyanos, como demostraré a lo largo de este capítulo.

En la misma asamblea en la que se admitió la solicitud de Nuria Martínez para formar parte de la *filà* Alcodianos se acordó “congelar la aceptación de nuevas

²⁰ Alicia Gutiérrez explica el *habitus* de Bourdieu como “un estado especial que adoptan las condiciones objetivas incorporadas y convertidas así en disposiciones duraderas, maneras duraderas de mantenerse y de moverse, de hablar, de caminar, de pensar y de sentir que presentan con todas las apariencias de la naturaleza” (Alicia B. Gutiérrez; 2002:70)

solicitudes hasta nueva orden”²¹, asegurando que nada tenía que ver con la entrada de Nuria. Pero lo cierto es que ese mismo año los Alcodianos cambiaron el apartado de sus estatutos donde se trataba el tema de la incorporación de nuevos miembros. Las modificaciones llevadas a cabo hicieron más exigentes los requisitos para formar parte de la agrupación. A partir de ese momento toda persona que desee pertenecer a esta *filà* debe “haber formado parte como *adherido* de la *filà*” lo que implica “ser avalado por las firmas de las ¼ partes de los individuos de pleno derecho de la *filà* y ser admitido individualmente por la Asamblea.”²². Ninguna mujer más ha podido acceder a la asociación como un individuo con derechos, pero las niñas que ya estaban dentro de la asociación junto a sus padres fueron reconocidas y tuvieron su propio número de socia, del cual hasta ese momento solo los niños disponían.

El 22 de Abril de 1998 por primera vez en la historia de Alcoi una mujer desfilaba como *festera* entre más de seis mil hombres. Con el traje de guerrera cristiana compuesto por el casco, la capa y las armas, apenas se reconocía a la mujer, pero pese a todo entre el público había gran expectación. Algunas personas, para mostrar su desaprobación al ejercicio de libertad que esta alcoyana estaba ejerciendo le silbaban y la increpaban cuando Nuria pasaba por delante de sus asientos, mientras otras personas se levantaban de sus sillas para aplaudir a la mujer. El presidente de la ASJ en aquel momento Adolfo Seguí salió a la defensa de la *festera* y en declaraciones al periódico local lamentó “la actitud hacía quien estaba ejerciendo su derecho a participar en las fiestas de su pueblo”²³. El mismo periódico traía en su portada una pequeña columna que anunciaba la entrada de dos mujeres más a la *filà* Navarros del bando cristiano.



Nuria Martínez junto al alcalde Alcoi, D. José Sanus, el 22 de Abril de 1998, la primera vez que ella desfilaba junto a sus compañeros de *filà*.

Foto: *Ciudad de Alcoy*

²¹ *Ciudad de Alcoy*, 16-06-1997

²² Art. 11 del *Reglamento de Régimen Interior de la Filà Alcodianos*.

²³ *Ciudad de Alcoy* 27-04-1998

En el artículo de Ortner y Whitehead (1996), hemos visto como las mujeres son definidas por sus relaciones de parentesco, especialmente las que las vinculan a los varones de sus familias. En la sociedad alcoyana, también las mujeres somos definidas por ser hijas, esposas, hermanas o madres de tal o cual varón, lo cual es muy notorio en el plano simbólico. Cuando estas dos mujeres se incorporaron en 1998 a las festividades fueron definidas en el periódico local como “mujeres casadas” y la noticia continuaba diciendo “[l]as dos nuevas festeras aportaron como avaladores a dos festeros, quienes *curiosamente* no son sus esposos, también miembros de la *filà*” [el énfasis es mío]. La noticia no ponía el foco en la incorporación de las mujeres en las festividades, sino que en que éstas estaban casadas y que “curiosamente” no habían sido avaladas por sus esposos. Mientras entrevistaba a Hermínia Blanquer, el día 26 de marzo del 2010, ella subrayó el hecho de que tanto su compañera como ella no estaban avaladas por sus maridos pues “*era una cosa que voliem fer nosaltres/era una cosa que queríamos hacer nosotras*”. Sin embargo, el periodista que redactó la noticia les arrebató esta agencia y su individualidad.

Durante sus dos primeros años de *fester*, Hermínia participaba activamente en todos los eventos festivos que se realizaban en su asociación; iba los viernes al local de la *filà*, asistía a todos los *ensayos*, asambleas y reuniones que en su *filà* se organizaban, y por supuesto participaba en todos los actos celebrados durante los días de las festividades. Durante este periodo de tiempo Hermínia fue un miembro más de la asociación.

En marzo del 2001 los Navarros votaron en asamblea ordinaria la posibilidad de integrar a las mujeres de su *filà* en las *esquadras* que desfilan el día de *l'Entrà*. La participación en estas formaciones se lleva a cabo por un riguroso orden de antigüedad en la *filà*, conocido como *la roda*. Normalmente cada *fester* espera varios años (dependiendo del número de miembros que compongan la organización) para poder desfilan en esta formación especial. La participación en este tipo de formaciones supone un honor dentro de la asociación ya que mediante el concurso en ésta se reconoce la antigüedad de la persona y ésta es muy valorada en el ámbito festivo alcoyano. También es un privilegio al que solo se puede acceder si has cumplido con las obligaciones de *festero*. Es el reconocimiento público como “buen *fester*”. En esta asamblea se aprobó por las tres cuartas partes de la *filà* que las mujeres pudiesen participar en este tipo de formaciones. Varios de los miembros de la organización mostraron su descontento con

la resolución y declararon su intención de renunciar a su derecho de participar en la *esquadra* antes de compartirlo con una mujer.

La asamblea de los Navarros puso sobre el tapete la cuestión de *les esquadres* mixtas, de forma que otras *filaes*, la de Nuria Martínez entre ellas, llevaron a asamblea la propuesta dando como resultado el “no” a este tipo de formaciones mixtas. Estas asambleas fueron las semillas de la Ordenanza de la Fiesta 2004.

Así llegó el 2002, año en que acabó la pacífica convivencia entre Hermínia y sus compañeros de *filà*. Ese año a Hermínia y a su compañera les tocaba hacer *esquadra*. Durante la junta de la asociación donde se ultimaban los preparativos para las festividades del año 2002, la compañera de Hermínia renunció a su derecho mientras ésta lo aceptó. Varios de los hombres que tenían que hacer la *esquadra* con ella renunciaron a su derecho, manifestando públicamente su oposición a desfilar junto a una mujer. Aunque con dificultades, finalmente se lograron las once personas necesarias para la formación de la *esquadra*. La expectación local era tan grande que a Hermínia le empezaron a llamar los medios de comunicación en busca de sus impresiones y ella pensaba que el hecho era tan extraordinario e importante que concedió una entrevista al periódico local. Su decisión le fue reprobada en repetidas ocasiones por sus compañeros.

Según me contó Hermínia el presidente de la ASJ hizo llamar al presidente de los Navarros para pedirle explicaciones sobre lo que acababa de ocurrir, en palabras de la *festera* “*es veu que els van posar firmes/ se ve que les pusieron firmes*”. Y días después el presidente llamó a Hermínia para hablar con ella. La *festera* recuerda que llegó a la *filà* con sus hijas y el representante de la organización le dijo “*que em tirara enrere/ que me echase atrás*”. Ellos no estaban de acuerdo con lo que iba a ocurrir y sino lo hacía voluntariamente se convocaría una asamblea extraordinaria para hacerlo ellos. Y así fue, ante la negativa de Hermínia de revocar su decisión, el 13 de abril, apenas diez días antes de las festividades, la *filà* Navarros le arrebató su derecho a participar en la *esquadra*, por el hecho de ser mujer. Ella recuerda ese día con mucha tristeza, “*va ser horrible, jo ho vaig passar molt mal de veres, em van pegar un palo molt gran/fue horrible, yo lo pasé muy mal de verdad, me pegaron un palo muy grande*”.

Cuando acabó la asamblea Hermínia preguntó a sus compañeros por qué le hacían eso y ellos contestaron que “*per la boca/por la boca*”. A los miembros de la *filà* les molestó mucho que Hermínia saliese en los medios de comunicación, ella estaba desafiando las estructuras de poder establecidos y eso los hombres de su *filà* no lo

podían consentir. Los *festeros* están acostumbrados a ser los protagonistas absolutos en las festividades, y dada la situación extraordinaria que el hecho de la participación de Hermínia hubiese supuesto, les privaba de ese espacio de valoración social y les incomodaba tanto que lo más expeditivo fue quitarle la pequeña parcela de prestigio social que Hermínia había conseguido en los últimos meses. Los *festeros* alcoyanos se ubican en la cúspide de la pirámide del prestigio y disponen del poder para hacer y deshacer a su antojo, forma arbitraria de poder que quedo reflejada en la neutralización de Hermínia Blanquer.

La *filà* Navarros decidió en esta asamblea extraordinaria, que en sus actos oficiales *les esquadres* serían masculinas o femeninas, y ahí reside una de las paradojas del conflicto, pues si se necesitan once *festeros* para hacer este tipo de formación y a día de hoy apenas han permitido la entrada de diez mujeres *festeras* repartidas por diferentes *filaes*, ¿Cómo vamos a ser capaces las mujeres alcoyanas de formar una *esquadra* femenina? Esta fue una manera velada de obstaculizar el acceso a las mujeres a los estructuras de prestigio y poder en las festividades.

Ante está última estrategia llevada a cabo desde dentro de las estructuras *festeras*, un grupo de mujeres y hombres se organizaron para luchar contra la exclusión y discriminación de las mujeres en las festividades alcoyanas. Así es como nació la *Associació Fonèvol*. Esta Asociación, nacida desde el inconformismo²⁴, lleva siete años luchando por “lograr la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en su participación en las fiestas de San Jorge”²⁵.

2. Fonèvol: una asociación nacida desde el inconformismo (2003).

El 7 de marzo del 2003 fue presentada a los medios de comunicación la *Associació Fonèvol*²⁶. Durante su presentación en sociedad las personas que la integraban expresaban su voluntad de normalizar el papel de la mujer en la fiesta “sin

²⁴ Utilizó el término “inconformismo” porque según Virginia Maquieira desde éste se puede “detectar los aportes y las innovaciones [de las mujeres] para su desarrollo personal y la sociedad en la que viven” (Teresa Del Valle; 1997:162)

²⁵ *Ciudad de Alcoy*, 8-03-2003.

²⁶ *Fonèvol: Màquina antiga de guerra, consistent en una gran biga giratòria que en un extrem portava un contrapès i en un altre una fona dins la qual es posaven grans pedres que, amb el moviment de la biga, es llançaven contra els enemics o contra llurs fortificacions/ Máquina antigua de guerra consistente en una gran biga giratoria que en un extremo llevaba un contrapeso y en otro una honda dentro de la cual se ponían grandes piedras que, con el movimiento de la biga, se lanzaban contra el enemigo o contra sus fortificaciones” Alcover, Antoni Maria. (1993) *Diccionari Català-Valencià-Balear*, Vol. 5. Palma de Mallorca: Ed. Moll. (p.957). Esta máquina de guerra es una especie de catapulta, un arma romana o medieval, la cual simboliza el aspecto combatiente de la asociación.*

enfrentamientos ni medidas traumáticas, ya que consideramos que el problema debe resolverse desde una postura dialogante”.

Teresa Del Valle, basándose en las relaciones de opresión y dominación que se dan dentro los sistemas de género, considera que las mujeres son un grupo de *mutismo sociocultural* (1997:162) ya que éstas tienen diferentes formas de expresión que los grupos masculinos, que son los que ejercen el poder en las estructuras socioculturales. Pero las mujeres han creado *espacios-puente* para el cambio (Ibid.: 164). Estos espacios implican “un paso adelante” (Ibid.: 165) entre los espacios interiores en los cuales han estado recluidas y los espacios públicos. Así podemos considerar a Fonèvol como un *espacio-puente* dentro de la sociedad alcoyana, pues se sitúa estratégicamente entre los espacios donde hemos sido confinadas las mujeres alcoyanas por nuestras festividades y el objetivo final que es conquistar espacios en la esfera pública festiva. Para llevar a cabo su objetivo Fonèvol, ha planificado unas estrategias que les sirven para “ocupar espacios concretos al otro lado del puente” (Ibid.: 166).

2.1. Estrategias y ámbitos de actuación de Fonèvol

Desde su creación la Asociación Fonèvol ha llevado a cabo diferentes estrategias de actuación, algunas ubicadas en el ámbito normativo y judicial, otras en el ámbito público y civil y finalmente otras en el ámbito de la educación.

En el 2003, año de su creación, la primera acción de la asociación se realizó durante las festividades de Moros y Cristianos. La asociación preparó una campaña de confeti morado, promoviendo su utilización por la ciudadanía durante las festividades locales, además de la fabricación de pegatinas con el lema “Niñas y niños, en la fiesta los mismos derechos”. Con estas acciones visibilizaban sus pretensiones en el espacio público y en el contexto festivo. Ese mismo año tres socias de Fonèvol intentaron inscribirse en la *Filà* Navarros (a la cual pertenecía Hermínia Blanquer), pero la junta directiva de la organización les informó que debían pasar por una votación en la asamblea extraordinaria de la *filà*, premisa que no se había exigido hasta el momento para acceder a la asociación, además de no estar reflejada en el reglamento interno que regía a la organización. Durante la votación que se llevó a cabo en noviembre del 2004 las mujeres fueron rechazadas, al mismo tiempo que se aceptó la entrada de 30 hombres. Estas mujeres pidieron amparo a la ASJ y al Gobierno Local, pero sus solicitudes recibieron una respuesta negativa.

En el 2004, la asociación organizó las *les Jornades sobre la Dona en la Festa* (1ª Jornada sobre la Mujer en la Fiesta). Las ponentes invitadas a las jornadas fueron

mujeres de otros municipios donde también se habían luchado por la consecución de derechos en sus festividades. Mediante este acto, las mujeres de Fonèvol aprovecharon el espacio que la globalización les otorgaba y crearon redes con otros grupos de mujeres, que les ayudan a través de sus experiencias a cruzar el puente. La organización de este tipo de eventos donde se ocupa el espacio público tenía otra finalidad, pues según Teresa Del Valle “tienen un efecto multiplicador y constituyen en sí creaciones temporales de espacios” (1997:168).

Durante ese mismo año, Fonèvol mantuvo reuniones con diferentes partidos políticos y con la ASJ para transmitirles sus reivindicaciones, pero apenas consiguieron ser escuchadas, ya que ninguna de sus reivindicaciones fue aceptada. En octubre se convocó y resolvió un concurso de fotografía con el lema “Una visión crítica sobre la participación de la mujer en la fiesta” y se realizó una exposición con todas las fotografías presentadas. Tanto las jornadas, la campaña de confeti y pegatinas durante las festividades como el concurso de fotografía se han asentado como actividades permanentes de la Asociación.

Gracias a las redes tejidas con otros colectivos de mujeres y a su papel activo en la consecución de los derechos de las mujeres, la asociación suele ser invitada a otros municipios para contar sus experiencias y dar a conocer la situación de las mujeres alcoyanas en sus festividades.

Un hecho muy importante es la utilización que la asociación hace de las nuevas tecnologías y los medios de comunicación de masas para su organización y difusión. Las personas integrantes de Fonèvol se reúnen físicamente los últimos viernes de cada mes en su sede social, sita en el local social del Club d'Amics de la Unesco. Aunque este espacio es compartido con otros movimientos sociales de la ciudad, el disponer de él es muy importante para el grupo porque es “una referencia estable tanto como elemento de identidad como para posibilitar sus actividades” (Ibid.: 176). En estas reuniones hablan de las actividades que van a realizar, de los avances de su lucha, de sus sensaciones y sentimientos, de sus preocupaciones e ilusiones. Durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de asistir a la asamblea anual de Fonèvol, que se celebró el 26 de febrero del 2010. En la reunión se repasaron todas las actividades que habían realizado a lo largo del 2009 y se propusieron nuevas actividades para el 2010. Lo que más me llamó la atención de toda la sesión fue la preocupación que sentían por su imagen entre la ciudadanía y así lo escribí en mi cuaderno de campo:

“Según sus propias impresiones ellas son para la ciudadanía ‘cuatro locas que quieren destrozar las fiestas’ son ‘el diablo’, y no quieren que esa imagen se mantenga, por esto, Aranza propone una actividad de ‘apertura al pueblo’, algo como un almuerzo o comida popular con actividades para los niños, donde ellas puedan dar información y explicar ‘cara a cara’ cuales son sus intenciones y cual es el trabajo que están llevando a cabo. Personas de la mesa como Hermínia se muestran incrédulas, ya que piensan que cuando la gente se entere que son de Fonèvol no querrán participar. Además, ellas piensan, que se verían muy expuestas a las críticas e iras ciudadanas”

Como la asociación se reúne una vez al mes, su medio de comunicación esencial es el correo electrónico. Mediante éste se organizan internamente, se comunican con otros grupos de mujeres, con las instituciones locales y medios de comunicación. En septiembre del 2007 se presentó la página web, una herramienta electrónica que permite, además de formar redes mucho más amplias que las que ya tenían, visibilizar su lucha y trabajo más allá del ámbito local y el ámbito de grupo de mujeres.

La relación con los medios de comunicación es muy estrecha, a través de comunicados de prensa, artículos de opinión y concesión de entrevistas, transmiten sus reivindicaciones y publicitan sus actos.

Todas las actividades reseñadas confluyen en una estrategia de visibilización en el ámbito público, si bien Fonèvol también comenzó a actuar en el ámbito normativo y judicial denunciando las injusticias y la exclusión sufridas por las mujeres alcoyanas a las administraciones públicas.

En mayo del 2004 el Sindic de Greuges, respondiendo a una queja hecha por la asociación, dictó una resolución a favor de la igualdad de las mujeres en las Fiestas de Moros y Cristianos y recomendaba al Ayuntamiento que fomentará la participación de éstas en las festividades locales. Como ya vimos en el capítulo 2 del presente trabajo, el Ayuntamiento hizo oídos sordos a esta recomendación provocando que en octubre de ese mismo año el Síndic declarase ‘hostil’ al Ayuntamiento de Alcoi.

En septiembre la asociación presentó una moción al Ayuntamiento, la cual fue rechazada por el consistorio con el voto en contra del PP, la abstención del PSPV-PSOE y cuatro votos a favor de l’Entesa y el Bloc.

En enero del 2005 las tres mujeres rechazadas por la *filà* Navarros presentaron una demanda en el Juzgado de Alcoy para anular el resultado de la votación. En la resolución del juicio que data de noviembre de ese mismo año, el juez dictó a favor de la *filà* Navarros, argumentando que dicha organización se ajustó a su reglamento. Las

mujeres instaron al Ayuntamiento de Alcoi para que velase por sus derechos de ciudadanía, pero este concluyó que no tenía competencias, ya que la ASJ y las *filas* son asociaciones de carácter privado. Ante el desamparo evidente las tres mujeres llevaron su denuncia hasta la Audiencia Provincial de Alicante, la cual en septiembre del 2006 dictó una sentencia revocando la resolución del Juzgado de Alcoi y a favor de las mujeres, admitiendo que el impedimento de las mujeres en la participación de la fiesta se producía por el hecho de ser mujeres.

Según Dolores Juliano la escuela es una de las instituciones donde las relaciones desiguales de género “tienden a actuar como uno de los espejos donde la sociedad (...) machista se ve, se admira y se autorreproduce” (1992:32). La asociación Fonèvol, consciente de este “espejo”, presentó en septiembre del 2005 una campaña donde solicitaba la implicación de las escuelas a favor de la igualdad de las mujeres en la fiesta proponiendo al Centro de Formación y Recursos del Profesorado (CEFIRE) que se elaborara una unidad didáctica sobre el tema de la mujer en la fiesta, desde una perspectiva de la coeducación. Esta propuesta fue llevada a cabo.

2.2. Logros y avances de Fonèvol.

Cuando se estudia las asociaciones como *espacios-puente* para el cambio, Teresa Del Valle aboga no solo por “el estudio de los ámbitos en los que se mueven estas grupos de mujeres y los grados de fisión-fusión con que actúan” sino también por “la incidencia que tienen en el avance de nuevos logros para el devenir social e histórico de las mujeres” (1997:171).

Como hemos visto en el apartado anterior, el camino no está siendo fácil y muchos son los obstáculos que desde la cúspide de la pirámide del prestigio de las festividades alcoyanas, donde se ubican los *festeros*, se están poniendo a estas mujeres para que crucen el puente; pero durante su lucha muchos son los logros y avances que hacía apenas una década años eran impensables en la sociedad alcoyana. Avances y logros que están siendo disfrutados por toda la población femenina local, aunque la gran mayoría de ésta no se muestre acorde a las ideas y reivindicaciones de Fonèvol.

El avance más importante ha sido la incorporación de las mujeres en las festividades vistiendo adaptaciones de los trajes oficiales masculinos. Desde la aprobación en Noviembre del 2004 de la ordenanza que regulaba este tipo de participación femenina en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi, el número de mujeres que participan en las festividades ha aumentado considerablemente. Ya en el año 2004, antes incluso de que la incorporación de la mujer fuese legislada, 250 mujeres

participaron en *l'Entrà* portando adaptaciones femeninas, mientras que en el año 2010 han sido 1400 las mujeres que han participado en esta modalidad. Por la importancia que el hecho ha tenido voy a dedicarle el apartado siguiente del capítulo, en el cual analizaré profundamente la Ordenanza que legisla este tipo de participación femenina.

Pero no ha sido el único avance importante que tiene Fonèvol en su poder, pues en el 2005 varias mujeres participaron junto a sus compañeros, desfilando en *esquadres* mixtas durante *les filaetes*, que tienen lugar antes de la celebración de las fiestas y en *Mig any*.

En el 2006 las mujeres que participan en las festividades con trajes femeninos, lo hacen por primera vez en la preparación y el reparto de regalos durante el acto de la *retreta* y también se puede observar a varias mujeres entre los grupos de *festeros* durante *els soparets* del día 24 de Abril.

En el año 2007 se llevan a cabo ensayos de mujeres en diferentes *filaes*, y lo que es más significativo, ensayos mixtos en las *filaes* que ese año se encargan de organizar algún cargo (capitanías o alferecías) en las festividades.

En el 2009 la *filà* Maseros (perteneciente al bando cristiano) admite en su normativa la presencia de hombres *acompañantes* a mujeres festeras (esta *filà* tiene mujeres con plenos derechos en su formación), aunque no se conoce a ningún hombre que se haya acogido a esta modalidad. Pero sin duda alguna un hito muy importante en el ascenso de las mujeres en las estructuras de poder de las festividades es el que ha conseguido una *festerà* de esta misma *filà*, ya que ésta entró a formar parte de la Junta Directiva como tesorera, hecho que apenas ocupó una pequeña columna en el periódico local.

Esto son algunos de los avances que gracias al trabajo de Fonèvol han sido conseguidos por todas las mujeres alcoyanas. Su trabajo de visibilización de la exclusión y discriminación de las mujeres y sus reivindicaciones constantes ante diferentes organismos públicos, locales y estatales, medios de comunicación y juzgados ha permitido que las mujeres alcoyanas estemos cada vez más cerca de llegar al otro lado del puente.

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

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

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

Como tradición, las festividades alcoyanas son el resultado de una superposición de invenciones producidas a lo largo del tiempo. No se tratan, por supuesto, de creaciones arbitrarias, sino de manifestaciones concebidas por personas que actúan en función de intereses y pensamientos marcados por su género y las circunstancias históricas propias de cada momento que viven. La fiesta de moros y cristianos de Alcoi, como hoy la conocemos, se consolida durante el siglo XVIII²⁷, en pleno proceso de la industrialización. Como ya he explicado en el segundo capítulo la Revolución Industrial, y en consecuencia la entrada en la modernidad, tuvo un gran impacto en la sociedad alcoyana. Fue una época de grandes transformaciones sociales, económicas y políticas.

Con el proceso de industrialización emerge en la sociedad alcoyana una nueva clase social, la burguesía. Ésta, al ostentar el poder económico se erige como la hacedora de los nuevos valores sociales y de género alcoyanos. Durante la industrialización los hombres, según Josepa Cucó i Giner, formaban asociaciones en el espacio público y se reunían,

“en redes comunitarias quasi-públicas, caracterizadas por la similaridad de sus bases sociales y por la frecuentación asidua y regular de sus componentes a los mismos lugares (...) estas comunidades eran utilizadas por los hombres para divertirse y entablar amistades, pero también para organizarse políticamente, para ejercer el gobierno local o supralocal, y para llevar a cabo diversas tareas colectivas” (2004:157)

Estos espacios masculinos de sociabilidad se formaron en Alcoi en torno a las festividades y se les conoce con el nombre de *filaes*. En el seno de estas organizaciones se fomenta los sentimientos de hermandad, la relación entre iguales. El hecho de

²⁷ Véase en el trabajo de Antonio Ariño (1988) *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons el Magnànim. Col. Temes d'etnografia valenciana (IV).

pertenecer a una *filà*, iguala a los hombres a un mismo estatus, convirtiéndose así en asociaciones *supraclasistas* y *armonicistas* ²⁸;

“[e]n la *filà* el “hombre” se convierte en “festero” (...), su traje de festero en un “hábito”, que tiene la virtud de igualar a todos los miembros del grupo en una categoría única, la de festero. (...) La *filà* desde este punto de vista es un factor de integración social de fuerza insospechada” (José Luis Mansanet; 1981:90).

Estas asociaciones disponen de autonomía festera, administrativa y económica pero no tienen personalidad jurídica propia. Por esta razón están integradas dentro de la Asociación de San Jorge, una entidad de utilidad pública, sobre la cual el Ayuntamiento de la ciudad delega la organización de las festividades alcoyanas. Tanto las *filaes* como la ASJ tienen estructuras de organización muy jerarquizadas.

En las primeras encontramos una Junta Directiva integrada por el presidente (*Primer Tró*) el cual cumple las funciones de organización interna y representación, el vicepresidente (*Darrer Tró*), el tesorero (*Cop*), secretario y un número de vocalías (la cantidad depende de la organización y su número de socios) las cuales se encargan de organizar diferentes aspectos de la festividad.

Por su parte, la ASJ esta formada por diversos estamentos, estos son: la Junta Directiva de la ASJ, las 28 *filaes* representadas por sus *Primers Trons*, los Mayorales, un Cuadro de Honor compuesto por “personas que tengan méritos muy relevantes, o hayan prestado extraordinarios servicios a la Asociación y sus fines” (Art.27 ASJ), normalmente definido por la edad de los hombres y los *Natos*, que son el concejal de fiestas como representante del Ayuntamiento y el Vicario de San Jorge como “asesor religioso de la Asociación” (Art.12 ASJ). Estos estamentos conforman la Asamblea General de la ASJ en la cual “reside la suprema potestad de *decisión e interpretación*, y es de su competencia el resolver toda cuestión de que deba conocer con arreglo al presente Estatuto o que se someta a examen y discusión” [el énfasis es mío] (Art. 101 ASJ). La Asamblea General de la ASJ, está casi en su totalidad formada por personas que forman parte del entramado *festero*, si bien en las festividades del año 2010 solo

²⁸ Gil-Manuel Hernández i Martí, utiliza estos términos para describir al ambiente que se vivía dentro del Casal Fallero durante la época franquista, que al igual que en este caso, era *supraclasista* ya que la pertenencia a la Falla igualaba, simbólicamente, a todos sus miembros independientemente de su clase social y *armonicista* por que esta igualdad simbólica servía para armonizar la convivencia grupal y minimizar los conflictos sociales.

participaron 10 mujeres con condición de *festeras* de un total de 7000 *festeros*, esto significa que el porcentaje de participación de la mujer con derechos en las Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoi es de un 0,14%. Es decir, que la representación femenina en las estructuras de la ASJ es inexistente.

Como esta Asamblea pretende ser democrática, los/as asociados/as a la ASJ están representados en ésta por las figuras de los Mayorales. En la Asamblea General de la ASJ existen 14 Mayorales con voz y voto cargos “elegidos por sufragio universal de todos los Asociados, de acuerdo con el Reglamento electoral” (Art. 125 ASJ). Estos cargos son ostentados por las personas elegidas durante cuatro años, y se renuevan la mitad, es decir 7 Mayorales, cada dos años. Desde el año 1998, en el que Nuria entró en las festividades, se han convocado siete elecciones a los cargos de Mayorales, la participación máxima en estos comicios tuvo lugar en el año 2004 con un 11% de votos del total de los/as asociados/as a la organización, de los cuales el 86% fueron votos masculinos y el 14 % votos femeninos. En estas siete convocatorias, ninguna mujer ha llegado a ostentar el cargo de Mayoral, y eso que en el año 2004 tres mujeres asociadas presentaron su candidatura.

La baja participación en estos comicios hace que se perpetúe el poder y el prestigio entre ellos mismos, quedando así en los niveles más altos de la estructura de prestigio alcoyana. Como expresó Hermínia durante la entrevista “*es una institució molt reduïda, casi ningú va a votar quan hi han eleccions a Majorals, per tant com van els mateixos doncs es voten a sí mateix/es una institució muy reducida, casi nadie va a votar cuando hay elecciones a Mayorales, por tanto como van los mismos pues se votan a ellos mismos*”

La ASJ es el ápice en la pirámide del prestigio de las festividades alcoyanas. En su Asamblea General, como dicta su propio articulado, “reside la suprema potestad de *decisión e interpretación*” [el énfasis es mio], es decir, desde ésta se crean todas las codificaciones (implícitas o explícitas) que rigen a las festividades alcoyanas, desde la estructura de organización de la festividad hasta los papeles que cada persona debe representar en estas festividades. Pero no solo crean y deciden las codificaciones sino que también las interpretan, otorgándose así mismos unas herramientas de poder muy potente dentro de la sociedad alcoyana. Ante lo anteriormente expuesto, voy a entender las fiestas, con sus protagonistas como representantes de ésta, como un motor muy

potente de creación ideológica²⁹, de vehiculización y transmisión de determinados valores y creencias a la sociedad alcoyana, que como bien decían Ortner y Whitehead, son las que sustentan las estructuras de prestigio (1996:154).

3.1. La desigualdad legislada: la Ordenanza de la discordia.

Antes de la entrada de Nuria en las fiestas, como ya hemos visto al comienzo del capítulo, las identidades de género y la repartición de los papeles entre estos dentro de las festividades no se cuestionaban, pues existía una *frontera mágica* que organizaba a la población de Alcoi según los roles de género que desde los niveles superiores de la estructura de prestigio de las festividades alcoyana se nos habían adjudicado a cada sexo. Pero al sobrepasar Nuria esa *frontera mágica* los modelos de género admitidos socialmente y las personas que ostentaban los niveles de prestigio superiores en la estructura de las festividades alcoyanas se vieron amenazadas. Así les *filas* empezaron a modificar sus códigos (estatutos) para detener la “amenaza” que suponía la entrada de la mujer en las festividad y no perder así sus parcelas de prestigio social.

Ya en 1998, cinco días después de que Nuria Martínez desfilará como *fester* en *l'Entrà*, el entonces presidente de la ASJ hizo unas declaraciones al periódico local en las cuales decía:

“...otra cosa es que se pueda arbitrar cauces propios para la participación de la mujer, que no tienen porque ser los mismos que los de los hombres, pero también considero que es algo que vendrá con la propia evolución de la Fiesta y que es absurdo querer reglamentar algo que todavía no ha ocurrido ni sabemos cómo se desenvolverá. La realidad es que en estos momentos hay un cauce claro y que todos los alcoyanos y las alcoyanas tienen derecho a ellos.”³⁰

Efectivamente la realidad del año 1998, como dice el presidente de la ASJ, nos daba derechos a todos los alcoyanos y las alcoyanas, pero los “actores *masculinos* socialmente dominantes” (Sherry B. Ortner y Harried Whitehead; 1996:154) nos han arrebatado esos derechos a las alcoyanas.

²⁹ En este trabajo, utilizo el concepto de ideología tal y como se describe desde las “Teorías del Poder”, es decir, “aquel aspecto o característica de los sistemas de significación que sirve para legitimar la dominación (de clase, étnica, sexual, internacional)” ya que como dice Antonio Ariño “esta concepción de ideología implica una teoría de la sociedad, según la cual ésta es una estructura objetiva en la que existe (o puede existir) un reparto asimétrico de los recursos. Dicha distribución es el resultado de las relaciones de dominación” (1997: 126-7).

³⁰ *Ciudad de Alcoi*, 27-06-98

El 18 de Noviembre del 2004 se reunió la Asamblea General de la ASJ formada exclusivamente por hombres en sesión extraordinaria con un único punto en el orden del día, legislar la desigualdad, definiendo los nuevos roles que las alcoyanas, a partir de ese momento, tendríamos que representar en las festividades alcoyanas. Esta asamblea tenía como propósito la reforma de varios artículos de la Ordenanza de la Fiesta. “La propuesta de reforma fue aprobada prácticamente por unanimidad, ya que solo el artículo 12-C tuvo un voto negativo, siendo el resto de votos favorables a la reforma.”³¹. El artículo que obtuvo el voto negativo nada tenía que ver con el tema de la mujer en la fiesta, por lo que la desigualdad de los géneros fue legislada por unanimidad.

Según legisla la Ordenanza, las mujeres y los hombres vestirán trajes diferentes durante los actos de la *Trilogía Fester*. El diseño oficial femenino para cada *filà* deberá tener las “lógicas y necesarias variaciones, respecto al oficial masculino” (Art. 70). Este diseño será aprobado por la Junta General de la *filà* y por la Asamblea General de la ASJ. Se crea una nueva figura que es la de *colaborador/a*. La Ordenanza también legisla la prohibición de escuadras o grupos mixtos “por lo que las formaciones diferenciarán los participantes masculinos de los femeninos” (Art. 57) y finalmente, partir de ese momento los Personajes Festeros, siendo estos el Sant Jordiet, Capitanes, Alfereces etc. deberán “representar los valores tradicionales del personaje que representa” (Art. 16).

¿Cómo se traduce todo este código? A partir de esta reforma las mujeres alcoyanas para participar en las festividades tenemos que vestir un diseño que nos estigmatiza como diferentes a los hombres. El traje oficial de las mujeres es diseñado a partir del traje oficial masculino, es decir, lo masculino es “el único modelo válido, y referente obligado de todo lo demás” (Dolores Juliano; 1992:25). Las mujeres alcoyanas tenemos que llevar un traje que ni siquiera podemos elegir, ya que éste debe ser aprobado por las cúpulas de poder de las asociaciones festeras, de las cuales estamos excluidas. Al ser estigmatizadas como diferentes a los hombres en las festividades, se nos impide la participación en la mayor parte de los actos y se nos cierra la puerta a la opción de poder representar los cargos de mayor prestigio dentro de las festividades, por no “representar los valores tradicionales del personaje”. La figura de *colaborador/a* en la mayoría de les *filaes* no paga cuota, algo que impide que las mujeres tengamos derechos dentro de la asociación, entendiendo estos como la posibilidad de tener voz y

³¹ *Memoria de Actividades de la Asociación de San Jorge* (2004:7)

voto en las asambleas, ocupar cargos organizativos y ejecutivos, etc... Otra de las consecuencias de no pagar cuota, es que necesitamos dentro de la asociación a un hombre, generalmente con el que tenemos una vinculación de parentesco, para poder participar en las fiestas, impidiéndonos la entrada como personas individuales. En las festividades alcoyanas, como decían Ortner y Whitehead, las mujeres solo podemos acceder a las estructuras de prestigio festivo mediante *canales de adscripción*, es decir, “sobre la bases de [nuestras] relaciones de parentesco” (1996:154).

Como me dijo uno de mis informantes: “*Amb l’ordenança les dones s’incorporen al món de la festa en un rol subordinat i secundari profundament. Abans no estaven però ara entren en un rol subordinat.*” Con la ordenanza la mujer se incorpora al mundo de la fiesta con un rol subordinado y secundario profundamente. Antes no estaban pero ahora entran con un rol subordinado”³².

En enero del 2010, una petición de cambio de la Ordenanza fue rechazada por mayoría absoluta en la Asamblea General de la ASJ. En esta petición un grupo de asociados y asociadas de la ASJ (entre los que estaban las mujeres de Fonèvol) reclamaban que “*les esquadres* pued[iesen] ser mixtas, como mínimo, en el caso de no haber suficientes miembros de cada sexo [para formar una *esquadra* femenina] y que las mujeres y niñas pued[iesen] elegir entre el diseño oficial de la *filà* o el diseño oficial femenino” (Fonèvol).

4. La última injusticia: Negación de la esquadra a Nuria Martínez (2010)

Este año se cumplen doce años desde que Nuria desafiara a la “tradicción” androcéntrica alcoyana. Durante todo este periodo, ella ha cumplido con todas sus obligaciones de *fester*, ha pagado la cuota o *fulla* que se supone le otorga derechos, además ha participado activamente en todos los eventos de las festividades; tanto en la organización de los mismos desde la estructura interna de su *filà* como los actos celebrados durante las festividades locales. Como es bien sabido, las mujeres normalmente tenemos que demostrar mucho más que nuestros homólogos masculinos, ya que todas las miradas están puestas en nosotras cuando accedemos a espacios tradicionalmente masculinos, ya sea en el ámbito laboral, como político, como lúdico.

³² Fragmento extraído de la entrevista a Lluís Torró, *fester* de la *filà* Aragonesos (perteneciente al bando cristiano), el día 19 de abril de 2010.

En el año 2007, debido a su antigüedad en el seno de su organización festera, a Nuria le correspondió hacer Diana junto a diez de sus compañeros de *filà*. Nuria demandó su derecho a participar en este acto pero le fue denegado, por la prohibición legislada en la Ordenanza del 2004 a las formaciones mixtas. Los años siguiente Nuria siguió solicitando su derecho pero éste le fue negado hasta en tres ocasiones.

Después de doce años de espera, en el año 2010 a Nuria le tocó, según el riguroso orden de lista, hacer *esquadra*, este es uno de los momentos más esperados por todos los festeros, ya que como explicamos al referirnos al caso de Hermínia Blanquer, para participar en estas formaciones durante el acto de *l'Entrà*, las personas integrantes de una *filà* tienen que guardar una rigurosa rueda de turnos y esperar durante años. Nuria, también en esta ocasión, reclamó su derecho como *fester* de la *filà* a disfrutar de este privilegio. Pero su organización festera, nuevamente escudándose en la Ordenanza de la Fiesta, le impidió participar junto a sus compañeros en este acto.

Durante la presentación de la *Revista de Fiestas 2010* el presidente de la Asociación de San Jorge, se refirió a este lamentable suceso diciendo: “*La festa es egoísta/la fiesta es egoísta*” y siguió “*lo que està passant es injust, pero es lo que hay/lo que está pasando es injusto, pero es lo que hay.*”³³ Días más tarde, durante la entrevista que le realicé para este trabajo, el presidente volvió a ratificarse en esta idea. Desde la ASJ se afirma la democratización de esta medida, al haber sido aprobada por unanimidad en la Asamblea General de dicha asociación. Esta votación se extrapola al sentir general de la ciudadanía alcoyana y se afirma que es “*lo que vol el poble d'Alcoi/lo que quiere el pueblo de Alcoi*”³⁴.

³³ *Ciudad de Alcoy*, 1/3-04-2010

³⁴ Fragmentos extraídos de la entrevista realizada al Presidente de la Asociación de San Jorge el día 3 de mayo de 2010.

“El món s’està tornant boig!

No es preocupe, senyora,

això ja sol passar.”

Ovidi Montllor

IV. Argumentos esgrimidos durante el conflicto.

En estos doce años de conflicto muchos son los argumentos que se han utilizado como estrategia para impedir la entrada con derechos de las mujeres en las festividades alcoyanas. Éstos van desde la conservación de la tradición, pasando por los argumentos historicistas, la ortodoxia e idiosincrasia de las festividades alcoyanas, cuestiones estéticas y de repartición de roles en las festividades, hasta la alusión a la identidad como pueblo y los sentimientos y emociones que las fiestas despiertan en su ciudadanía. Para mostrar algunos de los argumentos que se han utilizado en estos doce años de conflicto, he seleccionado fragmentos de escritos publicados tanto por personas que colaboran habitualmente en el periódico *Ciudad de Alcoy*, como de ciudadanos y ciudadanas alcoyanas que opinaban al respecto en él.

1. La tradición y la historia.

El recurso de la tradición naturalizada, es decir como algo trascendente e inmutable, ha sido el argumento por excelencia durante el conflicto, reforzado con alusiones historicistas. Muchas de las personas que se oponen al cambio de las actuales estructuras festivas lo hacen apelando a una supuesta tradición la cual, como afirma Pedro García Pilán, “actúa como una barrera cultural al cambio (2009:22). El siguiente fragmento fue escrito por una alcoyana en 2002, justo cuando el caso de Hermínia estaba en toda la prensa local:

“Las antiguas historias de guerreros valerosos se han venido abajo, porque ahora resulta que también las mujeres luchaban y se vestían de guerreras. (...) Entonces, ¿las mujeres pedían la excedencia en la guerra para poder cuidar a sus hijos? No, seguro que no, porque, entre otras cosas, las mujeres no iban a la guerra”

Y como es bastante común cuando aluden a este argumento, acaban refiriéndose a las Fallas valencianas, que como ya vimos es bastante equívoco, visto desde el exterior. Esta ciudadana finalizaba su escrito diciendo,

“De acuerdo, el pasado es el pasado, pero todo tiene un límite. ¿Qué diría la gente de Valencia si un hombre quisiese salir vestido de fallera porque la fiesta es demasiado feminista? Lo mismo que aquí que eso es imposible. (...) Estoy segura de que feminismo y fiestas no están reñidas porque, si fuese así, los boatos no existirían”³⁵

Durante su escrito, la mujer alude a la maternidad femenina como inseparable de la condición femenina, la autora respalda la imposibilidad de que las mujeres participasen en las guerras, refiriéndose al impedimento de la crianza. De nuevo las mujeres aparecemos en las argumentaciones tradicionalista en base a nuestros roles de madre. En su escrito, la ciudadana se reafirma en el rol que “tradicionalmente” se nos asignó en las festividades, la figura ornamental de las mujeres en los boatos.

Los siguientes fragmentos pertenecen a un artículo de opinión escrito por un colaborador habitual del periódico local, en el que afirma muy tajantemente:

“No tiene sentido histórico una mujer en la escuadra porque las escuadras representan a los guerreros de la Reconquista, que hacen su entrada triunfal en la ciudad, cristianos en la mañana y moros en la tarde, y fueron hombres de aquella época los que formaban los ejércitos. Todo es cuestión de historia y tradición.”³⁶

Según la lógica de este argumento historicista de oposición a las mujeres, en las festividades alcoyanas no podrían desfilar las bandas de música, no desfilarían los niños ni los ancianos, ni se podría utilizar la pólvora, uno de los elementos centrales de las festividades alcoyanas, ya que ésta no se utilizaba en el Siglo XIII. Por supuesto si queremos alegar un supuesto rigor histórico, no tienen ningún sentido las mujeres orientalizadas, según el pensamiento occidental, acompañando a los mandos militares hacia la batalla. Debe enfatizarse que se trata de representaciones lúdico-festivas inspiradas fantásticamente en lejanos hechos históricos y no se trata de recreaciones históricas o patrimoniales que persiguen el rigor y la exactitud histórica en la recreación de un episodio histórico.

En este escrito el autor desestima la participación con iguales derechos de las mujeres en las festividades, refiriéndose al carácter “histórico” de las festividades. En el capítulo que precede a este vimos que la tradición alcoyana sigue el mismo modelo de creación descrito por Hobsbawm y Ranger, que la mayoría de tradiciones inventadas desde la Revolución Industrial. Según estos autores “inventar tradiciones, es

³⁵ *Ciudad de Alcoy*, 07-04-2002

³⁶ *Ciudad de Alcoy*, 16-04-2002

esencialmente un proceso de formalización y ritualización caracterizado por la referencia al pasado, aunque solo sea imponiendo la repetición” (1988:15), es decir, las fiestas de Alcoi fueron construidas sobre un pasaje de la historia de la ciudad que le dio una robusta base y mediante la repetición se llegó a la naturalización de lo artificial, lo construido socialmente, hasta convertirse en algo que se cree invariable y inalterable. Cuando la realidad es que no son más que unas representaciones teatrales de aire historicista en las cuales unas personas representan los papeles de guerreros medievales, por lo cual, ¿por qué ese papel no lo puede representar una mujer?

2. La identidad alcoyana basada en la ortodoxia e idiosincrasia de las festividades.

Desde los espacios festeros se ha ido incrementando el prestigio de la festividad alcoyana, envolviéndola de valor social, convirtiéndose así en un escaparate del poderío económico y social masculina. Desde este entorno se ha construido la idea de superioridad, originalidad y ortodoxia del rito alcoyano, frente a las otras localidades donde también se celebran este tipo de ritual. Esto unido a que la estructura de las festividades alcoyanas ha servido de modelo para el resto de festividades de este tipo que se celebran en el País Valenciano, según Antoni Ariño (1998:36), ha hecho que éstas tengan mucho prestigio dentro del mundo festero.

A lo largo del proceso de instauración de la festividad alcoyana, el pueblo de Alcoi ha tejido su identidad. La Fiesta de Moros y Cristianos aparece como la seña de identidad de la comunidad, las alcoyanas y los alcoyanos nos cohesionamos como pueblo en torno a ella. En ella se proyectan los pilares que sustentan nuestra existencia como pueblo, pero además la forma de vivir “*Nostra festa/Nuestra fiesta*”³⁷ nos diferencia del resto de poblaciones con este tipo de festividades, “*no hi ha ningú lloc on les festes acupen un paper tan central en la vida del poble com en Alcoi/ no hay ningún lugar donde las fiestas ocupen un papel tan central en la vida de un pueblo como en Alcoi*”³⁸. Una de las interpretaciones que hago de la feroz reacción de la ciudadanía alcoyana al cambio de las festividades, tiene que ver con esta idea de la ortodoxia y la idiosincrasia de las festividades. La fuerte oposición surgida ante la propuesta de las mujeres que quieren participar en igualdad en el rito la interpreto como un mecanismo de defensa ante la incertidumbre y la sensación de riesgo que vive la sociedad alcoyana

³⁷ Expresión alcoyana para referirse a las festividades locales. En esta expresión se puede apreciar la inclusión en las mismas de la comunidad, independientemente se tenga una participación activa o no en el ritual.

³⁸ Fragmento extraído de la entrevista realizada a Lluís Torró, *fester* de la *filà Aragonesos*.

en este momento histórico, debido a la crisis de su industria y consecuentemente a su economía. El pueblo alcoyano al aferrarnos a nuestras “tradiciones” (las cuales suponen un fundamento básico de la identidad comunitaria), y a nuestras señas de identidad entendidas como lo de “toda la vida” y como lo que nos diferencia del resto de poblaciones, sentimos seguridad y estabilidad apaciguando así la sensación de incertidumbre.

Los alcoyanos nos sentimos especiales y nos interesa jugar a esa especialidad, ya que construye un rasgo determinante de identidad compartida y esto nos da estabilidad:

“determinadas personas ansiosas de notoriedad, más o menos apoyadas por otras, se enfrentan a nuestras tradiciones y costumbres seculares de nuestra afamada Trilogía abrileña, causándole graves e inmerecidos perjuicios.”³⁹

“...hay que mencionar la participación de la mujer en la *Festa* como miembro de la *filà*. Este hecho que en algunos casos se interpreta como evolución; pero evolución supone mejorar lo establecido y en este caso el objetivo es el transformismo hacia no se sabe donde, hasta romper con lo auténtico y con la esencia de Nostra Festa. ¿Seguimos otras corrientes, o queremos tener nuestra propia identidad? (...) Esto nos conduce a un cambio de papeles y del guion, y lo que aún es más triste, a un cambio radical de nuestra identidad, camuflado en una cruzada contra el machismo y escondiendo un afán irrefrenable de protagonismo de quien espera alcanzar la inmortalidad hiriendo de muerte nuestra idiosincrasia, dejando para siempre de ser las Fiestas de Moros y Cristianos. Rio de Janeiro-Tenerife-Cádiz ¿Alcoi?”⁴⁰

Las referencias a la estética ha sido el argumento que ha sustentado la prohibición de las *esquadras* mixtas. Según se dice no queda “*bonico*/bonito” una formación grupal de hombres y mujeres. Las alusiones a la estética siempre suelen venir acompañadas de comentarios burlescos y alusiones a los carnavales. La entrada de las mujeres en las festividades portando trajes masculinos, según estas posiciones, convertirían las festividades en carnavales. En la misma tónica, se afirmaba en otro artículo que las mujeres que demandan la igualdad festera son unas “*Drag Kings*”.

3. La adecuación de los roles de género en el simbólico.

³⁹ *Ciudad de Alcoy*, 13-04-2002.

⁴⁰ *Ciudad de Alcoy*, 30-04-1998

Aunque en el siguiente capítulo trataré con más profundidad la asignación de las diferentes identidades de género que encontramos dentro de las festividades y el nivel que cada una de ellas ocupa dentro de las estructuras de prestigio, ahora mostraré brevemente como se representan las feminidades y masculinidades en el simbólico alcoyano, los cuales son aceptados entre la mayoría de la ciudadanía. La gran parte de ésta piensa que cada sexo ya tiene el papel que le corresponde en las festividades, roles que se distribuyeron según “lo más adecuado” para cada uno.

La masculinidad es representada como poderosa y valerosa, hombres fuertes, enfundados en trajes de guerrero medieval portando armas camino de la batalla. Mientras tanto a las mujeres se nos otorga los papeles “adecuados” acordes a nuestra feminidad. Lujosas vestimentas con metales dorados, las cuales muestran partes del cuerpo femenino cuidadosamente estudiadas para no llegar a mostrar más de lo deseado.

“la mujer alcoyana, mayoritariamente, sin necesidad de demostrarlo en consulta pública, gusta de intervenir en Nuestros Internacionales Moros y Cristianos con participación y representación personal, digna, hermosa y ovacionadísima en sus habituales papeles femeninos...¡Muy femeninos!”

“Sí senyor!
que sí senyor!
sí senyor!
te la raó, senyor!
sí senyor!
diguim, senyor!
ben cert, senyor!
tot un senyor!
sí senyor!”
Ovidi Montllor

V. Análisis e identificación de los diferentes modelos de género en las estructuras de prestigio alcoyanas.

Después de lo analizado en el capítulo III, podemos afirmar que los sujetos que ocupan los niveles superiores de las estructuras de prestigio alcoyanas son *els festers*. Ellos, a través de sus instituciones, producen e interpretan los códigos que son transmitidos a la comunidad alcoyana como “ideologías legitimadoras” de las estructuras de valoración social (Sherry Ortner y Harried Whitehead; 1996:154). Los códigos producidos desde la cúspide de la pirámide definen desde la organización social y festiva alcoyana hasta la repartición de las funciones de género, tanto en el orden simbólico como en el social, y el modo en que estas funciones son ubicadas dentro de las estructuras de prestigio y valoración social.

En el presente capítulo veremos cuales son las diferentes masculinidades y feminidades alcoyanas y como son valoradas en base a estas “ideologías legitimadoras”. Para ordenar el capítulo analizaré en una primera parte los modelos de género existentes en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi antes del 2004, fecha en la que se reformó la Ordenanza de la Fiesta y en una segunda parte me dedicaré a las nuevas feminidades que se instauraron con dicha reforma.

1. Modelos de género antes de la Ordenanza de la ASJ del 2004.

Cuando definíamos el género en el primer capítulo, dijimos que éste es multidimensional, es decir, no solo es “el producto de significados culturales adscritos a ciertos atributos, capacidades, disposiciones y formas de conductas que se dan en diferentes momentos históricos” sino que “es el resultado de las articulaciones de [estos] atributos particulares (...) con otras variables sociales” (Nixon; 1997:297) tales como la clase, la raza, la sexualidad, la edad. Esta intersección hace que no solo existan relaciones de poder intergenéricas sino también intragenéricas, haciendo que un mismo

género pueda ser posicionado en diferentes niveles dentro de las estructuras de prestigio de una sociedad. Esta es la razón por la cual haré mi análisis utilizando diferentes variables sociales y sus interseccionalidades (Wekker; 2002, 2009).

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

La representación en las festividades alcoyanas del modelo de masculinidad hegemónica⁴¹ está caracterizado por dos aspectos: los hombres como figura principal, y la transmisión de valores considerados como masculinos dentro de la tradición occidental. Participar en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi es un privilegio social el cual no puede ser disfrutado por todos los hombres de la comunidad. El acceso a las festividades significa un fuerte desembolso monetario, por lo que la clase es una importante variable para la representación de las masculinidades en las festividades alcoyanas. La masculinidad hegemónica alcoyana está representada por un hombre blanco, heterosexual (aunque algunos tengan una tendencia sexual diferente) y de clase media-alta. Como consecuencia de este modelo de masculinidad, los hombres que participan en las festividades alcoyanas deben mostrar su poder y su posición privilegiada como figuras principales dentro de las festividades.

Los hombres en las festividades alcoyanas son representados como poderosos y fuertes guerreros (fotografía 1.1). La atribución masculina del uso y exhibición pública de armas reafirma estas características de virilidad y valentía (Margaret Bullen; 2003:241). El ritual también es utilizado para el inicio y la socialización de los niños en el mundo masculino dominante, es decir, para la transmisión de valores que les ascenderán hasta los niveles más altos en la pirámide alcoyana. Como podemos observar en la fotografía 1.2, los chicos desfilan como los hombres, en *esquadras* y con armas, listos para la batalla, con actitud belicosa. Los papeles principales de las festividades en la esfera pública, implican una ruptura con la esfera doméstica y la entrada en un mundo exclusivo de hombres. (Ibid.: 241)

⁴¹ Utilizo el concepto de Hegemonía entendido como “una forma de poder basada en el liderazgo de un grupo en muchos campos de actividad a la vez, de modo que su ascendencia obedece a un consentimiento generalizado y parece natural e inevitable” (Hall, 1997: 259)



Fotografía 1.1: *Esquadra de Cristianos.*
22 de Abril del 2010



Fotografía 1.2: *Esquadra de niños.*
23 de Abril del 2010

La representación máxima de prestigio y poder social, dentro de las festividades alcoyanas, son los *Cargos Festeros* (capitanes y alféreces). Estos personajes desfilan solos sobre sus carrozas, vistiendo costosos trajes que han sido diseñados y fabricados para ellos con lujosas telas y brillantes metales. Los Cargos Festeros muestran simbólicamente su poder, gesticulando con sus manos para conseguir el aplauso de las personas espectadoras. La norma general es que las personas que ostentan estos cargos, se encuentren entre las clases más adineradas de la comunidad, exhibiendo así su poderío económico y su posición en la sociedad alcoyana. A través del ritual el poderoso ratifica simultáneamente su poder y lo reclama para sí, haciéndose querer en el entorno festivo (Enrique Gil Calvo; 1991). Entre el séquito de éstos suele estar su familia, la cual mediante la adscripción disfrutan de los niveles más alto de reputación social.



Fotografía: 1.3: Alférez Cristiano
22 de Abril del 2010



Fotografía 1.4: Capitán Moro
22 de Abril del 2010

La masculinidad descrita en este primer apartado se ubica en la cúspide de la pirámide del prestigio social, ya que la dimensión social que adquiere la fiesta en la

ciudad de Alcoi influye también fuera del ámbito festivo. Los hombres que pertenecen al entramado festivo, además del prestigio social que este hecho supone, a veces pueden acceder a unos núcleos de relaciones que les permiten una mejora en su cotidianidad, a través de las redes sociales masculinas que se llevan a cabo en el ámbito festivo pueden conocer a gente que de otra forma no conocerían. Según uno de mis informantes: “*difícilment trobes a algú en este poble que siga algú i que no siga fester, independentment que li agrada o que no li agraden les festes/ difícilmente encuentras a alguien en este pueblo que sea alguien y que no sea fester, independientemente que le guste o que no le gusten las fiestas*”⁴². En la ciudad de Alcoi, la *filà* es el instrumento de ascenso social e integración más fuerte que existe.

1.2. Las feminidades tradicionales: la “mujer-madre” y la “mujer-fetiché”.

Existen dos tipos de feminidades popularmente aceptadas dentro de las festividades alcoyanas, que las podríamos calificar como las “mujeres-madres⁴³” y las “mujeres-fetiché”.

El rol de “mujer-madre” implica la participación de éstas en las festividades en dos sentidos: primero como espectadoras-animadoras y segundo como apoyo logístico. En el proceso de cambio de los modelos sociales y de género que se llevo a cabo en Alcoi durante la industrialización, a las mujeres alcoyanas también se nos asignó nuestro rol de género, el cual también se vio reflejado en el ritual, pero siempre desde el espacio que se asignaba a nuestra feminidad, el privado. Las alcoyanas nos encargábamos de preparar toda la indumentaria festera de los hombres de nuestra familia, para que a éstos no les faltase ningún detalle: lavábamos los trajes, los planchábamos y los guardábamos en el armario hasta el año siguiente. En los días de las festividades, nosotras nos preocupábamos de que todo estuviese perfecto en el espacio que “gobernábamos”, por si *els festers* aparecían por sorpresa. Durante los tres días de fiesta, las mujeres somos alienadas en las aceras, balcones y ventanas viendo como desfilan los varones. Aunque durante las festividades ocupamos el espacio público, nuestra participación es pasiva y se limita a la observación y contemplación de la actividad masculina. Desde la ideología hegemónica, se ha transmitido el discurso de que estos roles son imprescindibles para la buena consecución de la “*Nostra Festa/Nuestra Fiesta*”, mediante una estrategia orientada al fomento del armonicismo

⁴² Lluís Torró, *fester dels Aragonesos*.

⁴³ Este concepto fue utilizado por la antropóloga Margaret Bullen en su estudio sobre los Alardes de Irún y Hondarribia. (2003)

social (Gil-Manuel Hernández i Martí; 1996), así las mujeres nos *mimetizamos* con nuestros familiares varones, y vivimos las festividades como si participásemos en ellas activamente. Durante mi trabajo de campo pude comprobar este mimetismo y así lo describí en mi cuaderno de campo:

“... las esposas de los *esquadreros* del capitán cristiano esperan a que sus maridos pasen. Una incluso tiembla de nerviosismo. No dejan de repetir a las personas que estamos a su alrededor, ‘*som esquadreras!!/somos escuadreras!!*’. Varias mujeres van juntas siguiendo con videocámaras a sus maridos, embriagadas por la emoción. Viven el acontecimiento como si lo viviesen en sus propios cuerpos”

El segundo tipo de feminidad popularmente valorada lo he definido como las “mujeres-fetiché”. Este tipo de feminidad se introdujo en las festividades alcoyanas a finales de los años ochenta, con dos fines concretos, el primero como estrategia masculina para desviar el interés que algunas alcoyanas mostraban por participar de manera activa en las festividades, y el segundo para añadir espectacularidad y fastuosidad al desfile de los ejércitos. Este tipo de feminidad hace hincapié en el aspecto físico, y alienta la imagen estereotipada de la feminidad oriental como misteriosa, exótica y erotizada (Edward Said; 2004). Estas mujeres gracias a sus bailes, cuerpos y vestidos, se convierten en fetiches sexuales. En palabras de Stuart Hall el “[f]etichismo nos lleva al reino donde la fantasía interviene en la representación; hasta el nivel donde lo que es mostrado o visto en la representación, sólo puede ser entendido en relación con lo que no se puede ver, lo que no se puede mostrar” (1997:266). Este tipo de feminidad es contemplada con agrado por los espectadores masculinos. Este papel no puede ser interpretado por muchas mujeres, ya que responde a los cánones de belleza establecidos en las sociedades occidentales contemporáneas. Al contrario de lo que ocurre con las masculinidades hegemónicas, las cuales adquieren prestigio cuanto más avanzada sea la edad del individuo (antigüedad en las organizaciones, el Cuadro de Honor de la ASJ), para las mujeres la edad en las festividades es una desvaloración. Debido a la importancia del cuerpo y la imagen estética en este tipo de feminidad, la participación en la misma es asumida por jóvenes alcoyanas, mientras que las mujeres maduras deben conformarse con su papel de “mujer-madres”, pues de lo contrario son desprestigiadas y criticadas.

Aunque ambas feminidades siguen los prescritos positivos de la valoración androcéntrica, no ocupan los mismos niveles dentro de las estructuras de valoración

social alcoyanas. Las “mujeres-madres” se posicionarían en el segundo nivel, por debajo de sus familiares festeros, ya que éstas además de cumplir su rol de género a la perfección, están unidas con lazos de parentesco a la cúspide, así que mediante *la adscripción* logran una valoración muy positiva en la sociedad alcoyana. Ubicando a las “mujeres-fetichismo” en el tercer escalón de la estructura.

1.3. Voyeurismo masculino

En la sociedad alcoyana, existe otro tipo de masculinidad aceptado por la comunidad. Sin embargo, ésta no tiene el mismo prestigio social o nivel social como el de los *festers*. Estos hombres, aunque están de acuerdo, en su gran mayoría, con la “tradición” y las normas sociales instauradas, no toman parte en las festividades de manera activa. Existen varias razones, pero una muy importante es la económica. A este tipo de masculinidades las he definido como “hombre-voyeur”.

Para analizar este tipo de masculinidad me apoyaré en los conceptos psicoanalíticos que Laura Mulvey utiliza en su texto “Placer visual y cine narrativo” (2001), especialmente en los conceptos de *identificación* y *escopofilia*. La *identificación* me permite hablar de la relación entre el hombre-voyeur y los *festers*. La masculinidad hegemónica alcoyana se rige como “el único modelo válido, y referente obligado de todos los demás” (Dolores Juliano; 1992:25), así que mediante la *identificación* el hombre-voyeur:

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

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

En el apartado anterior analicé el rol de la “mujer-fetichismo”, ahora analizaré la relación existente entre ésta y el hombre-voyeur. Según Hall, “el fetichismo es la licencia no reglamentada del *voyeurismo*.” (1997:268). Laura Mulvey dice que:

“ [e]n un mundo ordenado por el desequilibrio sexual, el placer de mirar se ha escondido entre activo/masculino y pasivo/femenino. La mirada determinante del varón proyecta su fantasía sobre la figura femenina, a la que talla a su medida y conveniencia. En su

tradicional papel de objeto de exhibición, las mujeres son contempladas y mostradas simultáneamente con una apariencia codificada para producir un impacto sexual y erótico.” (2001:370)

A través de la *escopofilia*, los espectadores varones reproducen estas posiciones de diferenciación sexual y de género, de las que habla la autora, y surge así “el placer de usar a otra persona como objeto de estimulación sexual a través de la mirada” (Ibid: 369).

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

2.1. Las *acompañantes* o *colaboradoras*

Con la reforma de la Ordenanza de la Fiesta en Noviembre del 2004 se legisló un nuevo modelo de feminidad en el ritual alcoyano, conocido con el nombre de *acompañante* o *colaboradora*. Ya solo la propia denominación de la figura deja entrever el papel secundario y subsidiario de las mujeres que se ciñen a este tipo de participación. Las mujeres alcoyanas, especialmente las que desempeñan este papel en las festividades, carecen de derechos plenos sobre sí mismas, pues estos son asumidos por sus parientes varones participantes en las festividades locales. Estos deciden en primer lugar el rol de las mujeres en las festividades, ya que al haber estado legislado dentro del entramado festivo las mujeres no han formado parte del proceso de creación. En segundo lugar deciden los trajes que van a utilizar las *acompañantes*, que como ya vimos, son adaptaciones de los modelos masculinos.

La imposibilidad de pagar cuota, hace que las mujeres tengamos que acceder a las estructuras de prestigio sociales y festivas a través de *la adscripción* (Sherry Ortner y Harried Whitehead; 1996:154). Esta adscripción implica que en nuestra sociedad se nos defina como madres, hermanas, hijas de tal o cual hombre y no en base a nuestros logros personales, excluyéndonos así de las estructuras del prestigio masculino. Los diseños femeninos, además de estigmatizarnos como diferentes a los hombres, nos impide la participación, en primer lugar en los *eventos festivos*, es decir, la organización de las festividades, la participación en todos los actos satélites a la festividades que están distribuidos a lo largo del calendario local alcoyano, y en segundo lugar en la gran mayoría de los actos celebrados durante las festividades. El traje femenino únicamente le da derecho a la mujer a participar en *l'Entrà* y en la Procesión General, mientras que

el resto de actos oficiales le están vetados, por lo que se nos sigue alienando en las aceras.



Fotografía 1.5: *Acompañantes* durante la 2ª Diana. 23 de Abril 2010



Fotografía 1.6: *Acompañantes* durante la 2ª Diana. 23 de Abril del 2010

Mediante esta nueva figura festiva, las mujeres hemos sido introducidas a las festividades, en base a otro de los modelos de género aceptados el de “mujer-madre”, esta es la razón por la que estos tipos de feminidad compartan el peldaño en la pirámide alcoyana. En el acto de *l’Entrà* mientras que los hombres marchan juntos con su grupo de iguales, exhibiendo su control y poder, las mujeres desfilan solas, reproduciendo características femeninas estereotipadas en las sociedades occidentales, tales como: la pasividad, la dulzura, la maternidad. La mayoría de las *acompañantes* van repartiendo flores, hierbas aromáticas, o tocando algún instrumento detrás de sus maridos.

Antes del 2004, los hombres portaban durante el acto de *l’Entrà* orgullosos a sus hijos e hijas, mientras este año, según mi observación, eran muchas las mujeres que desfilaban arrastrando los carros y portando a sus bebés en brazos. Gracias a la incorporación de la mujer bajo esta figura, los hombres ahora pueden disfrutar plenamente de la fiesta, pudiendo poner todo su empeño en aparecer como los protagonistas y héroes de la festividad.



2.2. Fonèvol: en las antípodas de la feminidad aceptada.

Aunque la Asociación Fonèvol está compuesta por hombres y mujeres, las que están más expuestas a las críticas de la comunidad son las mujeres, ya que éstas son las que, mediante sus demandas y reivindicaciones, están desafiando a la cúpula de la pirámide de poder alcoyana, al *estatus quo* de la comunidad y a la supuesta ortodoxia de la identidad alcoyana. Esta es la razón por la cual ellas están ubicadas en la base de la pirámide del prestigio alcoyano.

Las mujeres de Fonèvol están representadas en la sociedad alcoyana, como la antítesis de los modelos de la feminidad hegemónica, por eso son valoradas muy negativamente dentro de la comunidad. Ellas son vistas por la ciudadanía, como ya hice constar durante el apartado que dediqué a estas mujeres, como “demonios”, pues según la comunidad alcoyana no son más que “cuatro locas que quieren destrozarse la Fiesta”. Estas mujeres, a través de su web, reciben constantemente mensajes insultándolas y desaprobandando su batalla a favor de los derechos de las mujeres. A continuación mostraré algunos de los mensajes que se han recibido en la web de Fonèvol:

“Bolleras, iros a tomar por el culo, vais a acabar con las fiestas de Alcoy, so inútiles, escoria de mujeres y hombres. Esto son fiestas de Alcoy, no es un carnaval!!” (03-04-2010)

“*Sou el grà de pus al cul. Tocapilotes/* sois el grano de pus en el culo. Tocapelotas” (29-04-2010)

Las alusiones a la ortodoxia de las festividades alcoyanas y las que se refieren a la identidad sexual de estas mujeres son muy frecuentes entre los mensajes recibidos en la web. Ya hemos visto como el pueblo alcoyano se desmarca del resto de los municipios donde este tipo de representaciones simbólicas se llevan a cabo aludiendo a la autenticidad y la originalidad de sus festividades, las cuales, para mantener este estatus se rigen conforme a un estricto protocolo. Según los opositores al cambio, las reivindicaciones de estas mujeres pone en peligro esta ortodoxia y el cambio en las festividades las igualaría al resto de los municipios. Estas mujeres son molestas. Algo muy significativo de las festividades alcoyanas, que también ocurre en otros municipios y festividades, es que los hombres no se “disfrazan de cristianos o moros” sino que “se visten”. Según estas opiniones, las mujeres, al vestir un traje de hombre guerrero se

están disfrazando o travistiendo (*Drag Kings*), por lo que las festividades se convertirían en un carnaval.

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

El siguiente mensaje fue escrito por una mujer alcoyana en la web de Fonèvol, en éste decía:

“Soy mujer y como mujer yo no hubiera ido a la guerra puesto que no podría con un traje de metal y como *buena alcoyana* no entiendo como quieren salir mujeres formando. Puestos que estas fiestas tienen un origen no creo que todas las que tanto defienden a la mujer hubiesen sido unas “Juanas de Arco” a si que veo que en vez de arruinar las fiestas con pamplinas. Asi que veo absurda esta batalla ¿Por qué si tu no eres minera te podrían aceptar en una asociación de mineros?. Asi que no habléis en nombre de todas las mujeres por que una *buena alcoyana* nunca querría formar en una escuadra y lo único que sabeis hacer es meteros con las fiestas que tanto hombres y mujeres nos sentimos orgullosos de nuestras fiestas y de su reglamento así que no metáis más con ellas ni con nadie. Todo lo escrito va con respeto y sin ánimos de ofender” [el énfasis es mio] (20-04-2010)

Las mujeres de Fonèvol no están consideradas unas “buenas alcoyanas” por diferentes razones, la primera porque no entran en los modelos de feminidad aceptados socialmente, y la segunda porque con sus reivindicaciones están tocando las entrañas y la identidad de la comunidad, están cuestionando las festividades de las cuales la población está tan orgullosa. Se reintroduce así el argumento historicista e identitario de carácter esencialista, que se presenta como inmutable e incuestionable.

Pese a todas las críticas y los ataques que reciben estas mujeres, ellas saben que tienen toda la legitimidad como alcoyanas y como mujeres a participar en las festividades de la comunidad en términos de igualdad. Después siete años de lucha, y

muy lejos de desistir, cada día estas mujeres se cargan de más argumentos para defender su causa... nuestra causa.

Para finalizar me gustaría enfatizar que los tipos o modelos analizados en el presente capítulo son tipos ideales que no agotan toda la casuística existente en la sociedad alcoyana.

“Tot ben senzill
i ben alegre.
Em creureu mort.
Jo no hauré mort.
Faré vacances!”
Ovidi Montllor.

VI. Reflexiones finales.

Desde la antropología feminista muchas son las investigaciones que se han llevado a cabo sobre el estudio de los rituales y las festividades, ya que al profundizar en estos se puede obtener un fiel retrato de la cotidianidad de las culturas y sociedades, especialmente de los sistemas de sexo/género (Gayle Rubin; 1986) y las relaciones desiguales de prestigio y de poder que se desarrollan en estos. La antropología feminista me ha permitido estudiar el conflicto alcoyano centrándome en el papel que las mujeres alcoyanas, especialmente las que propusieron el cambio en las festividades, están teniendo en este fenómeno social. Esta disciplina también me ha dado la oportunidad de posicionarme junto a mis sujetas de estudio, ya que dada mi especial condición de mujer alcoyana yo también he sido excluida de las festividades de mi ciudad.

La incorporación en 1998 de Nuria Martínez en las festividades alcoyanas, quebró la *frontera mágica* (Pierre Bourdieu; 2000), que hasta ese momento había organizado las relaciones de género alcoyanas. Esta ruptura derivó en un conflicto social, el cual divide a día de hoy a la población alcoyana en dos posiciones bien diferenciadas: la primera de ellas compuesta por una gran mayoría de la población alcoyana, que se opone a la incorporación de las mujeres en las festividades en términos de igualdad y una segunda posición minoritaria que aboga por la participación en términos equitativos de toda la ciudadanía en las festividades locales.

Abanderando la lucha por la igualdad encontramos a Fonèvol, una asociación que he definido siguiendo a Teresa Del Valle (1997) como *espacio-puente*, ya que mediante sus estrategias pretenden que las mujeres alcoyanas ocupemos los espacios al otro lado del puente que hasta el momento nos han sido negados por los *festers* alcoyanos. Estos hombres se aglutinan en torno a unas instituciones, *les filaes* y la Asociación de San Jorge, que se erigen como las hacedoras e intérpretes de los códigos festivos alcoyanos, tanto los implícitos como los explícitos. Mediante estas codificaciones se define desde la organización de las estructuras festivas hasta los roles de género que cada persona alcoyana debe representar en las festividades. Estos códigos

vendrían a funcionar como esas “ideologías legitimadoras”, de las que nos hablan Sherry Ortner y Harried Whitehead(1996:154) al referirse a los sistema de género como estructuras de prestigio y poder, las cuales sustentan las actuales estructuras de prestigio y poder que se dan en las festividades y en la sociedad alcoyana, ya que la dimensión social que adquiere la fiesta en Alcoi influye también más allá del ambiente festivo. Según lo visto en el presente estudio, el orden social y el orden simbólico alcoyano interaccionan, por lo que cualquier cambio que se lleve a cabo dentro de las festividades también se llevará a cabo en el orden social alcoyano y viceversa. Aunque en el caso que tratamos no quede tan patente, ya que aunque la sociedad alcoyana ha desarrollado avances muy grandes en cuanto a los derechos civiles de las mujeres, estos todavía no se han visto reflejados en el simbólico local. Esto se debe a que la iniciativa del cambio no viene de los grupos ubicados en la cúspide de la pirámide, sino que ha sido obra de unas mujeres que dentro de la estructura de prestigio festiva alcoyana se ubican en la base de la misma.

Desde la cúspide de la pirámide de prestigio alcoyana, donde se ubican *els festers* como “actores *masculinos* socialmente dominantes” (Sherry Ortner y Harried Whitehead; 1996:154) se han construido las festividades alcoyanas sobre la base de un episodio heroico de la historia local, lo cual ha hecho que éstas sean vividas y sentidas por la población como la seña de identidad que cohesiona a la comunidad. Mediante la repetición se ha naturalizado algo artificial, es decir, se ha convertido en una tradición transcendente e incuestionable. Esta tradición fue inventada (Eric Hobsbawm y Terence Ranger; 1988) en base a los intereses de una clase social dominante, los hombres burgueses, en un contexto de entrada en la modernidad. Estos hombres, siguiendo los modelos sociales y de género de la época, utilizaron las festividades para hacer ostentación de su poder económico y social y transmitir sus valores e ideologías a la población alcoyana.

Estos modelos sociales y de género, que siguen vigentes a día de hoy en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi, fueron construidos en base a unas relaciones desiguales, mediante las cuales se llevó a cabo un reparto desigual de funciones y poderes sociales. En base a esta ideología hegemónica las mujeres alcoyanas fueron recluidas en el espacio doméstico, como espacio en el que desarrolla la reproducción, y excluidas de los niveles más altos de las estructuras de prestigio locales, donde se ubican los hombres. Este reparto desigual se trasladó a la población alcoyana camuflado bajo un discurso de igualdad, según el cual todas las personas representaban en las

festividades los papeles “más adecuados” en base a su sexo biológico. Este discurso de igualdad ha hecho que tanto las mujeres como los hombres (incluso aquellos que no participan activamente en las festividades, y que por lo tanto ocupan niveles inferiores en la pirámide de prestigio comunitario), defiendan la Fiesta de Moros y Cristianos actual, refiriéndose a ella como la “*Nostra Festa/Nuestra Fiesta*”.

Varias son las estrategias llevadas a cabo por los grupos de poder social para el mantenimiento de sus parcelas de prestigio, pero sin duda alguna la reforma de la Ordenanza de la Fiesta de Noviembre del 2004 es la más flagrante. Mediante esta reforma se han feminizado las festividades locales desde un punto de vista estético y no desde un punto de vista participativo, tal y como solicitan las mujeres de Fonèvol. La integración de las mujeres en las festividades se legisla en base a los modelos de género popularmente aceptados, razón por la cual las mujeres siguen desempeñando papeles subsidiarios y secundarios, es decir, la nueva Ordenanza sigue dejando a las mujeres alienadas en las aceras y dependientes de sus relaciones de parentesco con los hombres.

En base a la distribución de los espacios de poder y prestigio, y después de analizar las estrategias utilizadas desde los niveles más altos de la estructura del poder alcoyano para obstaculizar la entrada de las mujeres con iguales derechos en las festividades alcoyanas, podemos afirmar, basándonos en la hipótesis central formulada en este trabajo, que la feroz oposición a la incorporación de las mujeres en las festividades, no tiene que ver tanto con una cuestión de historia o tradición sino que responde a los intereses de los grupos de poder locales para no perder su parcela de prestigio y valoración social. La entrada de las mujeres en las festividades alcoyanas transformaría el orden social festivo (sistemas de género y sociales), en base al cual se venía organizando el acceso a determinados privilegios sociales. Las apelaciones a la tradición y la historia se convierten, en realidad, en pretextos para el mantenimiento de los niveles de prestigio social de los hombres festeros, ya que desde la cúspide del prestigio alcoyano sí se están realizando cambios en las festividades, pero sin que supongan la pérdida del su prestigio y poder masculino.

Desde estos mismos grupos de poder se ha transmitido a la población alcoyana que las festividades de Moros y Cristianos de Alcoi son especiales y diferentes al resto de municipios en donde también se celebran. Esta especificidad se ha basado en la ortodoxia e idiosincrasia de las festividades alcoyanas, pues como dijo Antonio Ariño (1988) la estructura festiva alcoyana fue exportada al resto de municipios del sur del País Valenciano donde también se celebran este tipo de festividades. La ortodoxia y la

idiosincrasia de las festividades alcoyanas también se han esgrimido como argumentos de los opositores al cambio. La ciudad de Alcoi es conocida internacionalmente por sus festividades, que se han convertido en la tarjeta de visita al exterior, razón por la cual desde los sectores tradicionalistas se alega que la entrada de las mujeres las transformarían en dos sentidos: en primer lugar estas festividades dejarían de ser lo que son para convertirse en un carnaval, y en segundo lugar este hecho las igualaría al resto de poblaciones, dejando así de ostentar el título de la “mejor” Fiesta de Moros y Cristianos. Pero esto no tiene porque ser así. Como ya hemos visto, la incorporación de las “mujeres-fetiché”, tal y como las hemos definido, a finales de los años ochenta, aumentó la espectacularidad y el prestigio de las festividades, razón por la cual es más que presumible que la integración de las mujeres en las mismas estructuras organizativas alcoyanas no modificaría en absoluto la espectacularidad y el prestigio de estas.

Alcoi, como ya hemos visto, estuvo a la cabeza de las ciudades industriales durante mucho tiempo, gracias al desarrollo industrial que se llevo a cabo durante la modernidad. La industrialización de la ciudad hizo que ésta gozase de una bonanza económica y social, que le permitió codearse con ciudades tan importantes como Barcelona o Valencia. Con la entrada en la segunda modernidad, Alcoi vio como la industria que tanto prestigio le había otorgado entraba en decadencia, perdiendo así su liderazgo industrial. A día de hoy la ciudadanía alcoyana se encuentra en un momento de incertidumbre económica y social que le hace sentir inseguridad e inestabilidad. Por eso se aferra firmemente a la ortodoxia y autenticidad de sus festividades, ya que es lo único que en estos momentos la diferencia del resto de municipios. Afianzarse en el liderazgo festivo, le permite a Alcoi suplir la sensación de incertidumbre por una sensación de seguridad y estabilidad.

El conflicto alcoyano se produce en el seno de un complejo entramado social, en el cual interaccionan una variedad de instituciones y elementos. Para el profundo estudio de todas estas interacciones se necesita mucho tiempo y espacio. Debido al carácter del programa GEMMA y a los requerimientos de presentación de la tesis de final de máster, en este estudio me he centrado en las personas protagonistas, sus estrategias y argumentos, y como se han posicionado cada uno de ellos dentro de las estructuras de poder alcoyanas, realizando un primer acercamiento al tema alcoyano. Escribo las últimas líneas de esta tesis con la esperanza de que este trabajo sea una robusta base sobre la cual construir una futura tesis doctoral, pero sobre todo esperando

que mi estudio acompañe a las mujeres de Fonèvol en su camino para llegar al otro lado del puente. Como bien decía Adrienne Rich “La teoría-la observación de modelos, el mostrar tanto el bosque como los árboles- puede ser como el rocío que se levanta de la tierra, se recoge de la nube y vuelve a la tierra una y otra vez. Pero si no tiene olor a tierra, no es bueno para ella” (2001:208).

Bibliografía

- Alcaraz i Santonja, Albert (2006) *Moros i Cristians: una festa*. Picanya (València): Edic. Bullent.
- Alcover, Antoni Maria (1993) *Diccionari Català-Valencià-Balear*, Vol.5. Palma de Mallorca: Ed. Moll.
- Ariño, Antonio (1988) *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons el Magnànim. Col. Temes d'etnografia valenciana (IV).
- (1996) “La utopía de Dionisos: Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada” en *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. No. 11.
 - (1997) *Sociología de la cultura*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A
- Amorós Puente, Celia (1987) “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas: notas sobre poder y principio de individuación” en *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*. Nº 503-504 (pp.113-128)
- Bauman, Zygmunt (1999) *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2006) *Vida líquida*. Barcelona: Paidós. Col. Estado y Sociedad.
 - (2007) *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós. Col. Estado y Sociedad.
- Beck, Ulrich (1998) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós. Col. Estado y sociedad.
- (2006) *La sociedad del riesgo. En camino hacia otra sociedad moderna*. Barcelona: Paidós. Col. Surcos.
- Blazquez Graf, Norma (2008) *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: CEIICH, UNAM.
- (2010) “Epistemología feminista: temas centrales” en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo. *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales* (Versión preliminar-en prensa). México: CEIICH, CRIM, Facultad de Psicología, UNAM. (pp. 14-33)
- Borrego i Pitarch, Vicent i Hernández i Martí, Gil-Manuel (1999) “Moros i cristians” en Antoni Ariño (dir.). *El teatre en la festa valenciana*. València: Consell Valencià de Cultura. (pp 259-274)

- Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Ed. Anagrama. Col.Argumentos
- Bullen, Margaret (2000) “Hombres, mujeres, ritos y mitos: los alardes de Irún y Hondarribia” en *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel (pp. 45-78)
- (2006) “Derechos Universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica” en Gorka Moreno Márquez, Xavier Kerexeta Erro (Coord.). *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus Ciudadanía*. Irún: Txapelaren azpian, denok berdin. (pp. 21-48)
- Bullen, Margaret & Egido, José Antonio (2003) *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*. Bilbo: Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Cáceres Valderrama, Milena (2005) *La fiesta de Moros y Cristianos en el Perú*. Perú, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Callaway, Helen. (1992) “Ethnography and Experience. Gender implications in fieldwork and text” in Judith Okeley & Helen Callaway (Eds.) *Anthropology and Autobiography*. London and New York: Routledge (pp. 29-49)
- Carrasco-Urgiotti, M. Soledad (1963) “Aspectos folclóricos y literarios de la fiesta de Moros y Cristianos en España” en *Publications of the Modern Language Association of America*, N° 78 (pp. 476-491)
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2007) *Las mujeres católicas en las asociaciones religiosas: fiestas, poderes e identidades*. Tesis doctoral. México, D.F. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones antropológicas.
- (2010) “Etnografía Feminista” en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo. *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales* (Versión preliminar-en prensa). México: CEIICH, CRIM, Facultad de Psicología, UNAM. (pp. 233-257)
- Cerdà, Manuel (2000) “ Per què el Petròlio?” en *Eines* N° 18 (pp. 22-27).
- Cucó i Giner, Josepa (2004) “Fenómenos emergentes y nuevas visibilidades sociales” en Cucó i Giner, Josepa, *Antropología Urbana*. Barcelona: Ed. Ariel. (pp. 139-170)
- (2008) “Sociabilidades Urbanas” en *Ankulegi*, 12 (pp. 65-82)
- Del Valle, Teresa (1995) “Metodología para la elaboración de la autobiografía”, in C.Sanz Rueda (Eds.) *Invisibilidad y presencia. Seminario Internacional*

“*Género y trayectoria profesional del profesorado universitario*”, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense (pp. 281-289).

- (1997) “Asociacionismo femenino: entre la transformación y la creación” en Teresa Del Valle, *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*. Madrid: Ed. Cátedra. Universidad de València. Institut de la dona. (pp. 161-186)

Delgado Ballesteros, Gabriela (2010) “Conocerte en la acción y el intercambio. La investigación: acción participativa” en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo. *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales* (Versión preliminar-en prensa). México: CEIICH, CRIM, Facultad de Psicología, UNAM. (pp. 210-232)

Díez, Carmen (2003) “Tradiciones culturales y legitimación del poder masculino” en *Gazeta de Antropología*. N° 19, Texto 19-15. Consultado en línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G19_15Carmen_Diez_Mintegui.html

Farapi, S.L (2009) *Análisis de las fiestas del territorio histórico de Gipuzkoa desde una perspectiva de género*. Diputación Foral de Gipuzkoa.

García Pilán, Pedro (2009) *Tradición en la modernidad avanzada: la Semana Santa Marinera de Valencia*. València: Museu Valencià d’Etnologia. Diputació de València.

García Verdugo, Marisa (2008) “La tradición teatral popular en la América Colonial: Moros y Cristianos en Chiquimula, Huamantanga-Canta y Chimayó” en *Tejuelo* N° 3 (pp. 89-101)

Giddens, Anthony (1993) *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

- (2000) *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.

Gil Calvo, Enrique (1991) *Estado de Fiesta: feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa-Calpe.

Gregorio Gil, Carmen (2002) *Proyecto docente de Antropología del género*. Granada: Universidad de Granada (inédito)

- (2006) “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder” en *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica. Vol. 1, N° 1. Enero-Febrero. (pp 22-39)

- Gutiérrez, Alicia B. (2002) *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierradenadie ediciones, S.L.
- Hall, Stuart (1997) "The spectacle of the 'other'" en Stuart Hall (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publication (pp. 223-290)
- Haraway, Donna. (1988) "Situated Knowledges: The Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" en *Feminist Studies*, Vol. 14, Nº 3. (Autumm, 1988), (pp. 575-599).
- Harding, Sandra. (1987) *Feminism and methodology: Social science issues*. Indiana: University Press.
- (1993) "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is "Strong Objectivity?" en E. Alcoff & E. Potter (Eds.) *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge (pp. 49-81).
- Hernández i Martí, Gil-Manuel (1996) *Falles i franquisme a València*. Catarroja-Barcelona: Ed. Afers.
- (2000) "Les transformacions de la cultura popular" en *Afers* Nº 37 (pp. 751-760)
 - (2006) "La reina fantasma" en *Caramella. Música i cultura popular*.(pp 28-33)
- Heuzé, Laure (2003) "La incorporación de las mujeres en las fiestas: las Negras de Petrer (Alicante)" en Marlène Albert-Llorca, y José Antonio González Alcantud (Eds.). *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo Occidental*. Granada: Diputación de Granada. (pp. 103-114).
- Hobsbawm, Eric J. y Ranger, Terence (1988) "Introducció: L'invent de la tradició" en Eric Hobsbawm y Terence Ranger. *L'invent de la Tradició*. Vic: Eumo
- Juliano, Dolores (1992) *El juego de las astucias*. Madrid: Horas y Horas editorial.
- Moore, Henrietta. L. (1991) *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Lamas, Marta (1996) "Introducción" en Marta Lamas (ed.) *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM / Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa.
- (1996) "La antropología feminista y la categoría de género" en Lamas, Marta (ed.) *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM / Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa.

- Lida, Clara Eugenia (1972) “La insurrección de Alcoy” en Clara Eugenia Lida. *Anarquismo y Revolución en la España del XIX*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Mansanet Ribes, José Luis (1981) *La Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoy y sus instituciones*. Alcoy: José Luis Mansanet Ribes. 2ª Edic. ampliada.
- Mulvey, Laura (2001) “Placer visual y cine narrativo” en Brian Wallis (ed.) *Arte después de la modernidad: nuevos planteamientos en torno a la representación*. Trad. Del Olmo, Carolina y Rendueles, Cesar. Madrid: Akal. (pp.365-393)
- Nixon, S. (1997) “Exhibiting Masculinity” en Stuart Hall (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publication (pp.291-336)
- Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harried (1996) “Indagaciones acerca de los significados sexuales” en Marta Lamas (ed.) *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM / Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Pascual Gisbert, Joan Josep (2005) “La dona en les Festes de Moros i Cristians de Muro” en *Revista de festes*. Muro: Junta de Festes (pp.42-49).
- Pillow, Wanda S. and Mayo, Cris (2007) “Toward Understandings of Feminist Ethnography” in Sharlene Hesse-Biber (ed) *Handbook of Feminist Research: Theory and Practice*. Thousand Oaks & London: Sage (pp. 155-172)
- Requena i Albert, Vicent Lluís i Requena i Mora, Marina (2010) *L'estructura social a través de la festa: el cas de les festes de Moros i Cristians d'Ontinyent*. X Congreso Español de Sociología (1 al 3 de Julio). Iruñea.
- Rich, Adrienne. (2001) “Apuntes para una política de la posición (1984)” en *Sangre, pan y poesía (Prosa escogida 1979-1985)*. Trad. María Soledad Sánchez Gómez. Barcelona: Icaria (pp. 205-222).
- Rubin, Gayle (1986) “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N° 30. México. (pp. 95-145)
- Said, Edward (2004) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo
- Sánchez Romero, Marga. & Aranda Jiménez, Gonzalo (2005) “El cambio en las actividades de mantenimiento durante la Edad del Bronce: nuevas formas de preparación, presentación y consumo de alimentos” en *Dones i activitats de manteniment en temps de canvi*. (24-25 de noviembre) Barcelona. *Treballs d'Arqueologia*. N° 11.

Sterckx, Pauline (2010) “La representació de la dona en les Falles: Reina del poder o reina de l’imatge?” en *Revista de Estudis Fallers*. N° 15. València:ADEF. (pp 70-82)

Warman, Arturo (1972) *La Danza de Moros y Cristianos*. México: SepSetentas

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

- (2006) *The Politics of Passion: Women’s Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. New York: Columbia University Press.

- (2009) “The arena of disciplines: Gloria Anzaldúa and interdisciplinarity” en Rosemary Buikema y Iris Van der Tuin. *Doing gender in media, art and culture*. London and New York: Routledge

Prensa

Ciudad de Alcoi:

- 16-01-97, F.L.L, “Los firmantes del nuevo calendario necesitaron hora y media para ratificar su decisión”
- 20-01-97, Jordi Grau, “El desacuerdo con el nuevo calendario sale a la calle”
- 16-06-97, Redacción, “Nuria Martinez ‘creuarà’ por la filà Alcodianos
- 23-04-98, Redacción, “Benvinguda a la festa, Nuria!”
- 27-04-98, R. Climent, “Seguí: ‘Los soparets me han impresionado este año’”
- 30-04-98, Armando Jorge Ferre Sempere “¿Cruzada contra el machismo?”
- 07-04-02, Sara Soler Bravo, “Todo tiene un límite”
- 13-04-02, Gorka P. P. “¿Discriminación o pasión?”
- 08-03-03, Pau Grau, “Fonèvol llama al diàlogo para conseguir igualdad en la festa”
- 1/3-04-10, Redacción, “La ordenanza impide que dos mujeres hagan escuadra y Diana”

Webs

www.ajualcoi.org/wmuseu/valencia/

www.alcoi.org

www.associaciosantjordi.org/

www.fonevol.net

Normativa

- *Memorias de Actividades de la Asociación de San Jorge (1999-2009)*
- *Síndic de Greuges de la Comunitat Valenciana. Ref. Queja nº 031418. Mayo del 2004.*
- *Ayuntamiento de Alcoy. Acta de la Sesión Ordinaria del Pleno del Ayuntamiento de Alcoy del día 24 de septiembre del 2004*
- *Reforma del 18 de Noviembre del 2004 de la Ordenanza de la Fiesta de la Asociación de San Jorge.*
- *Estatuto de la Asociación de San Jorge 2007*
- *Reglamento de Régimen Interno de la Filà Alcodianos. Septiembre 2008.*

ANEXO

Glosario de términos de la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi

Acompañantes o colaboradores/as: es una nueva modalidad de participación en las festividades alcoyanas incorporada por la Ordenanza del 2004. Esta nueva figura es a la que se han acogido las mujeres que, a día de hoy, participan en las festividades vistiendo traje femenino. Esta modalidad no otorga ningún derecho a la persona que la elige, ya que normalmente, el derecho de participación en las festividades le es otorgado por la vinculación que el/la acompañante tiene con un miembro de la *filà*, generalmente un familiar masculino.

Asociación de San Jorge (ASJ): “es la institución sin ánimo de lucro, que recogiendo las tradiciones alcoyanas que devienen de la victoria alcanzada en 1276, por intercesión de San Jorge, sobre el caudillo mahometano Al-Azraq, vela por su conservación” (Art.1 ASJ). Esta Asociación es la encargada de “fomentar el culto y devoción al Santo Patrón San Jorge Mártir y cuidar de su templo” (Art.2 ASJ) además de organizar las festividades alcoyanas, “previa autorización, bajo los auspicios y con el incondicional apoyo moral y material del Excelentísimo Ayuntamiento” (Art.3 ASJ)

Cargos Festeros: Las festividades alcoyanas conmemoran un episodio bélico dentro de la historia local. Como tal, en él existe una disciplina militar y jerárquica. Así en cada ejército (moro y cristiano) existen dos cargos que representan el máximo poder y prestigio dentro de las festividades, estos cargos son el Capitán y el Alférez. Tanto la capitania como la alferecía son asumidas por una *filà* diferente cada año, siguiendo un estricto orden de actuación basado en la antigüedad de la *filà*. Éste es conocido en el ambiente festero como *roda*. Antes del 2004, éstos eran los únicos espacios reservados en las fiestas alcoyanas para las mujeres.

Capitanes y Alféreces: “constituyen las máximas figuras de la representación festera.” (Art. 34 Ordenanza de la Fiesta) “Los cargos se ejercerán obligatoriamente por riguroso turno y rotación entre todas las *Filaes*, de tal forma que la que desempeñe un año el Alférez, al siguiente le corresponde el Capitán” (Art. 35 Ordenanza de la Fiesta).

Cop: “es el responsable de la administración económica de la *Filà* y el encargado de la llevanza y custodia de libros contables” (Art.81 ASJ)

Darrer Tro: “sustituye al Primer Tro en su ausencia, vacante o delegación” (Art.80 ASJ)

Ensayos: Los ensayos son reuniones periódicas que se llevan a cabo los viernes en los locales de cada *filà*, donde los festeros se reúnen para cenar, hablar y tomar copas con los compañeros. En estas reuniones esta prohibida la entrada a toda aquella persona ajena a la organización, a no ser que recibas la invitación de un miembro de la misma.

Durante mi trabajo de campo, yo intenté ser invitada al último ensayo antes de las festividades, por un amigo fester, pero éste me dijo que tenía que preguntarlo en su *filà*, cuando si el invitado es un hombre no es necesario este procedimiento, obviamente nunca pude asistir a un ensayo.

Esquadra: formaciones especiales de diez individuos y un cabo que les dirige.

Fester/a: “Las personas que se inscriban y pertenezcan a una *Filà* para el cumplimiento de sus fines con carácter permanente, tienen la cualidad de fester.” (Art.52 ASJ) “El Fester tiene derecho a participar en la fiesta con su *Filà* con arreglo a su Reglamento de régimen interior, luciendo el diseño y traje de la *Filà*; además el individuo tendrá derecho a voz y voto en las deliberaciones de la Juntas Generales y poder ser candidato a su Junta Directiva con los requisitos del Art. 78.” (Art.62 ASJ). “Las integrantes femeninas, tendrán diseño femenino que deberá haber aprobado con anterioridad la Junta General de la *filà*, el cual a su vez habrá de ser también aprobado por la Asamblea general de la Asociación, teniendo las lógicas y necesarias variaciones, respecto al oficial masculino de la *Filà*” (Art. 70 Ordenanza de la Fiesta).

Filà: “Se denomina *Filà* toda agrupación de personas constituida con el fin primordial de tomar parte activa en la representación de la Fiesta de Moros y Cristianos en honor a San Jorge, de difundir su devoción y cumplir los fines de la Asociación participando en la Fiesta bajo sus directrices” (Art.33 ASJ) éstas “se distribuirán en dos bandos proporcionados: el moro y el cristiano, cuya distinción sólo tiene efecto para la forma de actuación festera.” (Art.34 ASJ). Les *filaes* podrán regular de conformidad con el artículo 56 del Estatuto, grupos de colaboradores, ya sean masculinos o femeninos, estableciendo las categorías que estimen oportunas, fijando la forma de participación y las cuotas correspondientes (Art. 51 Ordenanza de la Fiesta). Actualmente existen en Alcoi 28 *filaes*: 14 pertenecientes al bando moro y 14 al bando cristiano.

Filaetes o entraetes: son ensayos que los *festers* realizan por las calles del centro de Alcoi, los días anteriores al 22 de Abril.

Fulla: las cuotas que cada persona perteneciente a una *Filà* debe pagar anualmente, mediante el pago de éstas adquieren los derechos que le corresponden con *fester/a*.

Mayorales: “en número de 14, representan en la Asamblea a los Asociados, y serán elegidos por sufragio universal directo de todos los Asociados, de acuerdo con el Reglamento electoral” (Art.125 ASJ). Los Mayorales son los representantes de los asociados a la ASJ. Cualquier ciudadano/a de Alcoi puede ser socio de la ASJ, no es necesaria una vinculación al mundo de la fiesta.

Mig any: El Mig Any es un evento festivo que tiene lugar el fin de semana más próximo al 23 de octubre, en el cual se conmemora que falta medio año para las fiestas de abril, de ahí su nombre (Medio año). Durante ese día se celebra un concurso gastronómico en el que compiten cada una de las filaes, en este concurso se elabora un plato típico alcoyano conocido como *l'olleta alcoiana*. Por la noche los miembros de cada filà, desfilan por las calles del centro en filaetes.

Personajes Festeros: “Se denominan Personajes Festeros aquellas personas que ostentan durante la Fiesta los cargos representativos siguientes: Sant Jordiet, Capitanes, Aleféreces, Mossen Torregrossa, Embajadores, Sargentos y Alcaide del Castillo Cristiano. Los cargos serán representados por personas que se identifiquen tradicionalmente con el personaje histórico que representan y los valores que los rodea.” (Art.17 Ordenanza de la Fiesta)

Primer Tro: “tiene los máximos deberes y derechos, autoridad y responsabilidad. Ostenta la representación de la Filà, la coordina y dirige” (Art.79 ASJ).

Retreta y Soparets: Tanto *la retreta* como *els soparets*, son dos actos informales dentro del programa de los actos festivos. El primero tiene un carácter carnavalesco y se lleva a cabo en la media noche del día 23 de Abril. Los soparets es el acto con el que concluyen las fiestas, este se basa en cenas informales organizadas por grupos de festeros en la plaza de la ciudad.

Sant Jordiet: “es la figura central y señera de la Fiesta, representación humana del Santo Patrón. Será representado por un niño que reúna estas condiciones: cumplir 8 ó 9 años en el año de su representación, ser protector de la ASJ, y ser asociado alguno de sus padres o su representante legal, estar identificado con los valores tradicionales del personaje que representa.” (Art.19 Ordenanza de la Fiesta)

Trilogía Fester: es como se conoce al calendario de actos oficiales de la Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoi. Las festividades alcoyanas tienen una estructura organizativa dividida en tres días los cuales se celebran “como es tradición los días 22, 23 y 24 de abril, salvo que la Pascua de Resurrección lo sea en fecha muy retrasada o alguna circunstancia extraordinaria lo aconseje, en cuyos casos la Asamblea General a propuesta de la Junta Directiva acordará las fechas más apropiadas, que propondrá al Excelentísimo Ayuntamiento” (Art. 14 ASJ). “La trilogía festera comprende los siguientes actos que se describen, en los que se usa el deiseño masculino o femenino que corresponda: primer día: *L'Entrà* (...), segundo día: Sant Jordi (...), tercer día: Alardo.” (Art. 13 Ordenanza de la Fiesta)

English abstracts

“Neither Moors nor Christians”: Gender and Power in the Moors and Christians Festival in Alcoi.

Introduction: An approach to the object under study.

I am Verònica Gisbert i Gracia, I am woman and Alcoian, I am a feminist and investigator. I want to begin this work by defining the present *location* of my body, which has been used throughout the history of feminism “as locating the grounds from which to speak with authority as women.” (Adrienne Rich, 1987: 212) and because it is from this location “I am created and trying to create” (Ibid: 212). However, my location has not always been the same. My bodily position has changed and will continue to change, through my life experiences. As Adrienne Rich said “[t]o locate myself in my body means more than understanding what it has meant to me to have a vulva and clitorins and uterus and breasts [in the Alcoian society]. It means recognizing, the places it has taken me, the places it has not let me go.”(1987: 214).

I was born in Alcoi, a quaint town with 61.552 inhabitants⁴⁴, located in the *País Valencià*. Alcoi is internationally known for its Moors and Christians festival, awarded a title of international tourism⁴⁵ in 1980. This festival have been celebrated for almost 300 years, and symbolically represents a medieval battle fought at the time. However, this civic festival is really a festival organised by and for the men of Alcoi; our full and equal participation as women is vetoed.

While the men actively take part in the *festive event*⁴⁶, the women’s involvement is limited to the three days of official celebration, carrying out secondary roles dependant on their male family members. Women are denied a part in the organisation and decision making processes of the ritual, that is to say, we are excluded from the social and festive power structures.

⁴⁴ Data from Instituto Nacional de Estadística 2009.

⁴⁵ All of the necessary information about this award can be found at:
http://www.ajualcoi.org/wayto/ciudad/BOE_800216_festes.pdf

⁴⁶ In her work about tepeyanquenses women, Martha Patricia Castañeda Salgado, conceives the *festive event* as “ a social practice that needs to be observed integrally, from its organisation to its celebration.” She does not reduce it to “the climax of the ritual or the celebration of the festivities in a strict sense” (2007:76).

In 1998 Nuria Martinez, defied tradition and entered to form part of the festival as a *fester*⁴⁷. This “intrusion” is the cause of a serious conflict within the Alcoian society, on the one hand, we have the defenders of tradition and the gender roles assigned to each sex and on the other, the defenders of the right for every citizen to participate in the local festival on equal terms. Twelve years have passed since Nuria questioned the established norms of the Alcoian society and although during this period there have been some changes in the symbolic practice, regarding women’s integration, the final objective has not been achieved, that’s to say, an inclusive participation on equal terms.

As the Alcoian society experienced transformations; the *location* of my body, regarding the conflict, has also experimented changes. During my adolescence my position was that of resistance to change. However my life experiences have introduced modifications, my present body is situated together with the minority of the Alcoian community, who defend changes in the traditional gender models.

Within this minority of the local civil society, there is a group of women from the *Asociación Fonèvol*, an association dedicated to the struggle “for the civil participation on equal terms in the Moors and Christians festival in Alcoi and full integration of women into the structures of the festival, free from direct or indirect discrimination” (Fonèvol).

After a painful process, full of personal conflict, because of my education and experiences in the Alcoian community, I decided to take advantage of the opportunity offered by the masters degree GEMMA to illustrate, in my thesis, the struggle the women of Fonèvol are involved in to achieve an equal and just society.

When I overcame my personal fears, academic fear appeared, a concern for objectivity and emotions in field work. As an Alcoian and woman I feel excluded by a tradition, and as a result: “I am as present in this [work] as [my informants are] (...) I cannot hide myself behind the role of an invisible and omniscient third-person narrator”, as said by Wekker quoting Haraway (Gloria Wekker, 2006:3). I feared that my work would not be scientifically valued due to my strong personal involvement. However these worries dissipated with my time spent at the University of Utrecht.

I discovered in the feminist academy, specifically in the field of feminist anthropology, the defence of reflexivity and emotion in field work (Henrietta Moore;

⁴⁷ *Festers* are ‘the people registered and belonging to a *Filà* to carry out their duties and obligations of a permanent character’ (Art. 52 del Estatuto de la Asociación de San Jorge).

1991, Helen Callaway; 1992, Rosana Guber; 2001, Carmen Gregorio Gil; 2002, Wanda Pillow & Cris Mayo; 2007), moreover feminist academy has always questioned classic androcentric objectivity, bringing to light its fallacy (Donna Haraway; 1988, Sandra Harding; 1993,). From that moment on I was ready for the challenge.

I feel myself academically prepared with theoretical, epistemic and methodological tools, to make a profound analysis of this social phenomenon.

I now know my *location* with respect to my object of study and from that place I will observe and interpret. I am a woman and Alcoian, I am a feminist and investigator.

I. Framework and methodology

Simone de Beauvoir, with her famous phrase “One is not born a woman, one is made” indicated that being a woman or a man was not a question of biology but one of socialization. It is from this point that the field of the feminist academy begins to investigate the relations of the sexes from this new concept of gender, that is as a “symbolic construction established by the biological data of sexual difference (Marta Lamas; 1996:12). But, what do we really mean by *gender*? How does this influence feminist anthropology? What are gender relations? How does social prestige or the structures of prestige legitimate gender inequality? These are some of the questions I will deal with in this chapter.

1. Framework

Within feminist anthropology since the seventies, challenges were being made about the classical biological prejudices that associated women with nature, given their procreative capacity, representing them as “the other” in ethnographic works, while men were associated with culture, being the subjects under study. To counter this androcentric view characterised in anthropology, feminists began to revise the ethnographic works with a less androcentric, colonial and Eurocentric view. The production of new ethnographic works and theories from a gender perspective revealed that, although the feminine status varied from culture to culture, there was one coincidence; “the political subordination of women as a group by men (Marta Lamas; 1996:105).

Gender, understood as a sociocultural construction, is what a specific society considers correct behaviour for men and women. Gender situates men and women within an hierarchical structure, that is characterised by its regularity, permanency and definition of social realities. The relationships within this unequal structure or gender

system are what are known as gender relations. They are characterised by the oppression of the female gender, and are constructed, according to Gayle Rubin, from “a set of dispositions used by a society to transform biological sexuality in a product of human activity” (1986:95). This set of dispositions called by Rubin *gender/sex systems*, are “mediated by a complex interaction of a wide spectrum of economic, social, political and religious institutions.” (Marta Lamas; 1996:12), thus they are transversal. Around these previously mentioned institutions, which perpetuate unequal gender relations, there is a symbolic universe that supports them. People are classified within this symbolic universe by dictomic representations of opposites, which are used to differentiate men from women. According to Ortner and Whitehead, these ideologies of gender are produced and reproduced in the heart of *prestige structures*, which are:

“the set of positions or levels of prestige resulting from the application of a particular line of social valuations, the mechanisms by which individuals and groups reach certain levels or positions, and the general conditions of reproduction of the system of status” (1996:152).

According to the anthropologists Ortner and Whitehead, it is within these prestige structures that ideas about gender are developed, they are “those that have the greatest impact on cultural ideas about gender and sexuality” (1996:157). Having defined a prestige structure, we can now say that a system of gender is, in itself, a prestige structure, given that within it the masculine is better valued socially than the feminine. The men best situated in the highest levels of prestige are those who define what it means to be masculine or feminine according to their particular gender interest, so anything that has to do with the “socially dominant masculine actors” is given the greatest reputation within these structures. The measure of prestige is used also within genders, gender is a multidimensional category, that cannot be used without other analytical categories such as class, race, age, or sexual identity. The intersectionality (Wekker, 2002, 2009) of several of these categories makes an individual or group of individuals rise or fall in the prestige structure.

These prestige structures are legitimated by implicit norms; Myths, beliefs, traditions that “confer meaning and obligation on human relations in regular patterns of differences and affability, respect and indifference and in many cases authority and obedience” (Ortner y Whitehead; 1996:154.).

2. Main hypothesis

The objectives marked by la Asociación Fonèvol, that is, the participation on equal terms for men and women in the Alcoian festivities, threatens the social order of the festival, the very order which determines access to certain social privileges.

3. Background

The study of rituals and festivities is a field of great interest and scientific production within feminist anthropology, given their part in the symbolic order, these “express the divides and hierarchies used by dominant systems” (Carmen Gregorio Gil; 2002:113), said rituals, “are social productions directed to mark sexual and gender differences” (Ibídem:114).

As for the Moors and Christians festivities, the works already done are numerous, however none of these studies have been carried out from the perspective of gender. As a consequence, the study I am developing will be a first, in which I will uncover the power relations behind these festivities, through the conflict generated in the city of Alcoi.

4. Methodology

I decided on using the feminist ethnographic methodology for this work for two reasons; the first, because “Feminist ethnography is a focus on gender and its intersectionalities as central to the praxis and theory of research” (Pillow and Mayo; 2007:158) and secondly because of my position within the community under study, and more specifically being the excluded and discriminated gender, feminist ethnography gives me the opportunity to maintain a non hierarchical relation between the subjects in the work and my role as an investigator. My investigation uses cualitive techniques of data collection, being my memories, observations, interviews and documental analysis.

II. Alcoi: Territory, history and society.

1. Alcoi and its context

Alcoi is located in the interior of the province of Alicante, in the south east of the Spain. It is a city surrounded by mountains that isolate it from the rest of the province. The particular orography of the city has influenced the character of its habitants, as José Luis Mansanet Ribes has described, it is “introverted by forcefully looking at mountains, sensitised pride and as wilful as the tough terrain (1981:16). In my opinion, this introverted character mentioned by Mansanet, has made us a people

with deep rooted and unquestionable traditions that sustain our Alcoian identity; a fact which also explains a rich history of resistance and struggle.

Two important historical events mark the history of the city, the first, the battle that took place in 1244, between the Moor and Christian armies, and the victory of the latter over the Muslims, which is commemorated every year in the Alcoian festivities. The second, the general strike by the working class Alcoians which took place in July 1873, which Fredrick Engels referred to in his text “Bakuninism in action. Memories of uprisings in Spain in the summer of 1873”. This strike was the direct result of the severe labour conditions the local industrialisation imposed on the workers of Alcoi, measly wages together with extremely long working hours, caused the work men and women of Alcoi to take to the streets to demand better living conditions.

The industrial revolution arrived at Alcoi with force, doubling its' population in only four decades, after this extraordinary rise, the evolution of the Alcoian population became quite regular, reaching its' historical maximum in 1981 with a population of 65.908.

Alcoi has also suffered from crises and the social changes inherent in the coming of the second modern era. All of the industry, the textile and paper industry as well as the metallurgic which, in the past had provided an promising economy for the city, now submerged its population into a situation of uncertainty and risk, forcing the city to introduce changes to its economy, transforming it from industry based to service based. These social and economic transformations have caused a decrease in the population, as the new generations have had to leave the city in search of a better life. Currently the population of Alcoi is 61.552.

Since the beginning of the social conflict in Alcoi (1998) two different political parties, one conservative the other apparently progressionist, have governed in the city, but neither have positioned themselves in favour of the right for the women of Alcoi to be integrated into the festivities. Both maintain they are against discrimination of women in all social situations, but both claim that the local council is unable to act, because the Asociación de San Jorge, which organises the festivities, is a private entity.

2. The Moors and Christian festival: From global to local.

Ritual representations that contain the central element of symbolic battles between the Moors and Christians, can be found all around the world, mostly in Europe, North America and Latin America. On the European continent, they can be found in Portugal, Corsica and Sicily and Spain. On the American continent they can also be

found in Peru, Guatemala, Mexico and the United States. This is not by chance, the exportation of the Moors and Christians from the Iberic peninsula to the “new world” was carried out by the Spanish conquerors in their colonisation of the Americas.

In Spain this type of representation can be found in different regions, the most characteristic being in Aragon, Andalucía and the eastern region. For geographic proximity and similarities in the festive characteristics of Alcoi, I will concentrate my description of the Moors and Christians from the eastern region of Spain.

These festivities are known to be lavish and multitudinal, full of colour and movement. The armies form embassies and are organised into collectives named in different ways, the most common names for them are: *comparsas* or *filaes*. The objective of the Christian army is to conquer the castle governed by the Muslims, this is represented by a battle protagonised by fireworks. The majority of the places where these festivities are organised began with masculine only groupings, little by little due to social and civil advances for women, have adapted their rituals to better reflect the social and political reality they live in. Alcoi is the only city in the País Valencià where an androcentric organisational structure is maintained, where women are relegated to secondary and minority roles in the ritual.

✓ The Moor and Christian festival: An invented tradition.

Currently the Alcoi festival is an invented tradition in a modernised context and in this form, it remains an invention (Hobsbawm y Ranger, 1988). As a tradition, the Alcoi festival is the result of a superposition of inventions produced over time. These are not arbitrary creations, they are manifestations born out of people motivated by interests and ideologies marked by personal historical circumstances.

Taking advantage of the social context provided by this modernisation, the men from the emergent bourgeoisie of the city readapted, satisfying their own needs, the prevailing social and gender models, being these newly modified models projected in the festivities. The Alcoi Moors and Christian festival has become a public showpiece for masculine power and prestige. The role given to women in this new social order is to be the responsible (in the domestic sphere) for the smooth running of this public showpiece for the masculine members of their family, occupying the public sphere as animators and spectators.

III. Chronic and actors in the conflict over the Alcoian festivities

1. Fonèvol Asociation

In June 1997, the city woke up to news that would change the course of history of the Alcoian festival, the front page headlines of the local newspaper read “the people of Alcoi have accepted a woman as *festera*”. Nuria Martínez, became the first woman from Alcoi to be accepted as a member with rights in the festival. A year after Nuria’s acceptance in the local festivities, two more women were accepted.

The entry of these women posed a threat for the local androcentric prestige structures, and the associations that form part of the complex network of the local festival, decided to change their statutes to be able to control the admittance. This fact, together with different types of discrimination these women suffered within the associations, caused a group of men and women to get together and fight against the exclusion and discrimination of women in the Moors and Christians festival of Alcoi. That is how Fonèvol was born.

Teresa Del Valle, based on the relations of oppression and domination in systems of gender, considers that women are a group of *socialcultural silence* (1997:162) given they have different forms of expression from that of western masculine expression, that exercise power in socialcultural structures. However, women have created bridges for change (Ibídem:164). These spaces imply “a step forward” (Ibídem:165) between the interior spaces where they have been secluded and public spaces. We can consider Fonèvol a bridge within the Alcoian society, strategically positioned between the space where the women of Alcoi have been confined to by the festivities and the final objective: gain spaces within the festive public sphere. To reach this objective Fonèvol, have designed these strategies.

Since its creation the Asociación Fonèvol has adopted several different strategies covering different fronts, judicial, public and civil, and finally in education. On the public front the women of Fonèvol organised events among other things to create networks with other groups of women who also have struggled for equality in rituals. They hold meetings with local political groups and la Asociación de San Jorge, in these meeting the women present their vindications, however none of these has ever been accepted. On the judicial front, they have presented different demands. On all of the counts the verdicts have sided with their case. Fonèvol understands that education is critical if changes are to be made in the accepted gender roles within the alcoyan

society, the very reason they promote school activities to favour of equality among the children in the festivities.

The work of the association is bearing its fruits, even though they have not reached the other end of the bridge. Among the most important gains are, the inclusion of women in the festivities with adaptations in the male costumes, although this incorporation is still secondary and subsidiary, it is something completely unimaginable a decade ago. This new form of women's participation was legislated in 2004 in the festival decree of the Asociación de San Jorge.

2. The festive institutions: les filaes and the Asociación de San Jorge.

The social patterns configured in the festival of Alcoi are very western masculine, so much so that the festival associations are social circles where women have been excluded since their beginnings. These western masculine festive social circles are called *filaes*, these associations are integrated into the Asociación de San Jorge which is of private character and to which the local council delegates the organisation of the festivities in Alcoi. These associations are situated at the highest levels in the prestige structures of the festival, and in them “resides the absolute power of *decision and interpretation*” (Art. 101 del ASJ). Through their decisions, values and beliefs are adopted for the festival and through their interpretation, they provide themselves with very effective mechanisms of power in the Alcoian society. Having said that, we can conclude that the festivities, with its protagonists as representatives, are a very strong driving force for the creation and transmission of ideology within the Alcoian society, as Ortner and Whitehead said, they are those who sustain the prestige structures. (1996:154).

In 2004 the general assembly of the ASJ, passed a decree that outlined the new roles the women of Alcoi would represent in the festival. With this norm women could participate in the festival with adaptations of the male costumes, which stigmatised and differentiated them from the men. The participation in the festival, and as a result the structures of social prestige, is by ascription, that is “based on family relations” (Ortner y Whitehead; 1996:154). With this decree women could take part in the festival in a subordinate and secondary role.

3. The arguments in the conflict.

For reasons of tradition, that is, something immanent and unchanging, have been the main argument used through out the conflict, reinforcing allusions to history and identity. Another argument has been that of the assignation of gender roles. The majority

of the people of Alcoi believe that each sex already has a role that corresponds to them in the festival, roles that have assigned “most adequately” for each sex. The role of the men is that of heroes, in his medieval uniform marching to battle and the women are assigned more adequate roles to our femininity.

IV. Gender models in the prestige structures of Alcoi.

After the analysis in chapter III, we can state that the subjects that occupy the upper levels of the Alcoian prestige structures are *els festers*⁴⁸. They, through their institutions, produce and interpret the codes transmitted to the Alcoian community as “legitimated ideologies” of the structures of social valuations (Sherry Ortner and Harried Whitehead; 1996:154). The codes produced at the top of the pyramid define not only the Alcoian social and festive organization, but also the assignation of gender roles, in the symbolic and social order, including the manner the functions or roles are situated within the structures of prestige and social valuation.

1. Gender models before the decree of the ASJ of 2004.

1.1. *Festers*: Masculinity at the peak of prestige.

The representation in the Alcoi festivities of the masculine hegemonic model is characterised by two aspects: Men as a central figure and the transition of values considered masculine in the western tradition. The Alcoian masculine hegemony⁴⁹ is represented by the white, upper middle class, heterosexual male (although some may have different sexual tendencies). As a result of this model of masculinity, the men who take part in the Alcoian festivities must show their power and privileged positions as central figures in the festivities of Alcoian. Masculinity is at the peak of the pyramid of social prestige, given the social dimension of the festivities of the city of Alcoi influence spaces beyond the festivities themselves. The men that belong to the network of the festivities, as well as this social prestige, have access to a nucleus of relations that can improve their day to day lives.

1.2. Traditional femininities: The “woman-mother” and the “woman-fetish”.

There are two types of femininities accepted in the Alcoian festivities, we can classify them as “woman-mother” and “woman-fetish”. The role of the woman-mothers implies two different types of participation in the festivities: The first as spectators- and

48 *Festers*: are the men that participate and organise the festival

49 I use this concept of hegemonic understood as a form of power based on leadership by a group in many fields of activity at once, so that its ascendancy commands widespread consent and appears natural and inevitable” (Hall, 1997:259)

the second as logistical support. From the hegemonic ideology the discourse is that these roles are essential for the smooth running, with a strategy oriented to promote social harmony.

The second type of femininity popularly valued I have defined as “woman-fetish”. This type of femininity emphasises the physical aspect and reinforces the stereotyped image of eastern femininity, mysterious, exotic and erotic. (Edward Said; 2004). These women, thanks to their dances, bodies and dresses, become sexual fetishes. Both types of femininity are found in the second level of the Alcoian prestige structures, as both obey the positively prescribed androcentric valuation.

1.3. Male voyeurism

This type of masculinity does not have the same social prestige as *los festers*. These men, although the majority agree with the “tradition” and established social norms, do not actively take part in the festivities. There are various reasons for this, however the most important is economic. This type of masculinity I refer to as “man-voyeur”. To analyse this type of masculinity I will use two psychoanalytic concepts: *identification* and *scopophilia*. Through identification the man-voyeur:

“identifies with the main male protagonist they identify themselves with the main male protagonist [and project] his looks on to that of his like, his screen surrogate, [in the festivities] so that the power of the male protagonist (...) coincides with the active power of the erotic look, [with which the spectator observes at the woman-fetish] both giving a satisfying sense of omnipotence” (Laura Mulvey; 1999:838).

Through the *scopophilia*, the male spectators reproduce positions of sexual and gender differentiation, and thus arise from pleasure in using another person as an object of sexual stimulation through sight (Ibíd:836).

2. Gender models after the decree of the ASJ in 2004

2.1. Companions and collaborators

With the festival decree in November 2004, a new model of femininity in the Alcoian festivities was conceived, known by the name of *companion* or *collaborator*. The very name of the figure suggests a secondary and subsidiary role for women who fit into this type of participation. These women do not have rights, their rights are assumed by their male family members participating in the local festivities.

2.3. Fonèvol: in the antipodals of the accepted models of femininity

The women of Fonèvol with their demands and vindications, are challenging the peak of the Alcoian power pyramid, *status quo* in the community and the supposed orthodoxy of the Alcoian identity. For that reason they can be found at the base of this Alcoian power pyramid. They are represented in the Alcoian society as the antithesis of the dominant models of femininity. According to the opposers to change, the vindications of these women put the orthodoxy of the festivities in danger. These women a nuisance.

Many of the insults directed at these women refer to their sexual identity, they are categorised as lesbians, very contemptuously. The reference to their sexual identity is very significant for different reasons, the first is the homophobia that exists today in the Alcoian society. The second aspect is that of the reinforcement of the accepted feminine models, that is “woman-mother” and “woman-fetish” given they are based on heterosexuality, the first reproduction and the second the female body made an erotic object as an instrument of pleasure of the man -*voyeur*.

In spite of the criticism and attacks these women receive, they know they have the legitimate right as Alcoians to participate in the community festivities in equal conditions. After seven years of struggle and far from giving up, every day these women are armed with even more arguments to defend their cause...our cause.

V. Conclusions

Within feminist anthropology there have been many investigations that have studied rituals and festivals, given that through their study one can identify an accurate portrait of the day to day of cultures and societies, specially in systems of gender/sex (Gayle Rubin; 1986) and the unequal relations of prestige and power developed within them. The feminist anthropology has allowed me to study the conflict in Alcoi and concentrate on the role of the women, specially those who proposed changes in the festival, and the impact they are having on this social phenomenon. This discipline has also given me the opportunity to position myself together with the subjects under study given my condition as an Alcoian woman, I have also been excluded from festival in my city.

The incorporation in 1998 of Nuria Martínez in the Festival of Alcoi, breached the *magic border* (Pierre Bourdieu; 2000) that had until that time organised the gender relations in Alcoi. This breach caused a social conflict, that even today divide the

population of Alcoi into two very different positions; the first, held by the majority of the population, opposes the inclusion and incorporation in equal terms of women in the festival and the second promotes the participation on equal terms of all of the people of Alcoi in the local festival.

Leading the struggle for equality we find Fonèvol, an association we have defined as *a bridge* (Teresa Del Valle; 1997), whose strategies are oriented to allow the Alcoyan women to occupy the other side of the bridge, something that has been denied by the *festers*. These men that form the institutions, *les filaes* and the Asociación de San Jorge, who stand as makers and interpreters of the implicit and explicit festive codes. Through these codes not only the organization of the festive structures are defined but also the gender role that each person in Alcoi must represent in the festival. These codes are defined by the authors Sherry Ortner and Harried Whitehead as “legitimate ideologies” (1996:154) which support the current structures of power and prestige present in the festival and the Alcoian society, and given the social dimension of the festival, have influences beyond the festivities. As we have seen in this study, the social order and the Alcoian symbolic order interact, whatever change introduced to the festivities will also be introduced to the Alcoian social order and vice versa. Although in the case under study this relationship may not be so obvious, even though the Alcoian society has made significant advances in civil rights for women, these advances can not yet be seen in the local symbolic order. They can not be seen in the festival because the promoters of these initiatives do not come from the top of the pyramid, but from women who in this structure of Alcoian festival prestige are found at the bottom.

From the top of the Alcoian pyramid of prestige, where *els festers* as “socially dominant *male* actors” (Sherry Ortner y Harried Whitehead; 1996:154) can be found, they have built the Alcoian festivities based on an heroic episode in local history, this makes it come alive and be felt by the people as a sign of identity that bonds the community. Through repetition, they have made something artificial into something natural, that is. they converted it into an unchanging and unquestionable tradition. This tradition is an invention (Eric Hobsbawm y Terence Ranger; 1988) based on the interests of the dominant social class, the male bourgeoisie in their modern context. These men, obeying social and gender models of the time, used the festivities to pretentiously display their social and economic power and transmit their values and ideologies to the population of Alcoi

These social and gender models that still operate today in the Moors and Christians festival of Alcoi, were built upon unequal relations, and used to assign an unequal share of social roles and power. As a result of this hegemonic ideology, the Alcoian women were reduced to a domestic space, as in the space for reproduction, and excluded from the highest levels of the local prestige structures, where the men can be found. This unequal share has been transferred to the population of Alcoi in the guise of equality, claiming that everyone in the festival represents the role that is most adequate for their biological sex. This equality discourse has caused the women and men (even those who do not actively take part in the festival and therefore occupy the lower ranks of the local community pyramid of prestige) to defend the current Moors and Christian festival, referring to it as “*Nostra Festa/Our festival*”.

There are various strategies made by the groups of social power to maintain their share of prestige, but without a doubt the reforming festival decree is the most flagrant. Through this reform they have femininised the local festivities from an aesthetic point of view and not from one of participation, as demanded by the women of Fonèvol. The integration of women in the festivities is legislated by popularly accepted gender models, reason for which the women in the festivities continue to fulfil secondary and subsidiary roles, that is to say, the new decree continues to leave the women alienated on the sidewalks and dependant on their male family relations.

Based on this distribution of the spheres of power and prestige, and after having analysed the strategies used by the highest levels of the Alcoian power to block the entrance of women with equal rights in the Alcoian festivities, we can say, based on the first hypothesis developed in this work, it has nothing to do with history or tradition but respond to the strategies of the local groups of power not to lose their quota of prestige and social valuation. The admittance of women in the Alcoian festivities would transform the social order of the festival (gender and social systems) with which the access to certain social privileges have been organised. The appeals to tradition and history, are in reality, a pretext to guarantee the existing levels of social privileges of the men *festeros*, even though changes are being introduced to the festivities from the top of Alcoian prestige, they do not represent a loss of prestige or masculine power.

The very same groups of power have transmitted to the Alcoian community that the Moors and Christians festivities are special and different from the others celebrated in other communities. This specialness is based on the orthodoxy and idiosyncrasy of the Alcoian festival, as Antonio Ariño said (1988) the structure of the Alcoian festival

was exported to other communities in the south of the País Valencià where these types of festivities are also celebrated. The orthodoxy and idiosyncrasy of the Alcoian festival has also appeared as an argument for those opposed to changes. The city of Alcoi is internationally known for its festivities, it has been a “calling card” for the exterior, the reason why in the traditionalist sectors, they claim that the admittance of women in the festivities would cause two transformations: The first is that the festivities would no longer be what they are today and become a carnival and secondly that would make them the same as other festivals, no longer having the title of being the “best” Moors and Christians festival. But it does not have to be like that. As we have seen the incorporation of the “woman-fetish” as we have already defined them, at the end of the eighties increased the spectacularity and prestige of the festivities, for that very reason I believe the incorporation of women in the organisative structures would not have any impact on spectacularity and prestige, most likely with the incorporation of feminine design the changes experienced in the festivities would become more visible and more important than integration based on “traditional” structures.

As for the second hypothesis I have developed in my work, Alcoi, as we have already seen, was at the head of industrialised cities for a long time, thanks to its industrial development and growth in the modern era. This industrialisation permitted Alcoi to boast an economic and social bonanza, which allowed it to rub shoulders with important cities like Barcelona or Valencia. With the arrival of the second modern era, Alcoi witnessed how its industry, which had provided certain prestige, began to decline, losing its position of industrial leadership. Today the Alcoian community finds itself with an economic and social uncertainty which produces insecurity and instability. For this very reason they cling on to the orthodoxy and authenticity of the festival, given that is the only thing that makes them different from other communities. Consolidating the leadership of the festivities, allows them to substitute feeling of uncertainty with feelings of security and stability.

The Alcoian conflict is the result of a complex social network, where various institutions and elements interact. An extensive study of all of these interactions would require much more time and space. Due to the character of the GEMMA program and the requirement to present a final masters’ thesis I have in this study concentrated on the principal actors, their strategies and arguments and the location of each within the power structures of Alcoi, in my initial approach to the Alcoian question. I write the last lines of this thesis, with the hope that this work is a solid base for a future Doctoral thesis,

but moreover with the hope that this study will accompany the women of Fonèvol in their journey to the other side of the bridge. As Adrienne Rich has said “The theory-observation of models, showing the forest and the trees can be like the mist that rises up from the earth, forms a cloud and falls to earth over and over again. But if this does not have the smell of the earth, it is not good for it” (2001:208).

