



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

Volumen 17

Número 2

Mayo - Agosto 2022
Pp. 347 - 370

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Cambio social y patrimonialización de la *Festa* en Elche

Daniel Carmona Zubiri

Universidad Miguel Hernández de Elche
dcarmona@umh.es

Raúl Travé Molero

EAE Business School
rtrave@ostelea.com

Antonio Miguel Nogués Pedregal

Universidad Miguel Hernández de Elche
amnogues@umh.es

Recibido: 15.12.2019

Aceptado: 16.01.2022

DOI: 10.11156/aibr.170207

RESUMEN

El *Misteri* o *Festa d'Elx* es la fiesta de un pueblo (Elche). Aunque ha pervivido desde la Edad Media, para preservarla en un contexto histórico de cambios profundos, se la sometió a dos patrimonializaciones en setenta años. En la actualidad, el *Misteri* sigue representándose; sin embargo, la actitud de la población local hacia esta Fiesta muestra una polarización que va desde la indiferencia de la gran mayoría al entusiasmo de una minoría, comprometida con su mantenimiento y continuidad. Es decir, se han generado formas nuevas, diferentes de las tradicionales, de relacionarse con la *Festa*, lo que, a su vez, supone nuevos significados culturales. En este artículo pretendemos determinar cuáles son esos nuevos significados sobre esta fiesta patrimonializada. Para ello analizamos discursos y prácticas de los agentes sociales locales, en especial aquellos implicados en su mantenimiento y salvaguarda (los depositarios del patrimonio inmaterial), relacionándolos con el contexto histórico que les da sentido y que se caracteriza por el cambio sociocultural permanente, y por la influencia de factores globalizadores en lo local, como el turismo y las distinciones Unesco.

PALABRAS CLAVE

Patrimonio inmaterial, Unesco, patrimonialización, turismo, cambio sociocultural.

SOCIAL CHANGE AND PATRIMONIALIZATION OF THE FESTA IN ELCHE

ABSTRACT

The *Misteri* or *Festa d'Elx* is the main festival of a town (Elche). Although it has survived from the Middle Ages, it was patrimonialised twice in seventy years to be preserved in a historical context of profound changes. Nowadays, the *Misteri* still is represented, nevertheless, the attitude of the local population towards this Festival shows a polarization that ranges from the indifference of the majority to the enthusiasm of a minority, committed to its maintenance and continuity. In other words, new ways of relating to the *Festa* have been generated, different from the traditional ones, which implies new cultural meanings. In this paper, we intend to point out these new meanings about this patrimonialised festival. To do this, we analyse discourses and practices of local social agents, especially those involved in their maintenance and safeguarding. We relate them to the historical context that gives them meaning and that is characterized by permanent sociocultural change, and by the influence of globalizing factors at the local level, such as tourism and UNESCO distinctions.

KEY WORDS

Intangible heritage, UNESCO, heritage, tourism, sociocultural change.

1. Introducción: fiesta y patrimonio

Elche, desde hace más de una década publicitada como *la ciudad de los dos Patrimonios de la Humanidad*, suele sorprender a quien conociendo este eslogan la visita por primera vez: «Pues, nos ha gustado mucho, con todas esas palmeras, es preciosa, aunque hasta que no preguntamos en la oficina de turismo, nadie nos supo decir donde estaba el famoso Palmeral». «La zona del parque y las palmeras es muy bonita, muy exótica. Pero, aparte de la basílica, no había mucho más. Todo muy limitado a la zona del centro».

En realidad, podría decirse que, a pesar de los dos Patrimonios de la Humanidad, Elche no puede ser calificada de Ciudad Patrimonial. La mayor parte del entramado urbano se compone sobre todo de barriadas recientes de viviendas destinadas a las clases trabajadoras y medias, formadas a partir de la industria del calzado (Gozálvez, 2006; San Miguel, 2002). De hecho, en el origen de estos patrimonios se encuentra la amenaza que supuso el proceso de modernización, experimentado por la localidad en el primer tercio del siglo XX, para las principales señas de identidad locales: el *Misteri* (su fiesta) y su paisaje de palmeras. Sensibilizados quizá por el precedente de pérdida de la Dama de Elche, recurrieron al Estado para protegerlos y, sorprendentemente para la fecha (1931 y 1932), el gobierno de la II República les brindó esta protección mediante sendos reconocimientos de Monumento Nacional.

Así pues, el patrimonio que nos ocupa, el *Misteri d'Elx*, es la fiesta de un pueblo, «un hecho social total» (Mauss, 2010). De hecho, su denominación correcta es la *Festa*, aunque se ha generalizado el término *Misteri* en relación con otras representaciones similares, desaparecidas en su mayor parte, que tenían lugar en el ámbito mediterráneo de España, Francia e Italia. Consiste en una dramatización del tránsito de la Virgen María en dos partes sucesivas, *Vespra* y *Festa* (propia), el 14 y 15 de agosto, dentro del principal templo de la ciudad (la basílica de Santa María). Con constancia histórica probada, la *Festa* se ha celebrado en Elche desde finales del siglo XVI (Miquel, 1996-1997) hasta la actualidad. Cuatro siglos de representaciones populares en los que ha tenido que sortear obstáculos tales como la prohibición de realizar obras teatrales en los templos establecida en el siglo XVII por el Concilio de Trento (Pérez, 2008: 118).

La patrimonialización de 1931 pretendía salvar al *Misteri* de una eventual desaparición inducida por los nuevos tiempos, pero también consolidar el restablecimiento de su forma prístina, en un claro empeño de folclorismo decimonónico de ciertos eruditos. Ambos objetivos se lograron, tanto la supervivencia del *Misteri*, como la búsqueda constante de la

supuesta forma prístina, equiparada a la excelencia en las representaciones.

Sin embargo, en la práctica, la patrimonialización supuso el progresivo alejamiento de la *Festa* de la sociedad local que debiera sustentarla, identificarse y darle sentido. Así, se puede decir que la población local se encuentra polarizada entre una minoría comprometida con la participación y la asistencia habitual: «*El Misteri es la fiesta de aquí, de Elche, a nosotros nos gusta por eso. A lo mejor, pues, a los de fuera no les gusta a todos porque no ven más que algo de la Iglesia. Además, es mucho sacrificio, porque hay que estar pendiente casi todo el año. Mi hermano es cantor ahora, [...] pero mi familia siempre hemos participado*» (I5); y una gran mayoría que no manifiesta interés ni por una cosa ni por la otra: «*Ir al Misteri, lo tengo pendiente desde hace tiempo. Es patrimonio de la Humanidad y sé que, como ilicitana, tendría que haberlo visto*». «*He ido dos veces en cincuenta y dos años que tengo. Al menos sé lo que es*».

Esta polarización se explica, en parte, por el control que ejerce esa minoría comprometida sobre la *Festa*, pues el *Misteri* está en manos de un Patronato, que vela, organiza y gestiona tanto la participación como la asistencia a las representaciones. Este Patronato, junto a las personas que protagonizan las representaciones, constituye un grupo social identificado a nivel local como la «*Familia del Misteri*». Indicativo de esta situación son las crecientes tensiones y conflictos que se han ido manifestando en torno a la *Festa* desde su patrimonialización, incrementados tras su declaración como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad (2001), incluyendo su utilización como atractivo turístico, el debate acerca de la lengua del *Misteri* (y su correspondiente adscripción político-cultural), y, más recientemente, la cuestión de la participación femenina en las representaciones.

El control sobre el *Misteri* se fundamenta precisamente en el hecho de que la *Festa* sea patrimonio y se justifica con un discurso más enraizado en concepciones decimonónicas de conservación que en las de salvaguarda, propias de la Convención del Patrimonio Inmaterial: «*el Misteri debe hacerse como siempre se ha hecho*» (I8).

Sin embargo, es evidente que la representación ha ido incorporando cambios en el *Misteri*. La cuestión es por qué ciertos cambios son admisibles y otros no, y quién o quiénes los deciden y en función de qué. En definitiva, en este trabajo pretendemos indagar en lo que significa hoy la *Festa* para los diferentes agentes sociales locales, especialmente para los que mantienen su continuidad, a través de sus discursos y sus prácticas, y en cómo puede llegar a instrumentalizarse para defender ciertas posturas ideológicas u ocupar espacios de poder.

2. Marco teórico

En el devenir histórico que ha producido la actual *Festa* se han conformado paralelamente los actores sociales que participan de ella en diverso grado, o que no lo hacen en absoluto. En concreto, la burocratización, derivada de la patrimonialización, es responsable de uno de los hechos más relevantes para nuestro análisis: aglutinar en colectivos bien delimitados a todos aquellos individuos que participan, directa o indirectamente en la *Festa* bajo criterios de jerarquización, eficiencia, eficacia y racionalidad (Weber, 2002: 175-176). Además, este proceso ha reforzado la distinción de la población local residente entre los que no están implicados y aquellos que sí lo están, reconocidos estos últimos bajo la denominación de la «Familia del *Misteri*».

El análisis de la relación entre los cambios sociales experimentados en Elche, correspondiente a su proceso de modernización —entendido en el sentido de Eisenstadt (1966)— y los cambios en la *Festa* parte de la constatación de que el *patrimonio* es un fenómeno histórico-cultural condicionado por la aparición y desaparición de diferentes intereses que en determinados momentos pueden enfrentarse (Sánchez-Carretero, 2012: 202-206). Como apunta Llorenç Prats, el patrimonio cultural es «*un artificio ideado [...] para unos determinados fines [...], históricamente cambiante, de acuerdo con nuevos criterios o intereses que determinen nuevos fines en nuevas circunstancias*» (Prats, 2004: 20). Por tanto, la producción de nuevas formas de relacionarse con el patrimonio —con la *Festa*, según nuestro argumento— y de nuevos significados culturales es una consecuencia del cambio de intereses de determinados colectivos locales.

Según Kirshenblatt-Gimblett, podemos identificar tres instrumentos de patrimonialización: la designación patrimonial, la recreación histórica y la conservación cultural (2001). Esta autora considera la *designación* como la operación básica de un proceso de patrimonialización, ya que identifica, separa y jerarquiza (2001: 49) el patrimonio, el Palmeral y el *Misteri*, frente a, por ejemplo, el valenciano o los sistemas de irrigación. La recreación o representación presenta la oportunidad de crear significados diferentes «al mensaje del patrimonio» (2001: 50), a pesar de los intentos burocráticos de control, como veremos en las prácticas lúdico-festivas vinculadas al *Misteri*. La conservación cultural puede, a su vez, ser una forma de modificar prácticas culturales, ya sea en nombre de una recuperación arcaizante de la autenticidad o de una actualización de los elementos menos ajustados a la imagen que el discurso patrimonializador desea resaltar, como puede ser la participación de las mujeres en espacios tradicionalmente vetados a ellas (Alcaraz, 2015); en el caso del *Misteri*, la

recuperación arcaizante sirve de coartada para mantener la limitación de la participación de las mujeres.

En la dinámica de la globalización, el uso de lo cultural (Appadurai, 1996) como estrategia de diferenciación incluye la selección y patrimonialización de determinados elementos como «*una forma sutil de las sociedades o grupos para dotarse de legitimidad*» (Davallon, Micoud y Tardy, 1997: 202), aunque esto suponga cambiar la forma en la que dichos elementos eran contemplados, comprendidos y usados por la población. No obstante, siguiendo a Roigé y Frigolé, para ser reconocido como tal, el patrimonio debe combinar dos dimensiones, que, como veremos, pueden resultar contradictorias: la cultural y la económica. La primera responde a la capacidad simbólica del elemento para ser reconocido por una parte de la población como depositario de la identidad colectiva; la segunda exige para ser realizada que el bien patrimonializado sea reconocido por los especialistas, quienes activan el proceso como valioso (Roigé y Frigolé, 2014: 10). Estas dos dimensiones son, en cualquier caso, complementarias, especialmente cuando la patrimonialización se produce en el ámbito de economías terciarizadas que permiten la comercialización y rentabilización de la producción simbólica derivada de este proceso: «*el patrimonio convierte los lugares en destinos y el turismo los convierte en viables, desde el punto de vista económico, como representaciones de ellos mismos*» (Kirshenblatt-Gimblett, 2001: 46). El llamado *efecto Unesco* puede suponer una vuelta de tuerca «*acentuando los procesos de turistificación de las ciudades*» (Hernández-Ramírez y Quintero, 2019: 78), proceso que en el caso de Elche se ha dado más en el plano de la planificación institucional que en la práctica.

El uso del patrimonio, material o inmaterial, como un elemento más en la oferta de la industria turística, es uno de los objetivos más comunes tras la búsqueda del reconocimiento de la Unesco, hasta el punto de llegar a reducir la gestión patrimonial a la gestión turística del patrimonio, subordinándolo a las lógicas capitalistas (Hernández-Ramírez y Quintero, 2019; Santamarina, 2017). No obstante, los usos del patrimonio cultural en contextos turísticos se comprenden mejor analizando los discursos y prácticas sobre el mismo como procesos de patrimonialización que van más allá de una mera mercantilización turística de la cultura (Greenwood, 1977), introduciéndonos en el terreno de las luchas por la acumulación y distribución de diferentes especies de capital (Bourdieu, 2002) en el campo del patrimonio cultural, considerado como un subcampo del campo de la política (Carmona-Zubiri, Travé-Molero y Nogués-Pedregal, 2015: 134-135). Esto explica tanto el control que la conocida como «Familia

del *Misteri*» ejerce sobre el mismo como las luchas que se producen en su interior.

Mientras que para quienes podríamos llamar *sustancialistas* la naturaleza patrimonial de un elemento es una cualidad intrínseca, los *relativistas* entienden la patrimonialidad como una construcción social (Davallon, 2014: 50; Prats, 2000). Por tanto, el grupo social de quienes se consideran depositarios del patrimonio sería, en realidad, una construcción simbólica *a posteriori* (Davallon, 2014: 47). Si el estatus de *patrimonio* no es una cualidad intrínseca de determinados elementos, entonces lo relevante es entender cómo estos llegan a ser reconocidos como tales y el papel que los diferentes actores sociales involucrados juegan en el mismo, las tensiones y conflictos que aparecen hacia dentro y hacia fuera de este grupo, procesos identificables en el caso del *Misteri*.

Desde un punto de vista normativo la patrimonialización supone un proceso administrativo de categorización legal por el que los elementos que quedan declarados como bienes patrimoniales deben ser protegidos, conservados, exhibidos y difundidos (Berard y Marchenay, 1998; Jeudy, 1990; Warnier, 1999). Pero este control y protección burocráticos son solo la parte más visible de un proceso mucho más amplio por el que ciertos colectivos (la «Familia del *Misteri*» en este caso) se apropian de unos bienes, que hasta ese momento podían haber pasado desapercibidos o haber sido incluso despreciados, para presentarlos como valiosos para una población determinada (Walsh, 1992). Tal y como indica Prats, la creación de un repertorio patrimonial significa: «*escoger determinados referentes [...] y exponerlos de una u otra forma. Evidentemente, esto equivale a articular un discurso que quedará avalado por la sacralidad de los referentes*» (2000: 123) —la propia *Festa*— que a su vez avala simbólicamente a los depositarios.

El proceso de patrimonialización supone «*una separación física y simbólica del elemento a conservar de otros elementos de su entorno y después una recontextualización*» (Frigolé, 2014: 32). Una recontextualización que supone su capitalización (Carmona-Zubiri, Travé-Molero y Nogués-Pedregal, 2015; Frigolé, 2014: 37), es decir, su transformación en un proyecto económico que no viene dado por la historia o el territorio (Rautenberg, 2000: 2), lo cual explica que *patrimonialización y desarrollo* se hayan convertido en un binomio habitual (Frigolé, 2014: 38) en las planificaciones tecnocráticas de los Estados a través de sus instituciones y sus prácticas burocráticas (Guillaume, 1990: 13), como, en este caso, vendría a ilustrar el plan *Futurelx* (1998-2011). No obstante, se da la paradoja de que al mismo tiempo que es mercantilizado, el patrimonio sigue siendo aquello que no debe ser vendido, porque además de un significado

económico sigue teniendo una carga política y moral (Frigolé, 2014: 39), lo cual abre la puerta a enfrentamientos entre diferentes formas de entender los valores y los objetivos primordiales de los elementos patrimonializados (Gómez, 2017), especialmente en contextos turísticos, ya estén en construcción —como el caso de Elche, donde estos enfrentamientos se producen dentro del propio grupo que controla el patrimonio— o consolidados (Hernández-Ramírez y Quintero, 2019).

3. Metodología

La metodología utilizada es de carácter cualitativo. Se basa en el trabajo de campo etnográfico y en el estudio de caso. La investigación parte de otra anterior sobre patrimonio local y su relación con el turismo en Elche (Carmona-Zubiri, Travé-Molero y Nogués-Pedregal, 2015). Durante el transcurso de aquel trabajo, nos llamó la atención cómo el *Misteri* se convertía en causa de polémicas y disensiones, llegando incluso a ser utilizado como argumento político en defensa de ciertas posturas que, en muchas ocasiones, poco o nada tienen que ver con la defensa de los valores propugnados por el Patrimonio Cultural Inmaterial Unesco. Este aspecto, además, cobra especial relevancia si tenemos en cuenta la aparente actitud de la población local hacia la *Festa*, dividida entre una gran mayoría que se siente poco o nada concernida en participar, siquiera como espectadores, y una minoría muy implicada, jerárquicamente organizada e integrada en una institución, el Patronato del *Misteri*, cuya cúpula se compone de autoridades políticas y eclesiásticas.

La declaración de Patrimonio de la Humanidad del *Misteri* es un elemento que autoidentifica y, tras su puesta en valor, se ha convertido en un elemento que heteroidentifica a la ciudad en el exterior. En este sentido, la *Festa* perdió su dimensión lúdica y su carácter de «hecho social total» tras su patrimonialización.

Sin embargo, está claro que las formas en las que los agentes sociales locales se relacionan con el mismo se encuentran polarizadas. Esto nos condujo a plantearnos como pregunta de investigación: cuáles son las prácticas que construyen hoy el *Misteri* y qué significados nuevos han generado. La respuesta que planteamos como hipótesis de trabajo establecía que, en un contexto de preocupación incipiente por el desarrollo turístico de la localidad, el reconocimiento institucional (Estado español y Unesco) aceleró la patrimonialización de la *Festa*. Este hecho abrió el campo social a la negociación de los capitales y reglas que lo conforman (Bourdieu, 2002), permitiendo a los depositarios del patrimonio que se apropien de esos capitales para distinguirse y legitimarse como élite local.

En otras palabras, el *Misteri* ha perdido gran parte de su dimensión lúdico-popular, pero como Patrimonio de la Humanidad supone un objeto culturalmente valioso en el mercado del prestigio global que permite a una élite local convertir capital simbólico en capital social.

Por otra parte, esta hipótesis refuerza la idea expresada ya por otros autores de que el patrimonio cultural inmaterial puede servir para defender valores diferentes u opuestos a los del discurso patrimonial oficial que los legitima, pues la tradición cultural o el sentimiento de continuidad no siempre se compone de valores reconocidos por instituciones mundiales como la propia Unesco, siendo en ocasiones causa de conflicto (Gómez, 2017: 150).

Nuestro análisis se enfocará en dos direcciones: la primera, hacia al contexto histórico de los cambios producidos por la modernización, en el cual se forjan los agentes sociales. La segunda, dirigida a los discursos y prácticas sobre el *Misteri*, especialmente de los festeros, convertidos ahora en depositarios de un patrimonio inmaterial universal.

La principal técnica de investigación utilizada ha sido la observación participante, tanto directa como indirecta, que se desarrolló entre julio de 2013 y diciembre de 2014. Durante este trabajo de campo, complementado con quince entrevistas semiestructuradas, contamos con tres informantes privilegiados y acceso a informantes situados en instituciones de acceso restringido, caso del Patronato del *Misteri* y de colectivos de la Familia del *Misteri* como las Camareras de la Virgen. Los informantes entrevistados fueron diez hombres y cinco mujeres, que se reparten en cuatro franjas de edad: dos de los 20 a los 35 años; cuatro de los 36 a los 50; seis de los 51 a los 65, y tres de más de 65. Sus ocupaciones laborales (algunos ya jubilados) se enmarcan dentro del sector terciario e incluyen profesiones liberales, comercio, enseñanza y servicios. En cuanto al origen, 14 de los entrevistados llevan afincados en la localidad más de tres generaciones, y uno, dos.

En el texto, las citas de los informantes van entrecomilladas, y las obtenidas en las entrevistas semiestructuradas se identifican además con un número. Para documentar discursos y el contexto histórico se ha recurrido a fuentes secundarias, sobre todo bibliográficas y de hemeroteca.

4. Cambio social, cambios en la fiesta

Como referentes de este análisis diacrónico tomaremos las dos patrimonializaciones de la *Festa*, es decir, las declaraciones como Monumento Nacional en 1931 y como Patrimonio de la Humanidad en 2001, por la relevancia que tuvieron para la misma, pero sobre todo porque acompa-

san las transformaciones históricas en las que se conformaron los actuales actores sociales que intervienen directamente en la *Festa*.

4.1. *Modernización y patrimonialización (1931)*

A partir del último tercio del siglo XIX la sociedad local comienza a experimentar un proceso de cambio profundo, la modernización, que va a prolongarse desde la década de los 80 del siglo XIX a la de los 70 del siglo XX. Este casi centenar de años va a tener dos pulsiones importantes. La industrialización, impulsada por la fabricación de alpargatas de esparto desde la década de los 80 del siglo XIX a la de los 30 del siglo XX, reflejada en el aumento del número de fábricas, la expansión urbana —que pone en peligro el cinturón de huertos de palmeras de la ciudad— y en el crecimiento de la población (de 19.636 en 1877 a 36.995 en 1930). Y el desarrollismo: tras la Guerra Civil se reactiva la actividad industrial local, consolidándose ahora como industria zapatera. A partir de finales de los años 40, Elche inicia un crecimiento progresivo que se acentúa entre las décadas de los 60 y 70. Un nuevo incremento demográfico (de 46.496 habitantes en 1940 a 164.779 en 1981) y la consiguiente expansión urbana hacen de Elche uno de los fenómenos socioeconómicos más destacados de este período.

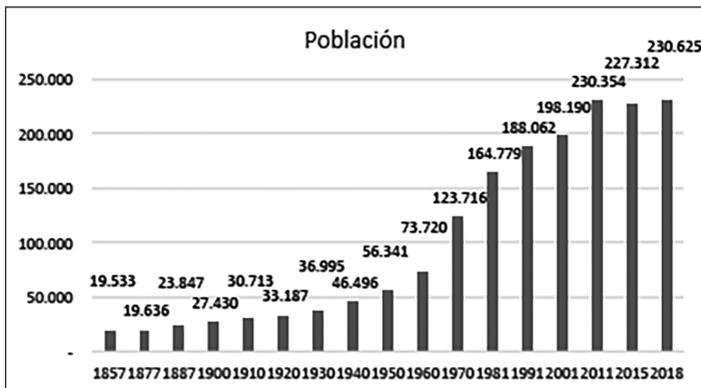


Ilustración 1. Evolución de la población en Elche 1857-2018. Fuente: INE. Elaboración propia.

El proceso de modernización local no dejará la *Festa* al margen. Desde finales del siglo XIX, y especialmente en las primeras décadas del XX, se manifiestan disensiones de muy diverso cariz en torno a la fiesta.

Destacan las dificultades económicas derivadas de cuestiones diversas, ideológicas incluso, como los desacuerdos en financiar una representación religiosa con dinero público. La solución que se encontró fue recurrir al Estado como protector (Cremades, 2011: 56-57). Por otra parte, ya se venían acometiendo cambios, sobre todo de índole escénica, en la representación a partir de la iniciativa de eruditos locales y las sugerencias de foráneos. La protección se hará esperar hasta el 15 de septiembre de 1931, año en el que el Gobierno de la II República, a través del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes declara «El Misterio de Elche» o «La Festa» como Monumento Nacional, en un acto totalmente inédito para obras no construidas o inmateriales (*Gaceta de Madrid*, 1931: 1844-1845), de modo que el apoyo económico quedaba garantizado.

El decreto sitúa el origen del *Misteri* en el siglo XIII y muestra preocupación por «los escasos recursos técnicos de sus organizadores locales» y la inclusión de «impurezas con la intromisión de elementos extraños», que según los legisladores ponían en peligro «la primitiva grandeza que le ha dado fama universal» (*Gaceta de Madrid*, 1931: 1844-1845).

Pero, paradójicamente, también reconoce y alaba algunos de los cambios documentados en la representación, como la «magistral modificación polifónica hecha en el XVI por los maestros Ribera, Giner, Pérez y Vich» o la revisión de 1924 del maestro Oscar Esplá, que permitió recuperar la escena conocida como «Judiada» (*Gaceta de Madrid*, 1931: 1844).

Además, el decreto, al mismo tiempo que encomienda a la Junta Nacional de la Música y Teatro Líricos la conservación del nuevo Monumento Nacional, también plantea la transformación de la *Festa* en un bien económico comercializable en el naciente mercado turístico: «[...] por cuanto la audición anual del 'Misterio' es —y puede serlo más todavía— un legítimo motivo de atracción para el turismo, y, por tanto, una fuente de ingresos» (*Gaceta de Madrid*, 1931: 1845).

Del análisis de este decreto se desprende que la primera patrimonialización pretendía revalorizar el *Misteri* al mismo tiempo que legitimaba ciertos cambios escénicos que buscaban una mejora estético-artística. Estos cambios se avalaban precisamente con la recuperación de una supuesta forma original muy del gusto del historicismo y el folclorismo decimonónico. Por otro lado, el decreto supone el comienzo de la burocratización de la *Festa* con la creación de un órgano de gobierno cuya misión era velar por la calidad de las representaciones y su cumplimiento, el Patronato local de la *Festa*.

Hay, por tanto, dos líneas de actuación. La primera dirigida a remodelar la representación; de hecho, sus promotores la denominaron «Restauración» (Castaño, 1993), que implica la recuperación de ciertos elementos (como la mencionada Judiada), y la supresión de otros, espe-

cialmente de personajes que figuraban en el escenario, como la guardia local o una de las Camareras de la Virgen. Además, se encargó a Óscar Esplá la depuración de la partitura y se institucionalizaron los ensayos generales a puerta cerrada del 13 de agosto, dedicados a estudiosos y turistas (Càmara, 2007: 150).

La segunda línea de actuación busca la burocratización y se orienta al control institucional de la *Festa* a dos niveles: el estatal, con la tutela de Junta Nacional de Música y Teatros Líricos, y el local, con el Patronato local de la *Festa*, ambos presididos por el músico Óscar Esplá. El objetivo explícito era consolidar y progresar en la mejora de la calidad artística y estética de las representaciones; si bien esto iría en detrimento del carácter lúdico alrededor de las representaciones, este se mantuvo durante unos años:

Recuerdo de cuando era crío [finales de los años cuarenta, principio de los cincuenta] que en los alrededores de Santa María se ponían los vendedores de *conyetes*. No sé cómo se les dice en castellano. Son como los membrillos. Eso estaba más duro que nada y, a veces agusanado. Nos lo metíamos en el bolsillo y entrábamos a ver los ensayos con los amigos que participaban. El pobre cura acababa desesperado porque nos liábamos a tirarnos las *conyetes*... batallas campales. Muchos salían *escalabros*. Y el cura nos echaba a todos (I9).

El franquismo impulsó ambos procesos imponiendo un cierto control ideológico plasmado en la castellanización de los términos (Càmara, 2007: 150) y en una recentralización de la gestión y el control. En este sentido, la Junta Nacional Restauradora del Misterio de Elche y de sus Templos sustituyó a la antigua Junta Nacional de Música y Teatros Líricos, y el Patronato Nacional del Misterio de Elche ocupó el lugar del más cercano Patronato local de la *Festa*.

Por otro lado, el franquismo supone un paréntesis artificial en la tendencia secularizadora a nivel nacional (Pérez-Agote, 2007: 67), en el que la Iglesia se hace más presente, si cabe, reivindicando el carácter religioso y litúrgico de la *Festa*, sin oponerse a las líneas de cambio comentadas (Càmara, 2007: 150-151; Castaño, 2002: 130-131). En estas circunstancias, la definición del «Dogma de Fe de la Asunción» en 1950 resultó también de gran influencia porque propició el establecimiento de las representaciones bienales dobles en los años pares.

Esta inercia continuista en la *Festa* tiene lugar mientras Elche experimenta de la mano de la industria del calzado uno de los fenómenos locales más destacables del desarrollismo (San Miguel, 2002: 71-73): un crecimiento económico, demográfico y urbano que alteró sustancialmente la composición sociocultural de la población. Por un lado, se crearon y

consolidaron unas clases trabajadora y media locales. Por otro, la ciudad, hasta entonces mayoritariamente valenciano-parlante, se castellanizó, puesto que la emigración llegaba mayoritariamente de Granada, Albacete y Murcia (Mora, 2006: 64). Las consecuencias para la *Festa* pueden resumirse en que la élite local reforzó su control a través del Patronato, al tiempo que se incrementó el número de residentes que, recién incorporados a la vida local, quedaba al margen (Carmona-Zubiri, Travé-Molero y Nogués-Pedregal, 2015: 130-131).

4.2. *Desindustrialización y re-patrimonialización (2001-2008)*

La segunda patrimonialización (re-patrimonialización), consecuencia de la inclusión del *Misteri* dentro de las listas Unesco en 2001 como Obra Maestra de la Humanidad y en 2008 como Patrimonio Inmaterial, se enmarca en una serie de nuevas dinámicas globales, entre las cuales destaca la desindustrialización, que incidirán negativamente sobre la industria del calzado durante las dos últimas décadas del siglo XX (Martín, 2006: 472-73). Como consecuencia, el sector del calzado pierde peso en la economía local y sigue en vías de una severa remodelación (Cachón, 2005: 89), si bien el peso de las pequeñas empresas y del trabajo a domicilio continúan siendo la base de la estructura económica local (González y González, 2017).

En estas circunstancias, el Ayuntamiento comenzó a buscar alternativas, para lo cual diseñó un plan de diversificación económica, *FuturelX* (1998-2011), en el marco de los principios del desarrollo sostenible y apostando por la estrategia de «marca-ciudad» en torno a los dos principales elementos patrimoniales: el Palmeral y el *Misteri*. Uno de los objetivos declarados de este plan era la atracción de turismo cultural, lo que en definitiva significaba la inclusión de la ciudad dentro de las corrientes globalizadoras que, combinadas con las prácticas microsociales, impulsan el surgimiento de espacios turísticos como alternativa a las antiguas economías productivas.

La *Festa*, por su parte, parecía acompasar este nuevo giro al continuar con las líneas de cambio definidas desde las décadas de los 20-30. Así, la profundización en la mejora artística de la representación ha conllevado el incremento del número de ensayos y actuaciones en otros lugares.

Cambios más relevantes se registran en el sistema de gestión, con la consolidación del entramado institucional del Patronato a través de la ley del *Misteri* de 2005, impulsada por el *Consell* autonómico para regular la *Festa* y el *Patronat del Misteri d'Elx*. Convertido en un nodo de poder e influencia a nivel local y autonómico, el *Patronat* pasa a estar compuesto fundamentalmente por políticos y patronos elegidos por estos entre la

élite socioeconómica local: el presidente de la Generalitat, el *conseller* de cultura, el secretario autonómico de cultura, el director general de cultura, el presidente de la Diputación provincial de Alicante, el alcalde de Elche, el concejal de cultura de Elche y quince patronos elegidos a partes iguales por el presidente de la Generalitat, el alcalde de Elche y el obispo de Orihuela-Alicante, quien también forma parte del *Patronat*.

La mayor fuente de cambios, sin embargo, se ha dado a partir de la necesidad de difusión turística. Se han generado una serie de elementos *sobre* y *en torno* a este: el Museo Municipal de la *Festa*, el Museo de la Virgen (diocesano), la Cátedra del *Misteri d'Elx* de la Universidad Miguel Hernández, documentales, retransmisiones, representaciones fuera de Elche y la ampliación del número de ensayos generales oficiales a los días 11 y 12 de agosto. Además, esta necesidad de difundir se ha enfrentado a la tradicional actitud local renuente a exponerlo a juicios ajenos (Llobregat, 1977: 58), manifiesto en la dificultad que encontraba un *foraster* para conseguir asientos en las representaciones de agosto, en la práctica todavía sometidas a estrategias de reserva dentro de la «Familia del *Misteri*»: «*Para ver el Misteri hay que comprar entrada, y no es barata. Los ensayos de los días previos son gratuitos, pero es prácticamente imposible entrar si no te han invitado. Ahora también se retrasmite por Tele-Elx, pero no es lo mismo que verlo en Santa María, con el calor de agosto, los abanicos de las mujeres. Se pierde mucho*» (I6).

El incremento de acciones difusoras, a pesar de los enfrentamientos que han generado dentro del propio Patronato, hizo que ya en 2016 asistiésemos a una campaña publicitaria para la promoción de la *Festa* y a la comercialización de recuerdos oficiales. Esto supone un avance en la integración dentro de los contextos turísticos, por la vía de la mercantilización de elementos externos, mercantilización justificada por la necesidad de ingresos que la crisis económica hizo más urgentes. Estos *suvenires* suponen una forma de activación patrimonial de carácter turístico/comercial frente al carácter identitario/cultural de la activación patrimonial del *Misteri*. Por tanto, los significados que se les confieren no responden ya al «nosotros del nosotros, *sino*, [...] *al (sin los) nosotros de los otros*» (Prats, 2000: 126), es decir, a una imagen diseñada para ser comercializada «desde arriba y hacia afuera» (Nogués-Pedregal, Travé-Molero, Carmona-Zubiri, 2017).



Ilustración 2. Colección de *merchandising* del *Misteri* comercializada desde 2016. Fuente: Patronat del Misteri d'Elx.

5. Discursos y prácticas de los actores sociales de la *Festa*

La configuración actual de los actores sociales que participan en la *Festa* no puede entenderse sin tener en cuenta el proceso de separación en grupos que han experimentado bajo el impulso de los dos procesos de patrimonialización, tanto por la participación de las administraciones del Estado, como por la consolidación de un ente gestor externo como el *Patronat* o la cuasi profesionalización de los protagonistas del *Misteri*. Esta división en grupos facilita nuestro análisis sincrónico sobre la participación en la *Fiesta*, por cuanto cada uno de estos tiene un papel muy concreto, y por ende unas prácticas e incluso unos discursos propios. En la actual «Familia del *Misteri*» encontramos por un lado al *Patronat del Misteri d'Elx*, integrado por representantes institucionales de la administración local, la autonómica y la Iglesia católica, y por otro a los músicos, cantores, tramoyistas, camareras y portaestandartes y caballeros electos. Los datos recogidos indican que los cantores, músicos y tramoyistas proceden de las clases media y trabajadora, con arraigo de más de tres generaciones en la ciudad, mientras que los integrantes del Patronato, las camareras, los portaestandartes y los caballeros electos proceden de clases acomodadas (directores de banca, abogados, médicos, farmacéuticos, empresarios): «*El Misteri era una cosa de Elche, donde estaba el carnice-*

ro, el panadero, el pescadero y cualquier hijo de vecino. Ahora ya no es cosa del pueblo, los que están ahí son los que mandan o los que quieren figurar» (I2).

En los discursos y prácticas de estos actores sociales acerca del cambio o posibles cambios en la *Festa*, detectados durante el trabajo de campo, destacan por su homogeneidad los de los actores institucionales, en especial los de los miembros del Patronato, si bien, la complejidad de las dinámicas locales hace que, en estas prácticas y discursos, se mezclen intereses económicos, políticos y personales.

En este grupo predomina la concepción del *Misteri* como algo propio, distinguido y legitimado: «Somos patrimonio de la Humanidad de la Unesco» (I3). Se consideran los depositarios legítimos y legitimados del *Misteri*. En sus prácticas, van incluso más allá: se muestran celosos guardianes hasta el punto de considerarse agraviados cada vez que se trata del *Misteri* sin contar con ellos, tal y como tuvimos oportunidad de constatar a causa del I Congreso Internacional de Patrimonio religioso y turismo celebrado en 2014 en Elche, al que no habían sido invitados por la organización.

Las prácticas están bien marcadas por este discurso y también por las relaciones con la arena política, tanto a nivel local, autonómico e incluso nacional: debates internos por disensiones, concepciones ideológicas diversas, y luchas casi cotidianas por espacios de poder o cargos.

Este discurso patrimonializador del Patronato es esgrimido también por el Ayuntamiento. A partir de aquí, puede entenderse el discurso hacia los cambios que sostiene Patronato y Ayuntamiento: de entrada, cualquier cambio en la actual representación se vería como una alteración intolerable contra la tradición y el patrimonio cultural. Así, por ejemplo, se justifica la continuidad de la prohibición a las mujeres de participar en la representación alegando que se trata de conservar las características medievales de la obra, pasando por alto modificaciones nada medievales —por ejemplo, el perfeccionamiento musical— que se han ido introduciendo bajo la coartada de alcanzar una supuesta mayor pureza.

Los Gobiernos municipales encabezados por el PSOE entre 2003/2011 y 2015/2019 han sido los impulsores y más firmes defensores de la utilización del *Misteri* como recurso para atraer turistas, si bien no hubo cambios reseñables en este sentido durante el *impasse* de gobierno del PP entre 2011 y 2015. Esta posición ha tenido en frente las reticencias de algunos patronos que, incluso admitiendo la necesidad de dar a conocer el *Misteri*, rechazan la difusión precisamente por temor a «venderlo a los turistas» (I3).

Respecto de la Administración Autonómica, puede decirse que tanto el discurso como las prácticas se habían limitado a una discreta reivindicación del *Misteri* como seña de identidad del Pueblo Valenciano y a la redacción de la ley del *Misteri*. Sin embargo, y también en contextos de confrontación partidista, aproximadamente desde 2012, esta concepción de apropiación del *Misteri* ha aflorado en su discurso frente al «pancatalanismo», es decir, frente a las afirmaciones realizadas desde la *Generalitat de Catalunya* de que el *Misteri* constituye un patrimonio inmaterial de la cultura catalana. Un buen ejemplo de esto lo encontramos en la polémica entre Gobiernos autonómicos de 2016 a cuenta de la inclusión en una página web de la *Generalitat de Catalunya* del *Misteri d'Elx* y del Misterio asuncionista de la Catedral de Valencia como parte de la tradición teatral medieval de la cultura catalana (ABC, 2016). En este episodio, ambas administraciones buscaban, con objetivos político/identitarios diferentes, reivindicar una falaz unidad entre derechos patrimoniales e identidad que les permitiese afianzar la construcción de unos sujetos políticos a los que aspiran a representar.

Un año antes, en un contexto de crisis socioeconómica, de conflicto político entre el Estado y la *Generalitat* catalana, a cuenta del llamado *Procés* (Jaraiz, Lagares y Barreiro, 2017), y de enfrentamiento partidista en clave nacional, la *Generalitat* Valenciana, bajo el gobierno del PP, impulsó y aprobó la ley de Reconocimiento, Protección y Promoción de las Señas de Identidad del Pueblo Valenciano (ley 6/2015 de 2 de abril), entre las cuales el *Misteri* tiene un lugar preeminente. En la redacción de esta ley, a pesar de las primeras líneas del preámbulo que definen la identidad como un proceso, es fácil detectar el mismo esfuerzo político por reivindicar derechos exclusivos sobre lo que se considera patrimonio cultural valenciano.

Hallar un discurso único entre los diversos actores que conforman los protagonistas del *Misteri* es más complicado, dada la heterogeneidad social de sus miembros. Se pueden constatar, sin embargo, algunos puntos en común. Entre los grupos mayoritarios (actores y músicos) es omnipresente la preocupación por cumplir con las exigencias de su papel en las representaciones, el enorme trabajo en términos de ensayos que deben cumplir y que sean seleccionados en cada ocasión (no todos intervienen siempre): «*Para representar el papel en la obra, nos caracterizamos con antelación: nos dejamos crecer la barba e incluso el pelo. Ya no recurrimos a las pelucas, salvo que estés calvo. Ensayamos muchísimo para cumplir con la Festa. Exige mucha dedicación. Además, podemos interpretar varios papeles. Lo importante es hacerlo bien*» (I4).

En ellos se mezclan y confunden las ansias de mejora técnico-artística y el discurso de conservación de las esencias medievales de la representación, así como la tensión entre el orgullo por el reconocimiento internacional y la precaución ante las sospechas de mercantilización cultural.

Camareras y tramoyistas, como decíamos antes, son grupos muy cerrados y elitistas, a los que se accede por lazos de parentesco. Se les supone (y requiere) una intensa devoción y un servicio de por vida. Además, como colectivo, solo responden ante el Rector de la Basílica. Estas circunstancias condicionan unas prácticas y un discurso muy apegados a la jerarquía eclesiástica, donde la preocupación principal es el culto a la Virgen y el cuidado de la tradición, si bien aquí esa preocupación se restringe fundamentalmente a su relación con la imagen: «Somos las mismas familias desde hace décadas, tanto tramoyistas como camareras. De padres y madres a hijos e hijas. Esto no se hace por dinero. Has de tener fe» (I10).

Ser portaestandarte o caballero electo, figuras centrales en la organización medieval de la *Festa*, pero hoy solo testimoniales, supone un reconocimiento social. Anualmente el Patronato elige un portaestandarte y dos caballeros electos como una suerte de premio a ilicitanos ilustres. Estos personajes ocupan un lugar en la escena teatral, aunque sin un papel activo. Estos papeles son los únicos en los que desde 2006 participan mujeres de cara al público, si bien no en todas las ediciones y casi siempre en minoría. Aunque la diversidad y la rotación de los portaestandartes y los caballeros electos les dan poco peso en la «familia» y hacen difícil establecer una posición definida en sus prácticas y discursos, el hecho de ser nombrados por el Patronato y de ser habitualmente personas en su órbita los alinea mayoritariamente junto a este.

La Iglesia mantiene un discurso institucional reivindicativo del carácter devocional y litúrgico de la *Festa*, especialmente atento a las tendencias secularizantes que tratan el *Misteri* como fiesta o como mero bien patrimonial. Sus prácticas van dirigidas a mantener su parcela de manejo del capital simbólico, participando activamente no solo en las representaciones, donde tienen un papel muy concreto, sino en todas las actividades en torno al *Misteri*. Estas prácticas no dejan de ser la continuación de los intentos de control que en 1632 llevaron al obispo de Orihuela a responder al rescripto de Urbano VIII que su intención al solicitar el cumplimiento de Concilio de Trento un año antes respondían al objetivo de evitar las «deshonestidades y vergüenzas» derivadas de la mezcla en la iglesia de hombres y mujeres, del consumo de comida y bebida y de riñas y peleas (Pomares, 1957: 24-25).

Fuera de la «Familia del *Misteri*» se detecta también un discurso popular, que ignora los cambios en el *Misteri*, y se aplica hacia la que se

supone que es su Fiesta, que resulta no obstante sumamente revelador del distanciamiento de la mayor parte de la actual población residente: «*el Misteri es una tradición muy antigua*», «*Patrimonio de la Humanidad, y muy emocionante de ver*». La causa es muy sencilla: la mayoría reconoce no haber asistido a la representación nunca o tan solo una vez, aunque es algo que «*está pendiente de hacer*» (Carmona y Nogués, 2010: 774-776). Nadie la reconoce como «fiesta» pues, de hecho, se relaciona con algo «tan poco divertido como la Iglesia»: «*Las fiestas del pueblo son la Nit de l'Albà, la Roá, los desfiles de los pobladores, la pólvora... El Misteri es como una ópera en la Iglesia, pero es muy difícil entrar a Santa María... No hay mucho sitio y hace mucho calor*».

Por otro lado, las celebraciones vinculadas al *Misteri*, como la *Roá*, se las ha apropiado la mayoría de la población ilicitana al reconceptualizarlas y resignificarlas. En el caso de la *Roá*, haciendo de ella, más allá de la expresión religiosa, una fiesta de salir, comer, beber y bailar hasta el amanecer, a pesar de que se trata de una procesión para velar a la Virgen de la Asunción, que sigue celebrándose de forma paralela. Es decir, la apropiación de esta celebración pasa por una cierta carnavalización (Bajtin, 2005), que contrasta con la ritualización, organización y jerarquización de otros ámbitos del *Misteri*.

6. Conclusión

Al comenzar nuestra investigación nos preguntábamos por las prácticas que construyen hoy el *Misteri* y los nuevos significados que han generado. Para empezar, examinando el contexto histórico en el que se habían forjado estas prácticas y significados, nos encontramos con una sociedad local sometida a un profundo cambio modernizador desde el inicio del siglo XX, que llega a amenazar directamente sus rasgos de identidad más señalados, concretamente su fiesta y su paisaje. Esta amenaza a su vez divide a la élite socioeconómica local, impulsora en gran medida de los cambios, entre aquellos los que valoran la historia, tradición e identidad, frente a los que solo contemplan las dinámicas de modernización. La patrimonialización fue la estrategia adoptada por este sector de la élite local para preservar y proteger las señas de identidad locales más icónicas.

El resultado fue la creación de un bien patrimonial pionero en el panorama nacional e incluso internacional, pero de acceso limitado, lo que ha determinado otras actividades como lúdico-festivas dentro del tiempo de fiesta, en espacios y en tiempos contiguos a la representación del *Misteri*. Por ejemplo, la *Roá*, las barracas festeras o la guerra de carretillas, que permiten extender la celebración más allá de la «Familia del

Misteri». Estas prácticas festivas innovadoras demuestran tanto la capacidad de resignificación de los agentes como la capacidad simbólica del *Misteri* para representar la identidad colectiva de la ciudad, aunque la participación real en el mismo sea muy restringida como consecuencia de una institucionalización/ritualización que lamina su dimensión lúdico-festiva, deviniendo así de *Festa* a *Misteri*.

Así, tal y como establecíamos en nuestra hipótesis inicial, el *Misteri* ha quedado en manos de un grupo social, los depositarios de este patrimonio, que lo ha acaparado y manejado como capital social, cultural y simbólico dentro de una estrategia de configuración de un discurso hegemónico y de distinción como élite social, que les permite legitimarse en los debates, desde el aprovechamiento turístico del *Misteri* a quién puede participar o no. La motivación de este grupo, la Familia del *Misteri*, por tanto, está fundamentalmente vinculada a la posición social que otorga ser depositario directo de un bien Patrimonio de la Humanidad.

Por otra parte, planteábamos que el patrimonio cultural pudiera ser instrumentalizado para defender valores distintos, incluso opuestos a los que lo legitiman. En este sentido, el discurso hegemónico de esta élite es una práctica más, y podría afirmarse que ha resultado muy efectiva pues se asienta en el sólido —aunque silencioso— presupuesto de salvaguardar la auténtica tradición e identidad. Los cambios no son percibidos como tales, puesto que están destinados a reencontrarse con la forma prístina y original de la representación, aunque en realidad se estuviera creando una nueva «tradición». Es decir, su constante apelación al pasado, como gran valor de la *Festa*, ha facilitado los cambios que la proyectan al futuro. En este sentido, el debate acerca de la identidad catalana o valenciana de la *Festa* muestra un límite frente a un intento de instrumentalización política externa, precisamente porque entra en conflicto con la autoconcepción del *Misteri* como rasgo esencial de la identidad local.

La mayor virtud de este discurso hegemónico es evitar los cuestionamientos realmente críticos. Una prueba clara es que desde fuera del *Misteri* tampoco se ha llegado a plantear el más mínimo debate sobre la participación directa de la mujer en la representación. En efecto, justificándose en que la *Festa* se basa en la tradición del teatro medieval, en el cual hasta los papeles femeninos o de personajes asexuados, como ángeles, eran interpretados por varones, a las mujeres solo les queda la posibilidad de participar en la representación dentro del coro. Demostrando, como apuntábamos en nuestras hipótesis, que el patrimonio puede servir para defender valores contrarios a los idealmente defendidos y perseguidos por las instituciones que conceden el reconocimiento patrimonial.

Por último, resulta revelador que sea precisamente el turismo el motivo de un debate que no ha podido ser evitado. La segunda patrimonialización, la que convierte el *Misteri* en Patrimonio de la Humanidad, se presentó como una respuesta adaptativa a un giro de las dinámicas globales marcadas por la deslocalización industrial y la consolidación de un mercado turístico a nivel planetario, equivalente a un escaparate en el que los símbolos del patrimonio-identidad devienen distintivos de los lugares-destino de los turistas. Sin embargo, esta segunda patrimonialización todavía no se ha acompasado con medidas específicas ni explícitas para convertir al *Misteri* en producto turístico, reflejo de la lucha interna dentro de esta élite social local, dividida entre las posiciones tecnocráticas de quienes perciben al turismo como el garante económico de la supervivencia de la *Festa*, y las más sentimentales de quienes lo rechazan de plano como la amenaza que podría acabar con la tradición y la identidad.

De hecho, la ciudad no ha acabado de consolidarse como destino turístico a pesar del «efecto Unesco». La obligación de difundir se ha convertido en el lugar fronterizo en el que se dilucida la duda ante una posible mercantilización de este patrimonio inmaterial, que hace tiempo que perdió su dimensión lúdico-festiva, pero que se resiste a ser convertido en producto turístico. A pesar de que los recortes de subvenciones hayan conducido a campañas de promoción publicitaria del *Misteri*, a producir colecciones de *merchandising* y a buscar mayor financiación privada, el apego identitario frena el proceso de mercantilización.

En definitiva, la modernización provocó cambios en la *Festa* que la convirtieron en patrimonio cultural, para protegerla. Como bien patrimonial ha supuesto el acaparamiento de un capital simbólico-cultural en manos de una élite local que, dentro del campo de la política, lo ha instrumentalizado hasta el presente con diversos fines, generando a su vez cambios en torno al *Misteri*. Y, desde esta instrumentalización política, se pretende la adaptación a las actuales dinámicas globales que imponen lógicas de mercado a la política, obligando así a los bienes patrimoniales a devenir recurso económico y jugar un papel activo en la atracción de turismo, aunque no siempre se sepa exactamente cómo hacerlo.

Referencias

- ABC (2019). La Generalitat de Cataluña se apropia del Misteri d'Elx como parte del «teatro medieval catalán». 16 de agosto de 2016. En https://www.abc.es/espana/comunidad-valenciana/abci-generalitat-cataluna-apropia-misteri-delx-como-parte-teatro-medieval-catalan-201608161100_noticia.html. Accedido el 11 de diciembre de 2019.

- Alcaraz, M. (2015). Constitución, tradición y fiestas: la igualdad de las mujeres en el espacio público festivo. *Anuario de Derecho parlamentario*, 28: 137-160.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bajtín, M. (2005). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza editorial.
- Berard, L. y Marchenay, P. (1998). Les procédures de patrimonialisation du vivant et leurs conséquences. En *Patrimoine et modernité*. D. Poulot, Ed. Paris: L'Harmattan.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- Cachón, L. (2005). *Bases sociales de los sucesos de Elche de septiembre de 2004*. Madrid: Ministerio de Empleo y Seguridad Social.
- Càmara, H. (2007). La Festa o Misteri d'Elx: d'una celebració popular a un espectacle turístic. *Revista Valenciana d'Etnologia*, 2: 147-160.
- Carmona-Zubiri, D. y Nogués-Pedregal, A.M. (2010). Coping with two World Heritages. The two UNESCO declarations and local identity in Elche. En *Heritage 2010: Heritage and sustainable development*. R. Amoêda, S. Lira y C. Pinheiro, Eds. Évora: Green Lines Institute for sustainable development: 769-776.
- Carmona-Zubiri, D.; Travé-Molero, R. y Nogués-Pedregal, A.M. (2015). Los misterios del patrimonio y el turismo en Elche. Lo global (UNESCO) en lo local (identidad). *Revista Andaluza de Antropología*, 8: 113-140.
- Castaño, J.B. (2002). L'evolució escènica de la Festa d'Elx en la segona meitat del segle XX. En *La mort com a personatge, l'assumpció com a tema*. J.L. Sirera, Ed. Elx: Institut Municipal de Cultura : 129-143.
- Castaño, J.B. (1993). *La restauració de la Festa d'Elx en el primer terç del segle XX*. Elx: Ajuntament d'Elx, col. «Temes d'Elx».
- Cremades, V.J. (2011). Los órganos de gobierno del *Misteri d'Elx*: El Patronato rector y la Junta rectora. *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, 1(7): 2-75.
- Davallon, J. (2014). La transformación de la naturaleza en patrimonio colectivo. En *Construyendo el patrimonio cultural y natural*. X. Roigé, J. Frigolé y C. del Mármol, Eds. Valencia: Germania: 47-76.
- Davallon, J.; Micoud, C. y Tardy, A. (1997). Vers une évolution du patrimoine rural. En *L'esprit des lieux. Le patrimoine et la cite*. D. Poulot y D.J. Grange, Dirs. Grenoble: PUG: 195-205.
- Eisenstadt, S.N. (1966). *Modernization, Protest and Change*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Frigolé, J. (2014). Patrimonialización y mercantilización de lo auténtico, dos estrategias básicas en una economía terciaria. En *Construyendo el patrimonio cultural y natural*. X. Roigé, J. Frigolé y C. del Mármol, Eds. Valencia: Germania: 31-46.
- Gaceta de Madrid* (1931). Número 259. Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado. Gaceta. Colección histórica. En <https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1931/259/A01844-01845.pdf>. Accedido el 11 de diciembre de 2019.
- Gómez, E. (2017). Los problemas del patrimonio inmaterial: uso y abuso de los animales en España. *AIBR*, 12(2): 147-168.

- González, T.E. y González, S. (2017). Evolución de la cooperación entre las pequeñas empresas en el sector del calzado como respuesta a las cadenas globales de valor y a la reducción de costes. *REVESCO. Revista de Estudios Cooperativos*, 124: 74-97.
- Gozálvez, V. (2006). La ciudad. En *Elche, una mirada histórica*. M. Ors, Dir. Elche: Ayuntamiento de Elche: 35-97.
- Greenwood, D.J. (1977). Culture by the pound: An anthropological perspective on tourism as cultural commoditization. En *Host and guest: the anthropology of tourism*. V. Smith, Ed. Oxford: Blackwell: 129-138.
- Guillaume, M. (1990). Invention et stratégies du patrimoine. En *Patrimoines en folie*. H.P. Judy, Dir. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme: 13-20.
- Hernández-Ramírez, J. y Quintero, V. (2019). L'efecte UNESCO. Gestió turística o gestió patrimonial dels Patis de Còrdova? *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 44: 76-93.
- Jaraiz, E.; Lagares, N. y Barreiro, X.L. (2017). Conditions and Reasons for the «Proces». *ARAUCARIA-Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, 19(38): 141-170.
- Judy, H.P. (1990). *Patrimoines en folie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2001). La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 19: 44-61.
- Llobregat, E. (1977). *La Festa d'Elx*. Elche: Patronato Nacional del Misterio de Elche.
- Martín, G. (2006). El lustro del cambio. En *Elche una mirada histórica*. M. Ors, Dir. Elche: Ayuntamiento de Elche: 472-491.
- Mauss, M. (2010). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz editores.
- Miquel, M. (1996-1997). Anotaciones sobre el Misterio de Elche. *Ars Longa*, 7-8: 291-297.
- Mora, J. (2006). La Demografía. En *Elche una mirada histórica*. M. Ors, Dir. Elche: Ayuntamiento de Elche: 57-71.
- Nogués-Pedregal, A.M.; Travé-Molero, R. y Carmona-Zubiri, D. (2017). Thinking against "Empty Shells" in Tourism Development Projects. *Etnološka tribina*, 40(47): 88-108. En <https://hrcak.srce.hr/191236>.
- Pérez, J.A. (Coord.) (2008). *El rescripto del Papa Urbano VIII sobre la Festa o Misteri d'Elx*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Pérez-Agote, A. (2007). El proceso de secularización en la sociedad española. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 77: 65-82.
- Pomares, J. (1957). *La «Festa» o Misterio de Elche*. Barcelona: Talleres Gráficos Marsá.
- Prats, L. (2004). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Prats, L. (2000). El concepto de patrimonio cultural. *Cuadernos de Antropología Social*, 11: 115-136.
- Rautenberg, M. (2000). *Campagnes de tous nos désirs. Patrimoines et nouveaux usages sociaux. Textes réunis par Cécile Tardy*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Roigé, X y Frigolé, J. (2014). La patrimonialización de la cultura y la naturaleza. En *Construyendo el patrimonio cultural y natural*. X. Roigé, J. Frigolé y C. del Mármol, Eds. Valencia: Germania: 9-28.

- Santamarina B. (2017). El patrimonio inmaterial en el País Valenciano: una explosión muy tangible. *Revista andaluza de antropología*, 12: 117-143.
- San Miguel del Hoyo, B. (2002). Braços per a treballar: Vells I nous immigrants a Elx. *La Rella*, 15: 71-86.
- Sánchez-Carretero, C. (2012) Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades: una mirada etnográfica*. B. Santamarina Campos, Coord. Valencia: Germania: 195-210.
- Walsh, K. (1992). *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the in the Postmodern World*. London: Routledge Press.
- Warnier, J.P. (1999). *La mondialisation de la culture*. Paris: La Découverte.
- Weber, M. (2002). *Sociedad y Economía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.