

Fecha de recepción: sept. 2014

Fecha de aceptación: dic. 2014

**SANTIAGO**

---

Santiago 136, enero-abril

## **La fiesta: un hecho cultural de tradición popular**

*The Feast: a Cultural Tradition  
Made Popular*

*MSc. Dunia Eduvijes Jara-Solenzar*

*MSc. Joaquín Alonso-Freyre*

*duniajs@uclv.edu.cu; joaquin@uclv.edu.cu*

*Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas,  
Villa Clara, Cuba*

### **Resumen**

La fiesta es un fenómeno social desde el surgimiento de la sociedad humana por significar para las personas un momento de esparcimiento. Por ello, el interés de este estudio se ubica en el debate de la cultura popular desde diversas perspectivas procedentes del campo de la antropología, la sociología y la historia. En este contexto, los enfoques teóricos se encuentran delimitados por la relación con lo ritual y lo sagrado, en la relación espacio-tiempo, espacio-ritual, y en los aspectos transgresores. De esta forma, se analiza la experiencia festiva en el devenir histórico-lógico del objeto de estudio. Por tanto, el análisis del fenómeno festivo revela en su práctica el significado social que ocupa en el sistema interpretativo de los sujetos partiendo de su accionar comunitario.

**Palabras clave:** fiesta, cultura popular tradicional, identidad cultural.

**Abstract**

The party is a social phenomenon since the emergence of human society mean for people a moment of relaxation. Therefore, interest in the study lies in the discussion of popular culture from different perspectives from the field of anthropology, sociology and history. In this context theoretical approaches are defined by the relationship with the ritual and sacred, in the space-time, space-ritual relationship, and the transgressive aspects. In this way, the holiday experience-logical historical evolution of the subject matter discussed. Therefore, the analysis reveals festive phenomenon in practice the social meaning it occupies in the interpretive system of subjects from their community action.

**Keywords:** holiday, traditional popular culture, cultural identity.

**Introducción**

El universo festivo ha constituido un fenómeno social manifiesto o latente en las distintas etapas de la historia de la humanidad. Como actividad humana, las fiestas surgen regidas por la necesidad de los hombres de crear un punto de encuentro en las muchas formas de sociabilidad alrededor de las características y funciones que se expresan en la práctica social. Por consiguiente, en la historia de la civilización humana la fiesta ha sido un evento social de implicación y por su naturaleza es participativa en el proceso de ruptura de la vida cotidiana. Los motivos que devenían en aparición de las fiestas iban desde el ritmo del trabajo agrícola, catástrofes naturales y

*Santiago 136, 2015*

---

victorias o derrotas militares, hasta los ritos religiosos, curativos, orgiásticos, provenientes de los grandes centros culturales de la Antigüedad, los cuales se reprodujeron en la fiesta de nuestra era. A esto se suma la clara división entre la fiesta pública —cualquiera que sea su tipo— y la fiesta oficial, teniendo en cuenta sus intereses y objetivos como expresión de las relaciones sociales de producción; además de la dicotomía de lo sagrado-profano en la fiesta como un ámbito del actuar social e individual.

En la diversidad de definiciones que se han elaborado sobre la fiesta resulta evidente que los principales ejes valorativos se mueven en la naturaleza, características, dimensiones y funciones, atendiendo a las particularidades concretas de cada fiesta. En este contexto, los enfoques teóricos se encuentran delimitados por la relación con lo ritual y lo sagrado, la relación espacio-tiempo, espacio-ritual, y los aspectos transgresores. De ahí que el estudio posibilita el conocimiento acerca de las interpretaciones que sobre ella se han efectuado en el proceso histórico-sociocultural.

## **Desarrollo**

Desde la tradición mitopoética y religiosa arcaica,

[...] la fiesta es un segmento temporal que posee un vínculo especial con la esfera de lo sagrado, que supone la máxima participación en esta esfera de todos lo que toman parte de la fiesta, y que puede estar marcado como una acción institucionalizada. Un rasgo esencial e inalienable de la fiesta es también su sacralidad (Toporov, 2002: 185).

En este caso, la fiesta se opone a los días corrientes, o sea, de trabajo, vinculada con la plena sensación del mundo y/o Dios hasta lograr un estado de restauración y transgresión de significaciones. Además, confluye en la relación espacio-tiempo ante la idea de concebir la fiesta como un estado en que el tiempo se detiene y no existe.

En la vasta producción de trabajos consultados, la fiesta como objeto de estudio fue durante mucho tiempo interés de los folkloristas. La descripción mesurada de lo curioso y lo exótico constituía lo esencial, totalmente aislada de significaciones. Por tanto, el hecho de recoger lo pintoresco de las realidades confirma su visión conservadora ante lo popular. De este modo, Renato Ortiz (1985: 13) describe el sentido de los estudios folklóricos al plantear que:

[...] bajo las exigencias científicas del positivismo, se buscó conocer empíricamente los mitos y leyendas, las fiestas y las artesanías, los hábitos y las instituciones. Pero las frondosas descripciones casi nunca trascienden la enumeración y el catálogo, no llegan a explicar el sentido de lo popular al no situarlo en las condiciones generales de desarrollo socioeconómico.

Históricamente los estudios folklóricos, además de revelar este hecho en particular, se centran en la posición periférica y en correlación con la conformación de los Estado-nación. La idea de reforzar la identidad nacional basada en el concepto nacional-popular solo fue asumida con seriedad dentro de la tradición clásica por Gramsci (1972). De esta manera la movilidad contenida en su concepción está fragmentada por la idea de reminiscencias del pasado histórico.

El folklore en tanto contenido cultural es mucho más móvil y fluctuante que la lengua, es concepción del mundo y de la vida de estratos de la sociedad determinados en el espacio tiempo. Se trata de una concepción «no sólo no elaborada y asistemática [...], sino también múltiple; no sólo en el sentido diverso y yuxtapuesto, sino también en el de estratificado [...] un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia (Gramsci, 1972: 330).

En esta lógica, el desarrollo del folklore como campo de estudio se sustenta en el análisis histórico de la cultura popular ante las marcadas diferencias que existen en la contemporaneidad entre la posición reformista y conservadora de los estudios folklóricos y la cultura popular tradicional.

Específicamente, la contraposición de criterios es de naturaleza ideológica, pues se desarrolla en un terreno eminentemente político, que revela su complejidad en su delimitación conceptual. De ahí que confluya en el bagaje teórico sobre la noción de folklore una acepción positiva que ha ido a la revitalización de la cultura tradicional en el ámbito contemporáneo. Con este argumento se plantea lo variable que ha sido el concepto de cultura popular con respecto al término folklore. “Es cierto que en América Latina la noción de cultura popular, con cualidades tradicionales, se opone a la noción inglesa de folklore, al campo limitado que le dio en sus inicios [...] como oposición a la cultura literaria libresca” (Guanche, 2006: 80). En tal sentido concibe la idea de que “son conceptos concomitantes; no se oponen, sino que son alternativas conceptuales” (Guanche, 2006: 80).

Por otra parte, en la búsqueda hacia una teoría de la fiesta, aparece como parte de la producción teórica la obra *El hombre y lo sagrado*, de Caillois (1950). Su esencia se representa en la cultura primitiva, pues recrea lo más arcaico y originario de la práctica. En este caso se adopta una interpretación normativa de la fiesta en cuanto al comportamiento que se asume en la actividad social.

*Santiago 136, 2015*

---

La fiesta es renovación profunda del mundo. Rito sagrado en las culturas cubiertas por las túnicas del mito. Lo festivo propiciaba la salida del tiempo profano y el acceso al momento del origen, lugar esencial de la realidad donde se concentran energías eternas, divinas (Caillois, 1950: 113).

Además, plantea que la fiesta supone una voluntad diferente de la que preside la repetición del orden colectivo y el término transgresión ayuda a comprender esta “puesta entre paréntesis de las reglas que definen la vida cotidiana y sus normas” (Caillois, 1950: 115).

Se trata del momento de explosión de los deseos y emociones contenidas en la actividad cotidiana. Y en este contexto opera la distinción entre lo sagrado y lo profano como explicación de las fiestas frente a los días de trabajo. Esta relación revela el origen religioso del referente conceptual que se expresa en los aspectos prohibidos y ordinarios de la vida social. Precisamente, la transgresión sagrada que parte de la cotidianeidad profana es la explicación a los excesos de la fiesta durante el período sagrado de la actividad. En tanto “se halla uno tan completamente fuera de las condiciones ordinarias de la vida”, escribe Durkheim, “y se tiene tal conciencia de ello, que se siente la necesidad de proyectarse hacia fuera y por encima de la moral en uso” (Durkheim, 1912: 95).

En esta línea Georges Bataille (1999: 24) enuncia que “la transgresión no es la negación de lo prohibido, sino que lo

supera y lo completa”. Enmarcado en el sentido de la fiesta “[...] no existe prohibición que no pueda ser transgredida. Y a menudo, la transgresión es algo admitido, o incluso prescrito” (1999: 24). Esta manera de comprender el contexto festivo permite introducir el movimiento de lo prohibido y lo transgredido en una posición contradictoria. Pues si bien lo transgredido rechaza lo prohibido, este último produce un estado de atracción que lo convierte en fascinación. De esta manera, la tendencia del contexto es de circunscribir la fiesta al ámbito religioso para explicar la ruptura o continuidad de la vida social, o sea, refuncionalizarla para dar continuidad a la dominación.

En esta dirección enfatiza Bajtin (1974) sobre el asunto transgresor de la fiesta como resultado del análisis sobre la cultura popular en el medioevo. A partir del régimen feudal existente cuenta el carácter festivo de la celebración en relación con la existencia humana.

Las festividades (cualquiera que sea tu tipo) son una forma primordial determinante de la civilización humana. No hace falta considerarlas ni explicarlas como un producto de las condiciones y objetivos prácticos del trabajo colectivo, o interpretación más vulgar aún, de la necesidad biológica (fisiológica) del descanso periódico. Las festividades siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo (Bajtín, 1974: 14).

Su concepto del mundo estaba influido por esta visión carnavalesca que prevaleció también en las utopías del Renacimiento. Esta cierta visión unitaria representada en la cosmovisión carnavalesca a través de las formas y los símbolos, pasa por la relación entre el mundo terrenal y lo supraterráneo en el que todos somos iguales porque todos somos hijos de Dios. A su vez, marca la diferencia entre fiesta oficial y fiesta pública. En tanto aquí se destacan las relaciones de poder que se establecen ante la naturaleza oficial de la fiesta como fortificador del orden social existente en jerarquías, leyes, valores y tabúes. A diferencia de ello, el carnaval facilitaba la abolición de las relaciones jerárquicas permitiendo consigo la igualdad de condiciones. Precisamente, “[...] la segunda vida del pueblo, el segundo mundo de la cultura popular se construye en cierto modo como parodia de la vida ordinaria, como un “mundo al revés” (Bajtín, 1987: 27).

Siguiendo la génesis y evolución del carnaval como la principal fiesta pública que se ha venido desarrollando en las distintas

etapas de la humanidad, Caro Baroja (1965: 5) la caracteriza como “[...] una fiesta cargada de rituales y símbolos, donde la estructura social tiene un papel fundamental”. El estudio sobre el proceso evolutivo del carnaval en sus diversos escenarios del mundo se mueve en dos directrices: la continuidad o ruptura de la vida cotidiana y si en realidad el carnaval cubre una función de transformación o de conservación.

Estas fiestas han sido herederas del cristianismo por la forma y significación social. Sería utópico pensar que la forma de celebración del carnaval moderno tiene su origen en el antiguo carnaval, pues los nuevos contextos solo han mantenido algunas costumbres concretas que se reconocen en la festividad. Por tanto, hay autores que consideran que los procesos de modernización de las sociedades contemporáneas exigen una redefinición de la naturaleza de la fiesta.

Ariño (1996), al buscar una delimitación conceptual plantea que:

[...] la fiesta es acción simbólico-ritual, que tiene, como la metáfora, la extraordinaria capacidad de evocar y afirmar una realidad inaccesible a la descripción directa; una realidad que solo puede enunciarse gracias al juego de los ritos y los símbolos, y la transgresión de las significaciones corrientes de nuestro lenguaje y nuestro comportamiento (Ariño, 1996: 7).

Esta redefinición del universo festivo en la modernidad apunta hacia el sistema simbólico contenido en las significaciones y

### *Santiago 136, 2015*

---

transgresiones de la realidad como criterio valorativo para su comprensión. Ante este contexto Canclini (2005) viene a resolver los problemas que en el orden teórico se expresaban como dicotomías en cuanto a la naturaleza, características y funciones de la fiesta según las condiciones concretas de desarrollo.

La fiesta es un acontecimiento social que establece una diferenciación entre la vida cotidiana y el tiempo festivo, pero este último presenta también una normatividad. Es una forma socialmente establecida de transfiguración y a veces de transgresión del orden social, por lo que suele ser un espacio de liberación de tensiones, represiones y frustraciones. La fiesta abre un lugar especial al gozo, el juego, la fantasía y la expresión estética. Constituye, además, un hecho de carácter universal que genera su propio sistema simbólico (Canclini, 2005).

De esta forma, la experiencia festiva transita por la historia de la civilización marcando las pautas de una práctica cultural que, por su carácter universal y el espacio donde se realiza, es el resultado de la conjunción de otras prácticas. Esto viene a conformar la búsqueda hacia el contexto teórico elaborado alrededor de la fiesta. Sin embargo, el proceso clasificatorio con énfasis en la tipología festiva resulta ser un hecho que se manifiesta en la diversidad de clasificaciones que aparecen

como contención de la esencialidad de la fiesta, y que aun los estudiosos no han resuelto en el campo teórico y metodológico. Esto hace que el carácter oficial, público o popular y tradicional se convierta en los ejes analíticos para explicar las diferentes manifestaciones contenidas en el universo festivo. Lo que se podría llamar oficial, como cualidad del hecho festivo, es un rasgo que aparece en las etapas primitivas y en parte de las expresiones de la Roma Antigua durante las ceremonias de triunfo o fúnebres, como respuesta a un régimen social que no conocía todavía ni clases ni Estado muy asociado con lo igualmente “sagrado” (Bajtín, 1987).

Por tanto, el hecho de lo sagrado, representado por la iglesia, marca la oficialidad del fenómeno. En la práctica, la fiesta oficial miraba solo hacia atrás, hacia el pasado, del que servía para consagrar el orden social existente. De ahí que la oficialidad de la fiesta se muestra inmutable y estable a las reglas y normas políticas y morales existentes en el orden social. Aquí radica el carácter oficial de la fiesta según la connotación política que adquiere en el sistema de relaciones sociales como forma exterior de realización.

Posteriormente, con el establecimiento de las clases y el Estado, según Bajtín (1987: 26):

### *Santiago 136, 2015*

---

se hace imposible otorgar a ambos aspectos derechos iguales, de modo [...] que adquieren un carácter no oficial, su sentido se modifica, se complica y se profundiza, para transformarse finalmente en las formas fundamentales de la cosmovisión y la cultura popular.

Entonces, el carácter popular del hecho festivo se representa en la libertad y la igualdad ante la forma de realización en la cultura. Por otra parte, Canclini (1987) en su análisis sobre lo popular como especificidad de la cultura y expresión de la comunicación trata el fenómeno partiendo de lo abordado por comunicadores sociales y antropólogos desde distintas matrices de interpretación. Es por ello que señala que “ante la caducidad de las concepciones esencialistas de la cultura popular, el enfoque gramsciano pareció ofrecer la alternativa: lo popular no se definiría por su origen o sus tradiciones, sino por su posición, la que construye frente a lo hegemónico” (Valenzuela, 1998: 258). A ello le agrega que “la cultura popular es caracterizada por una capacidad intrínseca, casi congénita, de oponerse a los dominadores, y en cualquier diferencia se cree ver una impugnación” (Canclini, 1990:46). Por tanto, el sentido de lo popular se sitúa en las relaciones de hegemonía/subalternidad para explicar la esencia de las condiciones sociales en que se manifiesta. A su vez, en la propuesta clasificatoria aparece la categoría de fiesta popular tradicional, que por su significación asume la cualidad tradicional en lo perdurable. En este sentido, la noción de lo tradicional:

[...] no debe entenderse de modo conservadurista ni estático, como vuelta del pasado o en el pasado, sino como una dinámica cambiante en el tiempo que no pierde cualidades fundamentales relacionadas con los mecanismos de transmisión; es decir, debe interpretarse en su complejidad dialéctica (Guanche, 2009: 23).

Esta construcción se expresa en el contexto festivo como manifestación de una categoría que a partir del continuo proceso de asimilación, negación, renovación y cambio muestra en la práctica la movilidad y fragilidad de las tradiciones según las condiciones socioeconómicas.

Teniendo en cuenta la diversidad de clasificaciones que se registran en la literatura según el origen étnico, criterios geográficos o de calendario, las motivaciones o funciones, y los rasgos principales, indistintamente, los estudiosos del tema han emitido diferentes criterios acerca de la tipología festiva. De ahí que aparezcan clasificaciones para caracterizar a las fiestas oficiales, fiestas públicas, fiestas religiosas, fiestas paganas, fiestas laicas, fiestas populares tradicionales, entre otras. Cada una con sus agrupamientos en forma de subgrupos.

Por tanto, ante la variedad de clasificaciones, resulta preciso ilustrar el hecho a partir de los resultados obtenidos en la revisión de los inventarios oficiales de las fiestas en algunos países miembros del Convenio Andrés Bello; además de profundizar en los criterios de clasificación adoptados en el ámbito cubano según sus particularidades.

***Santiago 136, 2015***

---

De esta forma, los inventarios realizados para la clasificación de las fiestas “se agruparon de acuerdo con el *carácter* de la celebración o acontecimiento conmemorativo en *tradicionales* cuyo propósito es conservar la memoria y fortalecer la identidad cultural y *patrias*, para afianzar sentido de la nacionalidad” (Pizarro, 2004: 22).

Por consiguiente, desde el carácter tradicional, la memoria nutre a la identidad cultural a partir de los procesos de construcción identitaria, marcados por los comportamientos sociales e individuales expresados en la subjetividad comunitaria a través del sentido de pertenencia de los grupos con la festividad. La memoria es una categoría que ha sido objeto de estudio de las ciencias biológicas al caracterizarnos como especie ante la facultad de mantener vivos los sucesos del pasado. En las ciencias sociales ha sido tratada desde diferentes perspectivas para abordar la persistencia del pasado en la carga de los sentidos y significados socialmente compartidos por la colectividad. Al decir del antropólogo Joël Candau, que ha realizado un vasto examen a la conducta de la memoria y a sus conexiones con la identidad:

La memoria nos labra y nosotros, por nuestra parte, la modelamos a ella. Eso resume perfectamente la dialéctica de la memoria y de la identidad, que se abrazan una a otra, se fecundan mutuamente, se funden y se refunden para producir una trayectoria de vida, una historia, un mito, un relato. Al final, por supuesto, solo queda el olvido (Candau, 2001: 13).

En este caso el debate entre el recuerdo y el olvido, como huellas de la memoria, queda contenido en la identidad cultural por vivencias colectivas convertidas en tradición. Por tanto, la identidad es un proceso dinámico, continuo y que constantemente se está moviendo y rehaciendo sobre la base de acciones, comportamientos, actitudes y valores que permiten vivenciar un pasado cultural y ser asimilada a través de lo que la antropología denomina prácticas cotidianas con un significado cultural, ideológico y social claramente delimitado.

La ideología como representación de vivencias guarda una estrecha relación con la identidad, puesto que los sentidos que se manifiestan a raíz de los diferentes mecanismos sociales están sustentados sobre la base de una ideología compartida, capaz de generar nociones de permanencia, sensación de aislamiento y de semejanza, causando así la aparición de multiplicidad de identidades y niveles de identidad.

De esta forma, el abordaje del carácter tradicional de las festividades expresa que:

### *Santiago 136, 2015*

---

la ambigüedad entre los términos memoria e identidad se basa en que ambas son tratadas como conceptos operativos de las ciencias humanas y sociales con la única diferencia de que la identidad alude a un estado y la memoria a una facultad (Torres, 2009: 120).

Como diría Joël Candau: “La memoria colectiva, como la identidad de la que ella es el combustible, no existe sino diferencialmente, en el seno de una relación siempre dinámica con el otro” (Candau, 2001: 45).

En esta zona de clasificaciones, el grupo de festividades comprendidas en las fiestas tradicionales contempla a las fiestas religiosas por la marcada asistencia a rituales y ceremonias que motiva a grupos sociales a la necesidad de la devoción religiosa. En este orden, el segundo grupo se asocia a las fiestas profanas, que a su vez pueden ser calendáricas o cíclicas. En este grupo se expresan los carnavales, entendidos como una parodia de las reglas que son reconocidas y respetadas por toda la colectividad, y en los que se presenta una inversión del estatus socio-racial. Comprenden igualmente las ceremonias rituales con el propósito de evocar los ciclos vitales y naturales. Por tanto, se representan en celebraciones cargadas de significados según el motivo de realización.

Por último, se encuentran las fiestas *patrias*,

[...] cuyo propósito es afianzar el sentido de la nacionalidad y su motivo es en primer lugar patriótico y republicano. En segundo lugar, el motivo es *cívico* y estas fiestas se celebran para fortalecer el sentido de pertenencia en los ciudadanos a través de la conmemoración de la fundación de los pueblos y ciudades (Pizarro, 2004: 25).

Atendiendo a la tipología festiva se resalta la cualidad de tradicional como rasgo distintivo en la definición de la fiesta como:

[...] un hecho cultural colectivo que evoca un ser o acontecimiento sagrado o profano a través de ceremonias rituales o actos conmemorativos. Es transmitida por tradición, tiene permanencia, evoluciona, y es propia de la sociedad que la celebra y dota de significado (Pizarro, 2004: 28).

Por tanto, en la relación memoria e identidad cultural queda transversalizada la tradición. Según Williams, la tradición como “nuestra herencia cultural” aparece por definición en el proceso de reproducción cultural, vista la cultura como el “sistema de significante a través del cual necesariamente “[...] un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta y se investiga” (Williams, 2004: 13). De lo dicho se desprende con claridad que la reproducción, entendida desde el concepto cultural de tradición “es la selección y reelección de los elementos significativos del pasado” (Pizarro, 2004: 174),

*Santiago 136, 2015*

---

representado en el deseo de la continuidad y permanencia existente en los procesos culturales de la sociedad.

De esta manera, prima un enfoque de la tradición entendida como:

[...] producto cultural en constante renovación que le garantiza a la comunidad, una continuidad histórica con el pasado y a su vez un replanteamiento y reformulación constante de este. El acervo cultural que hereda el grupo humano de sus ancestros prefigura en alguna medida la respuesta, individual y colectiva de los miembros del conjunto, a las situaciones que se le presentan en la vida (López y López, 1996: 62).

Lo anterior favorece la interacción grupal, la creatividad y la renovación constante de la tradición, la cual trasciende y perdura en la memoria de los grupos sociales en los que se materializa. En consecuencia:

[...] los individuos se socializan desde sus identidades individuales, lo que propicia la aparición de identidades colectivas. Que se respaldan en memorias fuertes acaecidas tradición, dependientes del espacio en el que se engendraron, al punto de confundirse sus sentidos al quedar descontextualizadas (Torres, 2009: 121).

Por ello, la tradición incuba la socialización de los individuos como características portadoras de la asimilación y transmisión de generación a generación de los elementos y funciones que la distinguen en plena adaptación y modelación de la realidad. De esta forma, a fin de delimitar el concepto,

[...] la socialización es el proceso por el cual una sociedad se reproduce por sí misma en una nueva generación (reproducción cultural); es decir, mediante la socialización los valores y la tradición del pasado se continúan y perpetúan. Así, la socialización es lo que proporciona a la sociedad la continuidad en el tiempo y con ello su identidad (Light, et al., 1991: 108).

Desde este punto de vista la socialización es “[...] el aprendizaje de los modelos culturales y de interrelación de la sociedad o del grupo” (Austin, 1996: 2). En definitiva, los grupos festivos más importantes identificados dentro del grupo de fiestas tradicionales contienen en sí los procesos de socialización, reproducción cultural e identitarios, en constante interrelación e integración, como resultado del carácter tradicional de la cultura popular.

### **Conclusiones**

En el devenir histórico de la fiesta se distingue la transgresión de las reglas que definen la vida cotidiana y sus normas como expresión de lo permisible. Visto el término en el contexto festivo a partir de la ruptura o continuidad que marca la actividad dentro del sistema de relaciones sociales, entonces resulta funcional a las relaciones de poder que se manifiestan en la práctica social. En la representación de las características y funciones del fenómeno resulta conveniente asumir lo oficial, lo público o popular y tradicional como categorías de la fiesta para la determinación de la tipología.

Por consiguiente, la fiesta como una de las expresiones de la cultura popular asume el carácter de popular en tanto resulta reafirmación del sentido comunitario en los procesos de la memoria histórica y de la identidad cultural de los pueblos.

### **Bibliografía**

ARIÑO VILLARROYA, A. “La ciudad ritual”. En: *La fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992.

AUSTIN, Tomas. “La socialización educativa vista por la sociología”. En: *Fundamentos Socioculturales de la Educación*. 1996.  
<http://www.lapaginadelprofe.cl/educacion/sociologed/soced.htm>.

BAJTIN, M. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Editorial Alianza, 1987.

BATAILLE, Georges. *La trasgresión*. [En línea]. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe>. Consultado el 4 de febrero de 2009.

CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950. 114p.

CANDAU, J. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2001. 45 p.

CARO BAROJA, J. *El Carnaval*. Madrid: Taurus Ediciones, 1965. ISBN 84-306-3502-5

DURKHEIM, Emile. *La división social del trabajo*. Madrid: Akal, 1987. 342 p.

DURKHEIM, Emile. *Las reglas elementales del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Alianza, 1988.

GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.

GARCÍA CANCLINI, N. "La puesta en escena de lo popular". En: BASAIL RODRÍGUEZ, Alain; ÁLVAREZ DURÁN, Daniel (compiladores). *Sociología de la cultura*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2004.

GARCÍA CANCLINI, N. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Editorial Casa de las Américas, 1982.

GRAMSCI, A. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972. 16 p.

GUANCHE, Jesús. *La cultura popular tradicional. Experiencias compartidas*. La Habana: Editorial Adagio, 2009. 190p.

LIGHT, Donald; KELLER, Suzanne; CALHOUM, Crag. *Sociología*. Madrid: McGraw- Hill, 1991.

ORTIZ, Renato. *Cultura popular: románticos e folcloristas*. Sao Paulo: Pontificia Universidad Católica, 1985.

PIZARRO MALLARINO, Olga. *La fiesta: la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004. 138p. ISBN: 958-698-13

TOPOROV, Y.N. "Árbol del mundo". En: *Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*. 2002. p.185-190.

***Santiago 136, 2015***

---

TORRES, Alfonso. "Panorama crítico. Investigar (desde) las fronteras: de lo popular y lo comunitario". *Maguaré*. 2009, no. 23. p. 207-222. ISSN 0120-3045

VALENZUELA, José. "Culturas populares en la frontera México-Estados Unidos". En: *Nuestros piensos*. México: Conaculta, 1998. 312 p.

WILLIAMS, Raymond. *Sociología de la Cultura*. Barcelona: Editorial Paidós, 2004. 227 p.