

# De festejo carnavalesco a ludomaquia promiscua: las transformaciones de la Tomatina de Buñol

PEDRO GARCÍA PILÁN

Universitat de València · pedro.garcia@uv.es

## RESUMEN

Se analizan las transformaciones de la Tomatina, poniendo de relieve cómo la evolución de la sociedad se ha ido reflejando en cambios en la morfología y en la sintaxis festiva. A partir de las formas carnavalescas, enraizadas en la cultura preindustrial, en las que se inscribe el nacimiento de la fiesta, se analizan las distintas fases de su evolución durante el franquismo, época en la que se configura como un festejo de creciente importancia, consolidándose como principal ritual reproductor de una identidad local. Con la llegada de la democracia, la fiesta se internacionaliza a través de su difusión en los medios, iniciándose una tendencia que se consolida con la globalización, que se plasma en nuevos procesos de producción de identidades (locales, translocales y globales), a la vez que refleja una voluntad hedonista característica de la postmodernidad.

**Palabras clave:** Tomatina, ritual, fiesta, complejidad, ludomaquia promiscua.

## ABSTRACT

The transformations of the Tomatina are analyzed, showing how the evolution of society has been reflected in changes in morphology and festive syntax. From the carnival forms, rooted in the preindustrial popular culture, in which the birth of the festival is inscribed, the different stages of its evolution during the Franco period are analyzed, at which time it is configured as a celebration of growing importance, consolidating itself as the main reproductive ritual of a local identity. With the arrival of democracy, the festival is internationalized through its dissemination in the media, beginning a trend that is consolidated with globalization, which is reflected in new processes of production of identities (local, translocal and global), the which reflects a hedonistic will characteristic of postmodernity.

**Keywords:** Tomatina, ritual, festival, complexity, promiscuous *ludomaquia*

## LA TOMATINA: ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS

En uno de los escasos textos que, con una cierta voluntad de rigor, podemos leer acerca de la Tomatina, se afirma:

“los estudiosos del tema, que también los hay no han sido capaces hasta el presente de dar con una definición que aclare el significado, la justificación ni el porqué de una fiesta que si bien en sus orígenes fue una pequeña juerga entre amigos y conocidos, dispuestos a perdonarse mutuamente cualquier tomatazo, en la actualidad y con participantes desconocidos entre sí consiga que nadie se sienta agraviado cuando recibe el impacto de un tomatazo” (Galarza Carrasosa, 1998: 244-245).

Valga decir que las afirmaciones del cronista oficial de la Villa de Buñol pueden causar una cierta perplejidad: dejando de lado el supuesto misterio de por qué tendría que sentirse agraviado por recibir un tomatazo alguien que, sabiendo lo que es la Tomatina, acude a la misma por voluntad propia, podemos preguntarnos dónde se encuentran esos supuestos “estudiosos del tema” que, según este autor, andan

frustrados con su falta de sagacidad para explicar el “significado” de la misma: si revisamos la bibliografía, comprobaremos que, al margen de crónicas más o menos aficionadas y periodísticas, a las alturas en que escribía Galarza, tan sólo el breve artículo de Rosa Cañada (1995), publicado en un libro de voluntad divulgadora, había abordado la fiesta con los mínimos de rigor metodológicamente exigibles, es decir, desde una perspectiva crítica, al margen de la retórica tan común a los discursos sobre el mundo festivo.

Pero aparte de la supuesta existencia de bibliografía, también resulta significativo el reproche que se lanza a los supuestos estudiosos: ¿dónde se encuentra el “significado” de una fiesta? ¿Será siempre unívoco y exclusivo? ¿Necesitamos “justificación” para hacer fiestas? Dejaré pues claro de entrada que el propósito de esta contribución dista mucho de encontrar cualquier verdadero significado o cualquier supuesta esencia simbólica, más o menos arcana, que pudiese estar escondida tras la práctica de ese ritual festivo que es la Tomatina: al fin y al cabo, la fiesta es por naturaleza compleja y paradójica, lúdica y autosignificante (Ariño, 1998b). Resulta absurdo, pues, buscarle un único y exclusi-

vo significado, pues puede significar –y de hecho significa– cosas muy distintas a la vez.<sup>1</sup>

Una segunda advertencia sería útil: vale la pena recordar que en Buñol se ha producido una sinécdoque; es decir, la parte se ha tomado por el todo. Al respecto, no está de más recordar que la Tomatina comenzó como un festejo más dentro de una secuencia ritual completa, que son las fiestas de San Luis Bertrán y la Virgen de los Desamparados; unas fiestas patronales, por tanto, en la que intervienen actores tan importantes como el Centro Instructivo Musical La Armónica (El Litro), y la Sociedad Musical La Artística (Los Feos), además de otras asociaciones. Un secuencia que tiene múltiples actos lúdicos y culturales, junto a otros de matriz más litúrgica; es decir, un variado programa que, diversificando la oferta festiva, posibilita la participación de los sectores sociales y culturales más heterogéneos. Ahora bien, sabemos que toda fiesta es ambivalente: activa identidades y es campo de disputas; afirma jerarquías y genera transgresión. Visto desde esta perspectiva, la Tomatina es un rito de inversión que supone tan sólo unas horas (contando limpieza, etc.; incluso teniendo en cuenta la noche anterior) dentro de un ritual que incluye una gran variedad de actos.

Así pues, la Tomatina se inserta en un contexto festivo bien definido localmente. Con todo, es sin duda el último miércoles de agosto el día más grande en las fiestas de Buñol, la fecha por la que éste es conocido internacionalmente. Evidentemente, su papel simbólico ha aumentado desplazando, desde luego, la importancia del santo patrón dominico, pero también la de otros colectivos fundamentales para la organización de la fiesta, como El Litro o Los Feos: si bien hasta 1971 la Tomatina no hizo su entrada nominal en un programa de fiestas,<sup>2</sup> pasó a continuación a protagonizar los carteles, que en los últimos años estos rezan: “Buñol. Feria, Fiestas y Tomatina”. Ha asumido el protagonismo hasta autonomizarse en gran medida, pues. No podemos perder de vista este punto, pues es fundamental a la hora de analizar el ritual como reproductor de identidades, pues como veremos, estas se han complejizado enormemente.

La Tomatina, cita obligada de numerosos medios de comunicación venidos desde los lugares más diversos, se ha convertido en la fiesta mediática por excelencia, punto de encuentro privilegiado entre lo tradicional y lo global, paradigma de evolución de las fiestas en la modernidad avanzada. Sin embargo, se da la aparente paradoja de que el acto más tradicional de las fiestas de Buñol apenas data de la postguerra. Me detendré ahora a analizar su evolución.

## LA TOMATINA Y LA CULTURA CARNAVALESCA

Pese a su relativa juventud, los orígenes de la Tomatina no escapan al halo mítico tan común a numerosas fiestas. Para empezar, no hay acuerdo sobre la fecha, que unos sitúan en 1945 (Galarza Carrascosa, 1998: 244); y otros un año antes (Cañada Solaz, 1995: 80), aunque la celebración del 70 aniversario en 2015 parece haber consagrado la primera fecha como oficial. En cuanto al acto que constituiría su punto de partida, también está envuelto de resonancias míticas, no siendo difícil escuchar versiones bien distintas y más o menos nebulosas sobre el mismo. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, vale la pena recopilar algunas de estas versiones.

Pese a los años transcurridos, no es del todo raro encontrar supuestos testigos presenciales y aun protagonistas. Según Rosa Cañada (1995: 80), en 1994 se creó la Junta “Los Tomateros” con los presuntos supervivientes de la primera batalla, pero últimamente parece darse por buena la que tendría como iniciadores a un grupo de chiquillos traviesos que, con “10 ó 12 años” –según uno de los protagonistas– le robaron tomates a un carro que pasaba por allí, y se pusieron a tirárselos. Tal éxito ha tenido esta versión, que Televisión Española ha llegado a identificar al “autor intelectual” de la Tomatina,<sup>3</sup> pero, como se ha indicado, esto no impide su coexistencia con otras versiones.

Al respecto, quizá la versión más aceptada, con distintas variaciones, sea la referida a un almuerzo entre amigos que terminó a tomatazos y al año siguiente quisieron repetir. Otras narraciones conllevan un matiz de desafío al orden político entonces vigente, pues suponen que la Tomatina empezó justo cuando las autoridades locales pasaban por la puerta de la iglesia, la mañana de un miércoles de Ferias. En otros lugares podemos leer que el lanzamiento de tomates se desencadenó en medio de una disputa sobre quién había salido y quién no en gigantes y cabezudos (Sierra Galarza, s.f. s.p).<sup>4</sup> Hay que decir que no es raro encontrar supuestos testigos presenciales y aun protagonistas de éstas y otras versiones.

Valga decir que, en una interesante reflexión, Manuel Roca Vallés (2015) ha llamado la atención acerca de las contradicciones de la versión oficial, proponiendo, con argumentadas razones, aunque sin aportar datos empíricos, un retraso de la fecha real de nacimiento de la Tomatina hasta finales de la década de los 40. Cabe advertir, sin embargo, de lo inútil que resultaría intentar buscar lo que de histórico o verdadero hay en el tema, es decir, pretender dar el paso del mito al logos: en primer lugar, porque bastante se ha escrito ya sobre la escasa o nula importancia que para el científico social tiene la búsqueda de los orígenes supues-

<sup>1</sup> Un ejemplo de este afán por encontrar una única verdad esencial y definitiva a la fiesta de la Tomatina podría ser el artículo de Hernández Pallás (2015), sobre el que se volverá más tarde.

<sup>2</sup> Hasta esa fecha sólo se reflejaba en el programa la existencia del “palo jabón y cucañas”: <https://tucomarca.wordpress.com/2010/08/05/el-ex-alcalde-de-bunol-joaquin-masmano-publica-un-libro-sobre-los-origenes-y-la-evolucion-de-la-fiesta-de-la-tomatina/>

<sup>3</sup> El protagonista sería Goltrán Zanón: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/aqui-la-tierra/aqui-tierra-quien-invento-tomatina/3748943/>

<sup>4</sup> Se cita aquí un folleto interesante por los datos que proporciona, publicado en los años ochenta, pero sin fecha de impresión y sin numeración de página (S.f.: s.p = sin fecha: sin paginación).

tamente auténticos de cada fiesta, rito o tradición (Prats, 1995); en segundo porque, al intentar dar por definitiva una versión, lo que estamos haciendo es crear un nuevo mito fundador. Porque hay que insistir en que es de mitología de lo que estamos hablando, no entendiendo el mito como una mera narración ficticia, sino como algo que proporciona lo que Mircea Eliade llamaba “el prestigio mágico de los ‘orígenes’”, y nos legitima una práctica actual (2003: 29-44). El grado de secularización de la sociedad permite que los personajes sobrenaturales que protagonizan las mitologías clásicas sean sustituidos por personas corrientes, de carne y hueso, pero que, en todo caso realizaron una hazaña en el pasado. Sí que queda claro, una vez más, que el rito necesita del mito (Malinowski, 1994: 107); es decir, la práctica necesita de una explicación que le dé sentido mediante el establecimiento de sus orígenes.

Por otra parte, y como afirma Blumenberg, “los mitos son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación.” (2003: 41). Hay versiones con variaciones, pues, como las puede haber en la mitología griega o en las distintas versiones de la vida de un santo especialmente milagrero. Ahora bien, dentro de tales variaciones resultan sumamente significativas algunas constantes, comunes a todas las versiones. Entre ellas, podrían destacarse los siguientes puntos:

- En primer lugar, la espontaneidad con que empezó lo que bien pronto se constituyó en un acción ritual, repetida tradicionalmente año tras año.

- Destaca también la inútil resistencia por parte de la autoridad a permitir su celebración, y ahí reside gran parte de la eficacia del mito. Aunque este punto merecería por sí solo una investigación detallada, podríamos plantear, como hipótesis de partida, su importancia en el imaginario social de un pueblo con una importante tradición de lucha anti-franquista.

- Se insiste siempre en el papel de los jóvenes, incluso de los niños en transición a la juventud. Esto resulta verosímil, pero hay que tener en cuenta también el papel concedido, a lo largo de la historia, a estos grupos de edad en las prácticas populares de la Europa preindustrial y, especialmente, la legitimidad que las distintas sociedades les ha dado para transgredir el orden social a través del tiempo: desde los desmanes cometidos por asociaciones juveniles en sus correrías nocturnas en la Roma Antigua (Veyne, 1990: 233-235) hasta su bien documentado papel en las sociedades bajomedievales y modernas (Rossiaud, 1984; Davis, 1993). Sin ánimo de exhaustividad, se recordará que Yves- Marie Bercé (1994) puso de relieve con detalle su papel en los rituales festivos del calendario preindustrial moderno, y que su función mítica y ritual en las relaciones con los márgenes del mundo tangible y el más allá fue destacada por Ginzburg (1991: 143-158); desde esta perspectiva, tampoco conviene olvidar prácticas tan conocidas en la Valencia premoderna como *La Salpassa* (Monferrer i Monfort, 1995). Los jóvenes transgresores, pues, han gozado de un importante papel

en el imaginario colectivo. Y lo que es más importante, pese a los intentos de las autoridades civiles y eclesiásticas para prohibir o paliar sus desmanes, no ha resultado fácil sofocar sus excesos.

- Por otra parte –y este es un punto crucial- aparecen elementos que nos entroncan directamente con la cultura popular preindustrial o tradicional, como son el palo jabón, la cucaña o los gigantes y cabezudos.

Todo esto nos lleva a plantear que vano es pues sucumbir a esa “obsesión embriogénica” que, según Marc Bloch, constituiría uno de los “ídolos” de la “tribu de los historiadores” (1985: 27-28). Más útil que intentar buscar los supuestos orígenes verdaderos de la fiesta, para intentar comprenderla pudiera ser conveniente, parafraseando a Ginzburg (1989), comenzar moviéndose mediante “indicios”, es decir, buscando paralelismos morfológicos con otras fiestas e intentando establecer relaciones. Al respecto, y como se propone en el título, se defienden aquí, en un línea ya sugerida en su día por Cañada Solaz (1995: 80), la raigambre carnavalesca de la práctica.

Resulta útil constatar cómo, en el estudio que supuso el punto de partida para la investigación social de las fiestas valencianas, Antonio Ariño llamó la atención, durante el largo proceso de descomposición de las prácticas rituales hegemónicas durante el Antiguo Régimen,<sup>5</sup> de la existencia de determinadas manifestaciones festivas que, o bien introducían la inversión dentro de una secuencia litúrgica seria (Corpus, Sábado de Gloria), o bien eran en sí mismas inversiones rituales del orden social existente, lo que se plasmaba en prácticas como las encerradas, en todo el ciclo carnavalesco, y en lo que él llamo “juegos agresivos” (1988: 475). Dentro de estos últimos, el citado autor mencionaba el caso de la localidad castellonense de L’Alcora, pues, según Mundina Milallave, en los años 70 del siglo XIX seguía vigente la siguiente práctica:

*“Es costumbre la víspera de San Cristóbal tirar allí higos à cuantos pasan por la calle; y a San Roque se acostumbra hacer lo mismo con tomates; de modo que si alguno no está avisado se ve en un compromiso al ser acometido á tomatás que salen de distintos puntos sin verse el agresor”<sup>6</sup>*

Sin salir de la provincia de Castellón, Ariño recoge también testimonio de La Jana donde, durante Carnaval, se realizaba el “Día del Agua”: se lanzaba dicho líquido desde las terrazas, siendo habitual que fuesen niños quienes de-

<sup>5</sup> Sabido es que la descomposición política y económica de la sociedad tradicional, aun siendo lenta (ver Mayer, 1997), fue más rápida que la descomposición de sus mentalidades. En determinadas zonas del sur de Europa, las prácticas religiosas tradicionales seguían vigentes, aun transformadas, hasta bien entrado el siglo XX.

<sup>6</sup> Bernardo Mundina Milallave, *Historia, geografía y estadística de la provincia de Castellón*, Castellón: Imp. y Lib. de Rovira Hermanos, 1873, p.38 (citado en Ariño, 1988: 476). San Roque es el 16 de agosto. A título de anécdota, diremos que no ha faltado en Internet quien ha propuesto la hipótesis de que los buñolenses que iniciaron la fiesta fuesen descendientes de alcorinos: <http://mayores.uji.es/blogs/antropologia/?p=1434>

safiaban a los vecinos haciendo sonar cascabeles. Y Ariño concluye: “L’actual ‘Tomatina’ de Buñol tingué, doncs altres precedents al País Valencià. Potser era un acte menys insòlit del que actualment sembla” (1988: 476).

A decir, verdad, no deberíamos ceñirnos sólo al País Valenciano: según el testimonio de Juan de Zabaleta, recogido por Caro Baroja (2006: 68), en el Madrid del siglo XVII, durante el Domingo de Carnaval, las mujeres arrojaban agua a los transeúntes, algunos de los cuales correspondían arrojando a sus casas “muchas bombas de agua olorosa, hechas de cáscaras de huevos”. Costumbre similar documenta el mismo autor en Cádiz durante el siglo XVIII y en Titaguas durante el XIX. La costumbre de lanzarse agua con jeringas y apedrearse con huevos podridos (o perfumados, para las ricas) era habitual en múltiples puntos de la geografía hispana desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX. Pero podemos ir más atrás: en Jaén, allá por 1464, durante el Martes de Carnaval los hortelanos emprendían una batalla de calabazas, previa a una comilona. Y es que lanzarse naranjas nieve, harina o ceniza es una práctica frecuente durante el Carnaval desde la Edad Media (Caro Baroja, 2006: 68- 78). Mancharse pues, con diversos productos era una práctica frecuente, como demuestra festividades como la *Degollà* del Corpus, el Cascamorras granadino (Baza, Guadix), los *Enfarinats* de Ibi, los Locos de Jalance, etc. Y, todavía en nuestros días, en la localidad aragonesa de Tarazona, en un 27 de agosto se celebra El Cipotegato, figura que encarna un personaje burlesco de clara matriz carnavalesca, que a su vez acaba convirtiéndose en chivo expiatorio. La práctica de lanzar hortalizas al Cipotegato, documentada desde 1942, acabará convirtiéndose rápidamente en la actual y ortodoxa lluvia de tomates (Roda Hernández, 1981: 90). La única diferencia morfológica entre el Cipotegato (que se celebra el 27 de agosto) y la Tomatina es que, en aquél, el objetivo de los tomates es el monigote, pero cuando éste se refugia en el ayuntamiento, los festeros siguen tirándose entre sí.

Podría aducirse que la Tomatina no se realiza en Carnaval. Pero más que a una fecha concreta del calendario, me refiero a un tipo de práctica inserto en una cultura carnavalesca que, a decir de Bajtin, impregnaba la cultura popular preindustrial en relación dialéctica con la oficialidad clerical-católica, hasta tal punto que “el carnaval no era una forma artística de espectáculo teatral, sino más bien una forma concreta de la vida misma” (Bajtin, 1990: 13). Edward Muir, por su parte, ha hablado de “festivales carnavalescos” o de “carnavaladas” para dedicarse a festividades de primavera y verano, (2001: 97-98; 111-119), mientras que Peter Burke afirmó sin ambages que “también el verano tenía sus carnavales, especialmente las fiestas del Corpus Christi y de San Juan” (1996: 278).

Es dentro de esa cultura carnavalesca desde la que se entienden prácticas como el frecuente cambio de roles (hombres que visten como mujeres) o actos como el Entierro del Tomate, realizado en 1957 y que sigue escrupulosamente el modelo de procesión carnavalesco, más concretamente el

Entierro de la Sardina: como es bien sabido, la mañana del 27 de agosto de dicho año, y tras un forcejeo dialéctico con la autoridad, recorrió el pueblo una gran comitiva, encabezada por un heraldo que, a lomos de un burro, anunciaba las comparsas que venían detrás. Éstas, disfrazadas grotescamente, de luto y con máscaras negras, escenificaban escenas de dolor, mientras portaban pancartas con leyendas como “In Memoriam. Tomate, el pueblo no te olvida”. El centro de la comitiva lo constituía un gigantesco tomate, portado por cuatro jóvenes sobre un féretro, en torno al cual marchaban los simulados familiares; mientras, la banda de música, con las chaquetas medio abrochadas y las gorras del revés, tocaba marchas fúnebres que acabaron, según se cuenta, en alegres pasodobles (Sierra Galarza, s.f.: s.p).

Otras prácticas, como el palo-jabón que suele iniciar la Tomatina, entroncan en su genealogía con el viejo y no menos carnavalesco “árbol de Cucaña”. Lo mismo podría decirse de la comensalidad que rodea a la fiesta, sobre la que ha llamado la atención Ortiz (2004: 75-76). La propia agresión corporal simbolizada es una de las principales manifestaciones del Carnaval, pues, dentro de la primacía que la cultura carnavalesca otorga al cuerpo, el cuerpo grotesco es una específica manifestación del rito (González Alcantud, 1993: 73-80).

Partiendo de estas consideraciones se hace más comprensible el rápido arraigo de la Tomatina, cuyos comienzos podemos vincular con la costumbre de lanzar tomates, entre otros productos, durante los frecuentes festejos de cucañas o al paso de gigantes y cabezudos. Estas prácticas continuaron cuando la modernidad introdujo nuevas atracciones en el programa festivo, como exhibiciones de globos aerostáticos, que acabaron convirtiéndose en el blanco de los proyectiles de parte del público asistente<sup>7</sup> (digamos de paso que, en la actualidad, los participantes en el palo-jabón que sirve de preludeo a la entrada de los camiones en la plaza del pueblo, siguen siendo objeto del lanzamiento de agua o de camisetas mojadas por parte de los divertidos observadores).

## LA FORMALIZACIÓN DE LA FIESTA

Visto en perspectiva, podemos distinguir varios períodos en la evolución de la fiesta del tomate. El primero abarcaría entre 1944-45 y 1958. Se trata de una fase problemática, en la que la fiesta se efectúa de manera bastante informal, siendo habitual durante los primeros años que varios protagonistas acabasen en las dependencias de la Guardia Civil. Ante la evidencia de encontrarse ante unos hechos consumados, el alcalde otorga una primera autorización en 1950, año en que se realiza también otra Tomatina en Las Ventas (ubicadas en la parte alta del pueblo), donde volvería a repetirse en años posteriores. Dicho trámite dista de ser definitivo: dadas las características del festejo, éste no

<sup>7</sup> Ver al respecto los ya citados escritos de Sierra Galarza (s.f.: s.p) y Galarza Carrascosa (1998: 244), quienes no coinciden plenamente.

podía ser del agrado de las autoridades, que vuelven a prohibirlo al año siguiente, lo que no impediría su realización, que terminó con la intervención de las fuerzas de orden público. Tras una segunda autorización en 1952, los “excesos” cometidos durante las celebraciones siguientes provocarán una prohibición más drástica en 1956. En 1957 no hubo Tomatina, pero es el año recordado como el del ya aludido “Entierro del Tomate”.

En 1958 la prohibición se hace por fin realmente efectiva. Sin embargo, un año después, nuevas negociaciones obtienen como resultado la autorización de la fiesta, pero bajo condiciones muy determinadas: no durará más de una hora, en un espacio bien definido (la plaza del pueblo) y se avisará de su comienzo y de su fin con sendas carcasas (Sierra Galarza, s.f: s.p.). Se inicia, a partir de aquí, un proceso de formalización que llegará hasta nuestros días. Desde el punto de vista organizativo, lo más destacable de este período es la progresiva asunción de responsabilidades por parte de los clavarios de San Luis, que culmina en 1975, al asumir éstos el peso económico de la celebración (hasta entonces los tomates eran aportados en gran medida por donaciones particulares, como nos recuerda Sierra Galarza). Esta situación se mantiene hasta la llegada del primer Ayuntamiento democrático, quien pasará a tomar la iniciativa, no sólo a nivel financiero, sino con una decidida voluntad de promocionar la fiesta de cara al exterior.

La Tomatina, con una denominación ahora ya oficial, irá así configurándose como un festejo muy peculiar dentro de las fiestas de Buñol, un elemento con un gran potencial diferenciador de la identidad de éste. Me interesa aquí destacar sus funciones, y aquí hay que tener en cuenta lo dicho anteriormente acerca de su inserción en las fiestas patronales, pues toda fiesta supone una activación identitaria, pero Buñol se caracteriza por ser una comunidad dividida en lo que en antropología se ha dado en llamar “mitades”:<sup>8</sup> así, Feos y Litreros tienen sus propias fiestas, es decir, sus propios ritos reproductores de identidad, reactivadores de lazos sociales, oportunidad para la competición simbólica, etc.<sup>9</sup> Pero como símbolo cívico unificador sólo quedaría San Luis, y, en un marco de secularización como el vivido por España en los 70 y 80, y más concretamente en una población claramente decantada hacia una izquierda laicizada, la Tomatina se presenta como el rasgo capaz de singularizar la fiesta de cara al exterior, y de reunir (es decir, recrear) a la comunidad de cara al interior. Tal rasgo, que en un principio podría ser considerado de “diferenciación marginal” (en terminología

de Riesman, Glazer y Denney, 1981);<sup>10</sup> es decir, un rasgo en principio menor pero capaz de distinguir a una localidad de otras muchas con unas fiestas patronales que, en su estructura general y significados locales, son muy similares, sirvió para acabar configurándose como el gran símbolo de identidad del pueblo de Buñol, tanto a nivel de reproducción interna de una identidad local colectiva como a nivel de reconocimiento externo. La paradoja será, a la larga, el resultado, ejemplo notable de lo que en sociología se conoce como “consecuencia no intencional de la acción”.<sup>11</sup>

## LA GLOBALIZACIÓN DE LA FIESTA

El primer Ayuntamiento democrático pasará a tomar la iniciativa, no sólo a nivel financiero, sino con una decidida voluntad de promocionar la fiesta de cara al exterior. La iniciativa tiene éxito: si tuviésemos que establecer una fecha que marcara los inicios del período de la fiesta tal como la conocemos hoy, podríamos situar ésta en 1983, año en que Televisión Española retransmite por primera vez un extenso reportaje sobre la Tomatina. Al año siguiente, las previsiones del Ayuntamiento quedan totalmente desbordadas: según Sierra Galarza, se tiran unos cuarenta mil kilos de tomates para veinte mil participantes, que doblaban ya con creces el total de la población de Buñol. El proceso de crecimiento continúa hasta la actualidad, en la que seis camiones se encargan de descargar más de cien mil kilos de tomates entre una muchedumbre cada vez más heterogénea, atraída por unos medios de comunicación que crean un efecto de bola de nieve. Además, en el año 2000 la fiesta fue retransmitida por primera vez a través de Internet, ecosistema en el que no ha dejado de crecer, retroalimentando así la participación presencial en la fiesta. Lo que era un vehículo de expresión de la identidad local se inserta ahora a la vez dentro de una red mucho más amplia: no pocos jóvenes construirán una especie de ruta festiva que enlaza sin solución de continuidad la Zurra de Requena con la refrescante Tomatina. Y de lo translocal pasamos a lo global: año tras año aumenta el número de autobuses ingleses, alemanes, estadounidenses o japoneses que se desplazan hasta Buñol para disfrutar de la fiesta; mientras, fuera de éste proliferan las peñas de “Amigos de la Tomatina” de tal o cual localidad (fenómeno que puede observarse en las camisetas de

<sup>8</sup> Las comunidades divididas en “mitades” se caracterizan por la adscripción automática de los miembros a una de ellas; es decir, desde el momento del nacimiento (como sucede con las asociaciones vinculadas a las bandas de música en Buñol o Llíria). El estudio clásico de este tipo de organización festiva, tendente a la “semicomunalidad” es el de Moreno Navarro (1972).

<sup>9</sup> Las bandas de música tienen incluso su ritual conjunto: el Mano a Mano, pero este, de integración más tardía que la Tomatina, no posee una significación suficientemente integradora del conjunto de la población.

<sup>10</sup> Según Riesman, Glazer y Denney por “diferenciación marginal” se entiende el proceso por el cual, en una determinada esfera o actividad social, los individuos tratan de diferenciar sus personalidades. Tal procedimiento competitivo “abarcará personas y servicios tanto como artículos” (1981: 66). Se ha podido ampliar el espectro explicativo del concepto -procedente de la economía- hasta grupos sociales que buscan acentuar sus diferencias respecto a otros, tal como ha hecho Ariño (1998a: 62-63). Así, podríamos afirmar que, dentro de unas fiestas patronales que en su desarrollo son muy similares, el rasgo de diferenciación marginal de, por ejemplo, Chiva, sería el Torico de la Cuerda (un rasgo, evidentemente, mucho menos efectivo que la Tomatina).

<sup>11</sup> Terminología que se usa para designar unas consecuencias de la acción social que no son las pretendidas en los objetivos. Puede verse una síntesis de esta temática compleja en Lamo de Espinosa (1989).

muchos participantes). Todo ello obliga al municipio a asumir nuevas iniciativas, como disponer de abundantes duchas en las afueras de la población, ya que el río al que antes acudía la gente para bañarse después de la batalla resulta ahora insuficiente. Además, las charangas que seguían antes (hasta los años ochenta) a la carcasa final se hacen inviables, pues los camiones deben limpiar rápidamente la plaza y calles adyacentes. La nueva situación se consolida más, si cabe, con la declaración en 2002 por parte del Ministerio de Economía de Fiesta de Interés Turístico Internacional, reconocimiento oficial a una fiesta cada vez más turistizada, y cuya organización es pensada cada vez en mayor medida en función de cómo gestionar la afluencia de festeros foráneos.

Desde el año 2014, la Tomatina se convierte en una fiesta por cuya entrada hay que pagar.<sup>12</sup> Con esta controvertida privatización, se consigue también limitar sensiblemente el aforo, que se reduce a un número determinado de entradas. Sin entrar en la polémica acerca del carácter privatizado que adquiere así la fiesta, lo que nos interesa constatar aquí es que con estas medidas se avanza más en el proceso de formalización y burocratización festiva que, comenzado en los años 50, no ha hecho más que acelerarse. La fiesta, pues, a partir de unos orígenes preindustriales de matriz carnavalesca, se ha transformado mucho en poco más de cincuenta años, de manera que sería difícil hoy hablar con propiedad de la Tomatina como de un viejo rito de inversión. Vale la pena ahora tratar con cierto detenimiento algunas de estas transformaciones.

## TRANSFORMACIONES RECIENTES

Aunque las diversas transformaciones experimentadas por el ritual festivo se encuentran estrechamente imbricadas, a nivel analítico podemos distinguir dos tipos: las referidas al sujeto celebrante (que afectan a la comunidad festiva) y las relativas a la sintaxis festiva (que afectan a las formas y al lenguaje festivo).

### Transformaciones en el sujeto celebrante:

Aunque también afecta a la sintaxis festiva, la transformación fundamental en el sujeto celebrante viene derivada de la ya aludida turistización de la fiesta, porque la afluencia de visitantes fugaces que se superponen a la comunidad local implica una mayor complejidad del sujeto celebrante, que ya no se limita a la reproducción de la identidad local. Aquí, hay que pensar también que, de la mano del turismo, la fiesta multiplica exponencialmente su repercusión mediática, lo que suma a su complejidad una difuminación del sujeto colectivo, en dos niveles: en primer lugar, creciente presencia de la Tomatina en múltiples canales de televisión, en Internet o en anuncios publicitarios –incluso en una película de Bollywood–,<sup>13</sup> implican la posibilidad de participar

en la fiesta sin acudir a ella presencialmente, lo que implica una deslocalización espacial y temporal; por otra parte, la mediatización ha propiciado el surgimiento de réplicas en otros países, como China<sup>14</sup> o Estados Unidos –combinada aquí con los Sanfermines-<sup>15</sup>, lo que implica el surgimiento de nuevos niveles de identidad y una cierta relocalización al margen del núcleo originario. Ambos aspectos merecen estudios más detallados, por lo que no procede ahora detenerse en ellos, pero tampoco deberían dejar de tenerse en cuenta.

De momento, y volviendo a lo ya apuntado, debemos considerar lo que implica, de cara a analizar los posibles significados de la fiesta, la multitudinaria presencia de foráneos, extranjeros o no, de múltiples procedencias geográficas y nacionales, que nada saben del pueblo de Buñol, de sus tradiciones, ni de la secuencia ritual en que se inscribe la Tomatina. Para ellos es una fiesta completamente autónoma, independiente del lugar en que se celebra. Incluso si repiten, como muchos afirman hacer, año tras año, la Tomatina forma parte de un calendario festivo construida a la carta, de manera individualizada y atomizada, sin nexos con la comunidad originaria: se puede por ejemplo ser australiano y, si se dispone de tiempo y dinero, asistir a los Sanfermines en julio, a la Tomatina en agosto y a la Oktober Fest en Otoño; o, como ya se ha dicho, se puede ser de Madrid, o incluso de Valencia, y enlazar la Zurra con la Tomatina, por enumerar algunas posibilidades. En todo caso, se conectan tiempos y espacios que han desbordado el marco estrictamente local en que inicialmente se desarrollaron.

Esto provoca una negociación de identidades, obligadas en cierta medida a redefinirse: la comunidad local no existe ya como sujeto celebrante de la fiesta más que en buena medida, en un plano imaginario, constituyéndose así la idea ilusoria de una comunidad local celebrante. Esto no ha dejado de provocar tensiones, que se pueden apreciar durante el desenvolvimiento de la fiesta: podríamos aquí aludir a los conflictos que se dan durante la noche anterior a la misma, normalmente –no siempre– pequeños conflictos y enfrentamientos entre grupos de jóvenes, recurrentes en situaciones en que se desata la *hybris* festiva, que derivan frecuentemente en comentarios xenófobos entre la población local. Pero incluso en documentación cuyo objetivo es el desarrollo económico local podemos encontrar indicios de esta tensión; así, en una revista de Buñol podemos leer: “Luego está nuestra fiesta por antonomasia, ‘La Tomatina’. Día en que se sitúa a nuestro municipio en el mundo y día en que uno más orgulloso se siente de ser vecino de Buñol”, para, en la misma página continuar leyendo: “Nuestro pueblo se llena de gente. Los que residen fuera y vienen de vacacio-

<sup>12</sup> “Liarse a tomatazos en Buñol ya cuesta 10 euros” afirmaba el diario Público (25/08/2013). <http://www.publico.es/actualidad/liarse-tomatazos-bunol-ya-cuesta.html>

<sup>13</sup> *Zindagi Na Milegi Dobara* (Sólo se vive una vez), 2011. Dirigida por Zoya Akhtar.

<sup>14</sup> Ver <http://www.odditycentral.com/news/tomato-fight-in-china.html>

<sup>15</sup> El Mundo, (25/08/2013) [http://www.elmundo.es/america/2013/08/25/estados\\_unidos/1377420223.html](http://www.elmundo.es/america/2013/08/25/estados_unidos/1377420223.html)

nes, los turistas, los veraneantes y los forasteros, que en el día de La Tomatina, ‘*no van a tener frío*’.”<sup>16</sup>

Los cánticos contra los forasteros que se escuchan frecuentemente desde el primer camión son un claro ejemplo de que hay una voluntad de alteridad, un deseo de distinguir a locales de foráneos en la celebración festiva. Habría pues, por parte de los locales, una dualidad, un doble sentimiento: el orgullo por el reconocimiento que, gracias a la Tomatina, alcanza a nivel mundial un pueblo de apenas 10.000 habitantes, convive con una cierta frustración por ese sentimiento de fiesta secuestrada que es evidente en la nostalgia con que, frecuentemente, se idealiza la Tomatina del pasado.

Las transformaciones del sujeto celebrante implican pues una problematización del objeto celebrado: ya es mucho más que la reproducción de la identidad local lo que está en juego. Manteniendo lo esencial de su morfología, la Tomatina ha mutado pues su significado.

Por otra parte, no se trata tan sólo de que las identidades no se reproducen exclusiva ni principalmente a nivel local: hay que tener en cuenta además que la individualización creciente, característica de las sociedades de la modernidad avanzada (Beck y Beck-Gernsheim, 2003), implica una nueva transformación: desaparecida la comunidad tradicional, ahora se produce una ilusión de comunidad, efectiva de manera puntual, pero perfectamente compatible con un individualismo radical. Hoy hasta hay que comprar la entrada para participar en una fiesta cuya comunidad se diluye en el espacio a nivel mundial al poco de sonar la carcasa que indica el fin de la misma.

### Transformaciones en la sintaxis festiva

En cuanto a las transformaciones en los modos de expresarse la fiesta, encontramos que son todavía más variados (aunque su interconexión y su retroalimentación resultan evidentes).

En primer lugar, y utilizando un terminología weberiana, hemos visto que la fiesta ha ido viéndose sometida a un evidente proceso de racionalización, que comenzaría en 1959, pero que se va agudizando progresivamente: primero la fiesta se fija en el espacio (acotándose un territorio) y en el tiempo (señalándose las horas de inicio y de finalización); luego asumen su organización los clavarios de San Luis; después será el Ayuntamiento... así hasta llegar al despliegue de Guardia Civil y a los helicópteros que durante los últimos años sobrevuelan el espacio aéreo del pueblo. La presencia de las fuerzas del orden, únicas capaces de ejercer la violencia de manera legítima, actúa como un factor pacificador del espacio público, tendente a evitar las violencias privadas, algo por otra parte difícil de conseguir completamente en contextos festivos.

Como señalase en su día Weber (2002), racionalización exige burocratización: nada de lo que se ha dicho es asu-

mible sin la misma, que afecta cada vez a más esferas: las duchas que hay que instalar para que se limpien los participantes, ya que el río se ha quedado pequeño, los servicios municipales de limpieza, incluso las entradas a la fiesta, exigen una gestión económica especializada. Súmense a las burocracias municipales las de mayor ámbito territorial: el despliegue de Protección Civil, la movilización de recursos médicos, etc. Ahora bien, aquí se produce la gran paradoja, que habla del carácter inequívocamente moderno de la fiesta: el reencantamiento (irracional) del mundo que nos permite momentáneamente la inmersión en ella, ese acercamiento a lo sagrado social que producimos participando en cualquier ritual festivo, se produce ineludiblemente por la participación de medios genuinamente desencantados (es decir, racionales).<sup>17</sup> Estamos pues ya en las antípodas de la cultura popular tradicional, fuertemente encauzada cuando no reprimida por el proceso racionalizador.

El propio acotamiento del territorio puede analizarse desde esta perspectiva: por motivos de seguridad también se ha dado en otras partes (por ejemplo, la *Cordà* de Paterna), pero no hay que olvidar que, históricamente, el poder político ha intentado controlar las fiestas populares, lo que formó parte del proceso de fortalecimiento del Estado y de la protección de los cuerpos de los individuos, propiedad del mismo (González Alcantud, 1993). Ahora bien, sólo mediante coerción no se puede explicar el éxito de las fiestas, que requieren además la civilización de las costumbres. A las explicaciones basadas en Weber podemos añadir aquí la inspiración en Norbert Elias (1993).

Asistimos, así, a una creciente dinámica entre heterocontrol (externo, coercitivo y colectivo) y autocontrol (autoimpuesto). Tal dinámica es, a decir de Elias, la clave del proceso de la civilización: en nuestro caso, la *hybris* festiva se desata y transgrede las normas sociales cotidianas, pero paradójicamente lo hace dentro de unas normas. Por ejemplo, la capacidad de autocontrol que se demuestra cuando suena la carcasa final es un indicador de cómo la espontaneidad está muy reglamentada. Evidentemente, se transgreden las normas, pero dentro de un cierto orden, sin que eso escape a la normalidad festiva: cuando el consenso acerca de lo que es socialmente aceptable dentro de esta se transgrede, surgen conflictos, como está sucediendo en el caso de las agresiones sexuales a mujeres;<sup>18</sup> otro punto, por cierto, en el que nos encontramos muy lejos de las prácticas juveniles preindustriales, donde podía haber incluso tolerancia con las violaciones ritualizadas (Rossiaud, 1984).

Otra importante transformación es la patrimonialización de la fiesta, aspecto en el que Buñol se suma a una tendencia general de creación de museos festivos (García Pilán,

<sup>16</sup> *Así es Buñol Magazine. Revista de Comercio, cultura y ocio*, 7 (agosto 2015), p.3. Cursiva en el original. [https://issuu.com/asiesbunol/docs/asiesbunol\\_n7](https://issuu.com/asiesbunol/docs/asiesbunol_n7)

<sup>17</sup> Hablo de racionalidad-legal en el sentido de Weber (2002).

<sup>18</sup> Leemos en *ABC*, 18/08/2016: “La Tomatina refuerza la seguridad tras el repunte de agresiones sexuales en fiestas como San Fermín” [http://www.abc.es/espana/comunidad-valenciana/abci-tomatina-refuerza-seguridad-tras-repunte-agresiones-sexuales-fiestas-como-san-fermin-201608191152\\_noticia.html](http://www.abc.es/espana/comunidad-valenciana/abci-tomatina-refuerza-seguridad-tras-repunte-agresiones-sexuales-fiestas-como-san-fermin-201608191152_noticia.html)

2013), y que se enmarca dentro del más amplio proceso de “patrimonialización de la cultura” (Ariño, 2002;). Desde hace algún tiempo, pues, hay un museo de la Tomatina; muy modesto, se dirá, pero un museo al fin y al cabo. Y aparece así una nueva paradoja: una fiesta muy viva se intenta reflejar en un museo que, a decir de Adorno (2008: 159), es algo que siempre recuerda a “mausoleo”, y que como vio Westheim (2006:63), es el “refugio de los dioses muertos”. Pero sobre todo, un museo es una institución radicalmente moderna (Duncan, 2007), que implica una política cultural y, sobre todo, una legitimidad cultural. Esto quiere decir que una práctica perseguida y reprimida en sus primeros tiempos, ha alcanzado su legitimidad plena. Evidentemente, no se trata de una excepción, pues el proceso se ha dado en muchos otros sitios, como por ejemplo demuestra el espectacular y extremo caso de las brujas de Zugarramurdi,<sup>19</sup> pero en realidad el fenómeno puede analizarse en los mismos términos: prácticas que no gozaban de la legitimidad cultural por su vinculación a grupos subalternos, reprimidas en distinta medida, han alcanzado ahora un importante reconocimiento social y cultural.

Finalmente, se comentará la que quizá sea la transformación más significativa: lo que, siguiendo a Antonio Ariño (1996a; 1996b) podemos llamar el “ludismo promiscuo”. Tan significativa es que se le dedicará su propio apartado.

#### LA TOMATINA, LUDOMAQUIA PROMISCUA

En la actualidad, la Tomatina comparte su estructura y determinados rasgos con otros festejos que en los últimos años se han extendido por el mapa festivo valenciano, como las *banyàs*, *poalàs* y fiestas de la espuma o el merengue que florecen en multitud de poblaciones, así como con otras fiestas de mayor raigambre, como la *Cordà* de Paterna o la *Zurra* de Requena. Aun teniendo en cuenta que cambian los objetos utilizados como armas arrojadas o instrumentos de diversión, se puede considerar a todas dentro del mismo género: se trata de lo que Ariño (1996b; 2012) ha llamado “ludomaquias promiscuas”, es decir, batallas inofensivas, basadas en la inmersión colectiva en un elemento que todo lo envuelve, en las que pelean todos contra todos, sin bandos organizados y sin vencedores ni vencidos. Tal ludismo promiscuo es una manifestación moderna de esta dimensión procuradora de espontaneidad, de goce, de transgresión, de ruptura de las cautelas y precauciones que es la fiesta. Pero, sobre todo, en el campo del ritual festivo, es un buen indicador de determinados rasgos característicos de la modernidad avanzada (o de lo que otros llamarían postmodernidad): el individualismo radical y el goce hedonista.

Hay que decir que la propia simplicidad del festejo, que para algunos está en la base de su éxito, se presta a fáciles especulaciones acerca de los hipotéticos significados ocultos del mismo. Un ejemplo al respecto es el artículo

divulgativo del psicólogo y psicoanalista Hernández Pallás (2015), donde podemos leer afirmaciones como: “La Tomatina podría ser, por medio del exceso de tomate, nuestra vía de enlazarnos, comunicarnos y manifestarnos contra todo aquello que nos sobrepasa”; o también: “en Buñol, a nivel del pueblo llano, nuestros abuelos encontraban un método eficaz de manejar la agresión y liberar la energía reprimida”. A este tipo de afirmaciones, de inspiración freudiana, y que caen de lleno en una especie de esencialismo hermético, podría resultar tentador unir interpretaciones inspiradas en autores tan sugerentes como Bataille (1998) o Caillois (1996), quienes hablan de la efervescencia y el caos festivo como anamnesis ritual de ese supuesto caos original que encontraríamos en los orígenes de la vida humana. Así, el carácter catárquico y liberador de tensiones de la Tomatina, tentaría a considerarla como una fiesta conmemorativa de ese supuesto caos originario que, suspendiendo temporalmente el orden social, purifica y renueva éste, para así poderlo restablecer posteriormente. Se trata de interpretaciones sugestivas, pero que tienen el grave inconveniente de su elevado grado de especulación, sin sustentarse en ningún dato histórico e imposibles de demostrar empíricamente.

Evidentemente, parte constitutiva de la Tomatina es su simplicidad liberadora, y no es menos cierto que pocas fiestas podemos encontrar más igualitarias que ésta (aunque debemos advertir también que en su desarrollo aparecen sutiles jerarquías: por ejemplo, no todo el mundo puede disfrutar del privilegio de subir a lo alto de un camión a lanzar tomates desde la ventaja de la altura; además, incluso dentro de éstos existen esos más o menos improvisados jefes de camión, que indican a la tropa cuándo debe agacharse, atacar o agarrarse a las cuerdas). Por otra parte, qué duda cabe de que el contacto entre cuerpos empapados y teñidos de rojo, la mezcla de olores, los cánticos (improvisados o repetidos de año en año), ejecutados a coro y abrazados, constituye una experiencia de una gran sensualidad. Desde este punto de vista estamos ante una fiesta en cierta medida dionisiaca; incluso catártica y “casi orgiástica en algunos aspectos”, como se ha llegado a afirmar en otro trabajo (Ariño y Gómez, 2013:117). No obstante, lejos de encontrarnos ante la emulación de orgiásticas bacanales paganas, no resulta difícil advertir que la apoteosis de los sentidos que se produce durante la celebración se corresponde bastante bien con ese hedonismo característico de la sociedad moderna analizado por autores como Lipovetsky (2005a; 2005b). También resulta evidente que el sentido de comunidad que se crea es tan intenso como ilusorio, pues, como ya se ha apuntado, el sujeto celebrante no constituye un orden social y moral compacto, basado en un cuerpo de tradiciones homogéneo. Ya hemos visto cómo las transformaciones en el sujeto celebrante implican la mayor complejidad del objeto celebrado: es mucho más que la reproducción de la identidad local lo que está en juego. Frente al ritual de inversión carnavalesco en que colectivamente la comunidad desafiaba a la autoridad (de manera ritualizada, pero poniéndola así en cuestión al menos una vez al año), nos encontramos con una

<sup>19</sup> Ver el Museo de las Brujas en dicha localidad navarra: [http://www.turismozugarramurdi.com/seccion/turismo\\_museo\\_de\\_las\\_brujas/](http://www.turismozugarramurdi.com/seccion/turismo_museo_de_las_brujas/)

apoteosis individualizada de los sentidos. Con razón, Ariño y Gómez han dicho de la Tomatina que es “el hedonismo postmoderno hecho fiesta” (2013: 119).

Por otra parte, se da la paradoja de que la transgresión de las normas sociales que durante la Tomatina se produce está en realidad, como ya se ha apuntado, perfectamente reglamentada. Además, lejos de intentar aprehender el significado de la fiesta mediante estériles esencialismos, lo que más nos interesa es constatar su capacidad para, mediante una continuada ritualización, asegurarse la permanencia al tiempo que incorpora la novedad. De su capacidad para digerir ésta dan fe algunas de las transformaciones señaladas: por ejemplo, la aludida sustitución de las charangas por los camiones del agua no ha recortado el tiempo de la celebración, sino que la gente ha incorporado los chorros disparados a fuerte presión como un nuevo elemento lúdico, que permite refrescarse y limpiarse al mismo tiempo.

En resumen, una fiesta nacida dentro de la matriz de una cultura popular carnavalesca ya residual en el momento de su nacimiento, se ha transformado, y mucho, en muy poco tiempo. De rito de inversión a ludomaquia promiscua, de medio de expresión de la identidad de un pueblo a motivo de anuncio televisivo, de festejo local a fiesta global por cuya entrada se paga, la Tomatina no ha perdido ni su frescura ni su intensa espontaneidad. Es verdad que algunos vecinos de Buñol recuerdan con nostalgia aquellos años en que casi todos los contendientes se conocían, y que hay entre los locales un cierto sentimiento de frustración por haberse visto arrebatar el protagonismo de la fiesta, lo que ha provocado el repliegue de buena parte de los autóctonos hacia actos más locales. Pero este sentimiento se combina con el íntimo orgullo de poder mostrarle al mundo entero que Buñol es capaz de organizar una fiesta de tal magnitud.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adorno, Theodor W. (2008), “Museo Valéry-Proust”. En: *Obra completa, 10/1: Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal: 159-70.
- Ariño, Antonio (1988): *Festes, rituals i creences*. València: Institució Alfons el Magnànim- IVEI.
- Ariño, Antonio (1996a): “La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada”, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11: 5-19.
- Ariño, Antonio (1996b): “L’evolució de les festes: ludomàquies promísques”, *Pensat i Fet*, 1996: 6.
- Ariño, Antonio (1998a): “La festa a València”. En: *Fòrum Barcelona Tradició*. Volum I: *Festa i ciutat*. Tarragona: El Mèdol: 51-65.
- Ariño, Antonio (1998b): “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 13: 8-17.
- Ariño, Antonio (2002): “La expansión del patrimonio cultural”, *Revista de Occidente*, 250: 129-150.
- Ariño, Antonio (2012): “El valor inmaterial y protección de las manifestaciones culturales religiosas en la Comunidad Valenciana” Ponencia presentada en la Jornadas “El Patrimonio religioso y su conservación: valor social e inmaterial”. Institut Valencià de Conservació i Restauració de Bens Culturals, 10 - 11 de mayo de 2012.
- Ariño, Antonio; Gómez, Sergi (2013): *La festa mare. Les festes en una era postcristiana*. València: Museu Valencià d’Etnologia, Diputació de València.
- Bajtin, Mijail (1990): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bataille, Georges (1998): *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (2003): *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Bercé, Yves-Marie (1994): *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette
- Bloch, Marc (1985): *Introducción la historia*. Madrid: FCE.
- Blumenberg, Hans (2003): *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Burke, Peter (1996): *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.
- Caillois, Roger (1996): *El hombre y lo sagrado*. México: F.C.E.
- Cañada Solaz, Rosa J. (1995): “La Tomatina de Buñol”. En A. Ariño (dir.), *Calendari general de festes de la Comunitat Valenciana, I: Festes d’estiu*. València: Conselleria de Cultura, Generalitat Valenciana: 79-81.
- Caro Baroja, Julio (2006): *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Alianza.
- Davis, Natalie Z. (1993): “Las razones del mal gobierno”. En: *Sociedad y cultura en la Francia moderna*. Barcelona: Crítica: 93-112.
- Duncan, Carol (2007): *Rituales de civilización*. Murcia: Nausicaä
- Eliade, Mircea (2003): *Mito y realidad*. Barcelona: Kayrós.
- Elias, Norbert (1993): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: FCE.
- Galarza Carrascosa, Fernando (1998): “Anexo 5: De la Tomatina y otras fiestas”. En: J. Hermosilla Pla (dir.), *La Hoya de Buñol-Chiva. Estudio de una comarca con futuro*. València: Diputació, pp.244-245.
- García Pilán, P. (2013): “Museos festivos: de la ‘religiosidad popular’ al ‘patrimonio cultural’”, *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 13, pp.66-97. Disponible en: [http://elgeniomaligno.eu/pdf/materia4\\_cultura\\_museosfestivos\\_pgarciapilan.pdf](http://elgeniomaligno.eu/pdf/materia4_cultura_museosfestivos_pgarciapilan.pdf)
- González Alcantud, José A. (1993): “Humor y rito en Andalucía”, en *Agresión y rito y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada: Diputación Provincial: 71-100.
- Ginzburg, Carlo (1989): *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo (1991): *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik.
- Hernández Pallás, F. (2015): “La única guerra: la del tomate”, *Así es Buñol Magazine. Revista de comercio, cultura y ocio*, 7: 26-27.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1989): “El objeto de la sociología. Hecho social y consecuencias no intencionadas de la acción”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 48: 7-51
- Lipovetsky, Gilles (2005a): *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles (2005b): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Malinowski, B. (1994): *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- Mayer, Arno J. (1997): *La persistencia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Altaya.

Monferrer i Monfort, Àlvar (1995): *La Salpassa*. València: Generalitat Valenciana.

Moreno Navarro, Isidoro (1972): *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Madrid: Siglo XXI.

Muir, E. (2001): *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense.

Ortiz, C. (2004): "Gastronomy, tourism and the revitalization of festivals in Spain", en C. Sánchez Carretero y J. Santino (eds.), *Holidays, Ritual, Festival, Celebration And Public Display*. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares: 68-89.

Prats, Ll. (1995): "L'origen de les tradicions", *L'Avenç. Revista d'Història*, 193: 14-15.

Riesman, David; Glazer, Nathan; Denney, Revel (1981): *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós.

Roca Vallés, M. (2015): "Las edades de La Tomatina", *Así es Buñol Magazine. Revista de comercio, cultura y ocio*, 7: 10-12.

Roda Hernández, F. (1981): "El Cipotegato de Tarazona y personajes similares", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 13 (37): 83-121.

Rossiaud, Jacques (1984): "Prostitución, juventud y sociedad en las ciudades del sudeste en el siglo XV", en A.R. Firpo (comp.), *Amor, familia, sexualidad*. Barcelona: Argot: 171-206.

Sierra Galarza, Miguel (s.f.): *La Tomatina, fiesta popular de Buñol*. S.I.: Edición del autor.

Veyne, Paul (1990): *La sociedad romana*. Madrid: Mondadori.

Weber, Max (2002): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: FCE.

Westheim, Paul (2006): *Arte, religión y sociedad*. México: FCE.