



Carnaval de incienso y MDMA: un acercamiento desde la criminología cultural al fenómeno de los Raves y la semana santa

A carnival of incense and MDMA: an approach to the phenomena of raves and holy week from cultural criminology

Fecha de recepción: 09/02/2019

Fecha de aceptación: 12/04/2019

Lic. Antonio Silva Esquinas

Universidad Europea de Madrid

antonio.silva@universidadeuropea.es

España

Dr. Jorge Ramiro Pérez Suárez

Universidad Europea de Madrid

jorgeramiro.perez@universidadeuropea.es

España

Resumen

En este artículo realizaremos una incursión al carnaval contemporáneo. Intentaremos comprobar si tras la mascarada simbólica de eventos lúdicos actuales, como los *raves*, o propios del folclore nacional, como la propia Semana Santa sevillana, se esconden las mismas estructuras socioculturales y, por ende, las desviaciones afines a las mismas. Para ello, se realiza un acercamiento etnográfico desde la Criminología Cultural (Hayward y Young, 2008), que nos lleva a observar cómo la teoría del carnaval del delito (Presdee, 2000) asume consistencia en ambos escenarios.

Abstract

In this paper we will delve into the contemporary carnival. We will try to demonstrate whether behind the symbolic masquerade of current leisure events, such as *raves*, or those relating to national folklore, such as Holy Week, the same sociocultural structures are hidden, and thus, the deviancy in tune with them. In order to do so, we will carry out an ethnographic approach form Cultural Criminology (Hayward & Young, 2008), that will allow us to observe how the theory of the carnival of crime (Presdee, 2000) becomes consistent in both scenarios.

Palabras clave: Raves, Semana santa, Desviación, Métodos mixtos, Criminología cultural.

Keywords: Raves, Holy week, Deviancy, Mixed methods, Cultural criminology.

Introducción

La iconoclastia y los rituales de los eventos religiosos y del folclore popular se funden con los valores socioculturales de la comunidad. Será aquí donde aparezca un catálogo de conductas que se tendrán como aceptadas o desviadas (Becker, 1997). Es decir, el emplazamiento, la dirección del rito o si este es tradicional o no carece de importancia; *leges, mores y folkways* (Summer, 1906) se adaptan generando esferas de conformidad y desviación.

Por más que se quiera mantener la tradición de una u otra festividad, el organismo social ha ido mutando desde la modernidad hasta la posmodernidad (Bauman, 2016). A tenor de lo anterior, si sabemos que la comunidad española se encuentra inmersa en los valores propios del capitalismo, consumismo, hipernarcisismo e individualismo (Lipovetsky, 2015) o la propia concepción del todo como espacio heterotópico (Foucault, 2010), hemos de



reflexionar sobre si todos estos valores se encuentran dentro de las festividades independientemente del origen de estas.

Para abordar el fenómeno nos adheriremos a los postulados de la Criminología Cultural (Hayward y Young, 2008; Ferrell *et al.*, 2015). De forma específica vamos a investigar desde la concepción del carnaval del delito (Presdee, 2000) las posibles vicisitudes que encontremos en cada escenario. Ferrell *et al.* (2015: 3-10) al explicar la Criminología Cultural señalan una serie de visiones clave relacionadas con la naturaleza líquida del mundo contemporáneo y la modernidad tardía:

- La creatividad de la acción humana: en la que los grupos sociales crean sus propios significados en mundos que les vienen impuestos.
- El proceso de otrificación: entendiendo el “Otros” y el “Nosotros” como narrativas morales precodificadas (incluyendo lo desviado).
- La cultura entendida como proceso.
- La cultura como una negociación y performatividad, que permite su transgresión y rechazo.
- La deconstrucción teórica de la Criminología, incluyendo perspectivas de estudios filosóficos, antropológicos, mediáticos, etc.
- Crítica al poder y el estudio del delito como espectáculo público.

Para llevar a cabo todo lo anterior, se ha realizado un estudio basado en los *Mixed Methods* (Nagy y Burke, 2015) en las ciudades de Sevilla, Madrid y Mallorca, donde se establecieron como fenómenos a estudiar la Semana Santa y los *raves* respectivamente.

Mascaradas intemporales. Ontología de las festividades líquidas y sólidas

Antes de profundizar en el estudio de ambos fenómenos, es de obligada atención examinar la estructura de cada uno de ellos. En el caso presente, desde la óptica de la Criminología Cultural habremos de analizar la cultura hegemónica inserta en la sociedad donde se están dando estos eventos.

Hemos de ser conscientes de que la Semana Santa es un evento modernista; esto es: colectivo, simbólico, generador de sinergias populares, que versa sobre postulados sempiternos y sólidos como la vida, la muerte, el sacrificio o la constancia. Sin embargo, encontramos también visiones dicotómicas insertas en ella: vida-muerte, error-castigo, sufrimiento-perdón, sacrificio-éxito, etc. Por ende, es fácil vislumbrar las conductas que dicha festividad aprueba o condena. En cambio, cuando hablamos de *raves* estamos ante eventos puramente posmodernos, al menos *a priori*. Hablamos de la homogeneidad de clases, de la difuminación de estilos y credos, del trance inter-género e inter-generacional, de vivir el rito de manera individual dentro de la masa. Por ende, aquí los valores de lo desviado debieron discriminar con los del evento moderno. Verbigracia, pensemos quien viva el evento como un trance espiritual, como una conexión con su subconsciente y la naturaleza, con el sonido y la



luz, una fusión entre el hombre y el medio. Bajo esta perspectiva el desviado será aquel que asista por mero postureo o el que conciba el evento como algo comercial.

Si seguimos la pauta marcada con anterioridad, no nos será difícil pensar que en ambos eventos se verán adscritas conductas propias del capitalismo, de la mercantilización de la experiencia y del simbolismo lacaniano (Lacan, 2013) pervirtiendo el sustrato originario de cada uno de los eventos. La liquidez se hará manifiesta y dominará primero a los sujetos y éstos a las representaciones carnavalescas o dramatúrgicas en busca de la liberación de su alma o del hastío propio del joven *millennial*.

Vemos en la Tabla 1, una comparativa apriorística de ambas festividades, donde quedan patentes sus posibles diferencias y similitudes, a la hora de justificar su comparativa.

Tabla 1. Comparativa apriorística de los fenómenos objeto de estudio.

Elementos del fenómeno	Semana Santa Sevilla	Raves
Axiología	Modernidad	Posmodernidad
Ontología	Religiosa	Carnavalesca
Aspiración	Trascendencia/ Unicidad	Trascendencia/ Unicidad
Ritual	Colectivo	Colectivo
Actitud	Recogimiento	Exceso
Actores	En Igualdad	En Igualdad

Fuente: Elaboración propia.

¡Al cielo! ¡A esta é! Semana Santa como sedimento sólido de la cartografía sociocultural.

Desde el siglo XVI vienen procesionando por Sevilla en estación de penitencia las denominadas "hermandades". Si bien es cierto que ya en el siglo XV había estaciones de penitencia, no lo es menos que no conformaban la escenografía o el concepto actual (Rodríguez, 2008). La hermandad pionera sería la Vera Cruz (1448) y paulatinamente fueron creciendo hasta el total de más 60 hermandades que realizan estación de penitencia. Es importante hablar de esta transición, de la humildad del hecho y de lo ostentoso de la escena, del sentimiento o la percepción que de ello tiene aquél que no es penitente, pero que va a observar el acto en sí mismo.

Aunque la festividad tenga una simbología y una filosofía originaria muy clara, el espectador, el penitente o el creyente tendrán sus propios y diferenciados principios para con ella. Mientras unos observan ensimismados el arte rococó, otros tantos se encuentran inmersos en mitad de su oración al rosario y, algunos más, se encuentran allí como esperanza última para salir de su difícil situación personal o por mero "postureo" (Moreno, 1997).



La Semana Santa es un ritual de cohesión, nos dice Briones (1983, 1993) tras su profundo estudio del fenómeno, ante la magnificencia de Dios encarnado en la talla todos somos iguales. No habría, por ende, clases socioeconómicas que nos distinguieran, todo el mundo acude a ver al Señor. El fenómeno de cohesión se vería respaldado con la iconografía y el simbolismo de la dramaturgia situacional (Briones, 1983, 1993; Moreno, 1997). Pensemos en la sugestión, en el sentimiento colectivo; en el silencio, muestra de respeto virtuoso, ante el pasar pausado de la imagen. Oro, pasajes bíblicos andantes que versan sobre la vida y la muerte, la necesidad del perdón, el sacrificio y el amor. Imágenes que difícilmente no podremos asociar a algún evento tipo de nuestro *iter vitae*. Es fácil pensar, que ante un *reality* comunitario de tal calibre los sentimientos no se sobredimensionen.

Como todo evento, el capitalismo se ha encargado de transformarlo en un producto (Rodríguez, 2008; Muñoz, 2017). Vemos así los *toques* en Semana Santa para turistas, la expansión de la oferta gastronómica (Diario de Sevilla, 2017) o el ofertar la festividad como cultural a los ateos y como religiosa a los creyentes. Es aquí cuando empiezan a surgir dudas sobre qué realidad se encuentra en más abundancia en la población, si la meramente festivo-comercial o la basada en los principios robustos de la modernidad.

“Tú como yo, drogas nada más”. Raves, la emblemática liturgia posmoderna.

El fenómeno *rave* tiene diversas raíces dependiendo del género musical que en el mismo domine (Freixa y Pallarès, 1998). No obstante, la estructura desde la cual este estudio ha accedido enfatizaría con los orígenes anglosajones, donde ya fuera al aire libre o mediante el *clubbing* los jóvenes, y no tan jóvenes, acudían a un entorno determinado a encontrarse consigo mismo (Reynolds, 2006). Podía darse de forma clandestina o no, aunque originalmente se perseguía ese halo de desviación o de repulsa a lo comercial, en tanto que se buscaba una experiencia mística y un retorno a lo primigenio (Tavares, 2009; Seijas, 2013). De hecho, será este un elemento clave, ya que se tomó como lugar de referencia para aquellos individuos que en su cotidianeidad tenían que rehuir de su identidad sexual, censurar su forma de vestir o sus gustos, e incluso tenían prohibido por razones étnicas establecer contacto con la otredad o la admisión a ciertos establecimientos (Aguilar, 2003; Montenegro, 2003).

Estamos de nuevo ante un fenómeno apriorísticamente cohesionador. Si la mezcla de mirra, cáscara de naranja, vainilla o clavo son utilizadas por las diferentes hermandades en Semana Santa en su incienso ceremonial, en este caso los alquimistas del neón utilizarán el MDMA, los *bits* o la luz (Imagen 1) para inducir el trance (Gamella *et al*, 1997; Matus, 2004; Míguez, 2007).



Imagen 1. Contexto de *rave clubbing* con iconografía mitológica.



Fuente: Jorge Ramiro Pérez Suárez (2017), *Rave* [fotografía]

Tenemos, pues, un grupo de sujetos insertos en una nueva dramaturgia posmoderna en busca de romper los estigmas cotidianos en pos de libertad. Un carnaval efímero, donde lo que realmente cuenta es la esencia del ser. Luego, ¿estamos ante algo posmoderno e hiperindividual (Lipovetsky, 2015) o estamos ante un eterno retorno (Nietzsche, 2011) que finalmente apunta a los valores colectivos de la modernidad?

Diferentes autores apuntan a que ambas realidades son posibles (Aguilar, 2003; Montenegro, 2003; Matus, 2004). Verbigracia, buscando en un *rave* la libertad de pertenencia a una tribu urbana sin ser juzgados, más una vez dentro de la misma no buscamos el placer colectivo, sino el propio.

Aun así, el capitalismo también se ha hecho con este nicho de mercado vendiendo experiencias personalizadas desde un prisma de clase, imponiendo los criterios simbólicos de la ropa o los peinados *trending*, resquebrajando los principios de igualdad intrínsecos a este tipo de liturgia nocturna. Será así como surjan los festivales comerciales y se diferencien de aquellos que sí siguen la filosofía de la cultura *rave* (Helen, 1992).

Clasismo, drogas, alcohol, mesianismo y otros excipientes. Los valores subterráneos de la sociedad posmoderna.

Este apartado pretende ser el nexo de unión entre las festividades anteriormente descritas y la influencia cultural que han ido minando su estructura ontológica (Rodríguez, 2008). Por ende, pasaremos a hablar de los dogmas hipermodernos y de la posible localización en cada uno de estos espectáculos socioculturales. Ello nos llevará a hacer una breve reflexión sobre qué valores serían los imperantes en cada escenario, los subterráneos (Matza y Sykes, 1971) e intrínsecos a las prácticas analizadas.



Cuando analizamos la realidad social actual dentro de la corriente capitalista, es fácil encontrar los vértices de clasismo, del hiperhedonismo desmedido y de la necesidad de creer en algo superior que nos libere de nosotros mismos (Lipovetsky, 2015). De hecho, siguiendo la lógica del carnaval del delito (Presdee, 2000) esto debería aumentar, en tanto que si todos somos iguales en estos contextos será banal la clase, sexo o edad de un sujeto para delinquir o llevar a cabo conductas desviadas.

No es difícil encontrar el clasismo dentro de este tipo de eventos. Pensemos en los palcos en Semana Santa o las zonas VIP en los clubs de música electrónica. Mientras estos últimos en las zonas observadas empezaban desde los 150€, las sillas o los balcones en la Semana Santa sevillana comienzan sus precios desde 70.27€/día y 100€ por persona y día respectivamente (Rodríguez, 2017).

Podemos concluir, apriorísticamente, que el clasismo imperante que supuestamente estas actividades festivas pretendían eludir se encuentra inserto y normalizado en las mismas. *De facto*, son factores de riesgo para generar delitos de estafa, lesiones, etc. Pensemos, por ejemplo, en aquellos usuarios que por no portar una ropa de determinada estética y/o marca no pueda acceder a un local o a aquel sujeto que quiera realizar estación de penitencia y no pueda pagar los más de 700€ que supone procesionar en algunas hermandades.

Otro trazo común es el enaltecimiento de la consecución de placer individual. Convertidos en seres que solo piensan en sí mismos, en lo que nos gusta y nos hace sentir bien por encima de cualquier otro dogma (Lipovetsky, 2015; Bauman, 2016). Dentro de este hiperhedonismo podrían encontrarse conductas como el consumo de sustancias tóxicas. La búsqueda del eterno placer no se da sólo con carácter puntual, y esta neutralización (Sykes y Matza, 1957) constante del sacrificio, del esfuerzo a cambio del placer, se aplica también en estos prismas festivos.

Por tanto, no habría de ser algo sacrílego pensar en adolescentes consumiendo cannabis públicamente ante una procesión de Semana Santa o consumiendo alcohol para entrar en sintonía con los compases de las cornetas y los tambores. De igual forma, el uso de este tipo de prácticas parece ser fundamental en la escenografía del *rave*.

Por último, hemos de hablar de algo sobre lo cual los diferentes autores de una u otra festividad han llamado la atención (Helen, 1992; Briones, 1993; Montenegro, 2003; Rodríguez, 2008). La necesidad de la cohesión, el simbolismo, la liberación del ánimo en busca de un descanso espiritual, de la búsqueda de paz durante el trance. Esto también es una subsunción directa de los valores macro. Hoy día, con un panorama tan nefasto del mercado laboral, con unos *mass media* que solidifican el miedo colectivo (Salazar, 2009; Estefanía, 2011; Focás, 2015), dibujan los demonios populares (Cohen, 2002) y apuntalan los cimientos de la sociedad del riesgo (Beck, 2006), la población necesita creer en algo. Establecer una figura referente que nos haga olvidar los problemas, a la que encomendarnos cuando estemos en apuros.

Metodología

El presente estudio se realizó bajo el paradigma de los *Mixed Methods*, definidos por Jhonson, Onwuegbuzie y Turner (2007: 123) “el tipo de investigación en la que un investigador o



equipo de investigadores combina elementos de enfoques de investigación cualitativa y cuantitativa a efectos de amplitud y profundidad de comprensión y corroboración.” (traducción propia)

El uso de esta metodología viene a tenor de la gran flexibilidad que nos dotaba para acercarnos a ambos fenómenos estudiados. Para aumentar la validez de los datos, a la par que profundizábamos en ambas esferas festivas. Seguimos un diseño de justicia social o transformativa dentro de un contexto mayor que autores como Creswell (2015) denominaron diseño convergente.

El diseño convergente recopila conjuntos de datos cuantitativos y cualitativos para analizar posteriormente el meta-conjunto resultante e integrar los resultados con un fin comparativo. El diseño de justicia social o transformativa lo que nos permitiría es, utilizando el convergente de base, realizar hincapié en determinadas fases del estudio con el fin de mejorar la vida de la comunidad.

Debido al carácter inductivo de esta investigación no estableceremos unas hipótesis cerradas, sino dos preguntas de investigación:

PI1: ¿Ha afectado el capitalismo a la esfera cultural generando estructuras festivas o de culto similares bajo valores radicalmente opuestos?

PI2: ¿Ha llevado el capitalismo a replicar sus propios valores en las estructuras festivas y de culto generando conductas desviadas y delictivas?

Y sus correspondientes objetivos generales:

OG1) Identificar si tras la “mascarada” de las festividades populares se encuentra oculta una estructura sociocultural idéntica y que modifica los postulados ontológicos de las mismas.

OG2) Discriminar si dentro de dichas festividades existen una serie de “*mores*” y “*folkways*” que a la par aúnan y marginan a los sujetos; así como si se produce una pertenencia grupal simbólica al operar de acuerdo a las mismas.

OG3) Indicar las conductas desviadas y delictivas que tienen lugar en cada uno de estos eventos relacionando el catálogo de cada una de ellas entre sí.

Y específicos:

OE1) Describir la estructura sociocultural de *raves* y Semana Santa.

OE2) Señalar las “*mores*” y “*folkways*” que sirven de criterio de aceptación o expulsión de los sujetos en estas festividades.

OE3) Analizar las conductas que son consideradas como desviadas en cada contexto.

Recurrimos a técnicas cualitativas y cuantitativas, resumiéndose las primeras en el uso de etnografía instantánea (Ferrell *et al.*, 2015), entrevistas formales e informales y observación, tanto documental como de campo. En el eje cuantitativo se utilizó la encuesta como método epidemiológico.



En cuanto a las razones que justifican la elección de la Semana Santa en Sevilla:

Su carácter paradigmático en cuanto a fervor, aparato, dispositivo, tratamiento mediático e impacto social. Siendo la festividad de Semana Santa más histórica y con mayor afluencia, y así la más representativa.

La facilidad de acceder de uno de los investigadores.

Mientras que las razones que justifican el tratamiento de las raves como fenómeno nacional son:

Son fenómenos atomizados, clandestinos e itinerantes, por lo que, unido al carácter inductivo del estudio, era necesario tratar de manera nacional sin discriminar.

El acceso a las experiencias de una muestra de conveniencia.

En el caso de Semana Santa se llevaron a cabo 3 sesiones etnográficas. Los días en los cuales se realizó la observación fueron el Domingo de Ramos (mañana), el Sábado Santo (tarde) y la Madrugá (noche).

Las dos observaciones se llevaron a cabo en Madrid:

Escenario 1: Fiesta de Música Electrónica

Escenario 2: Fiesta *Psytrance* en Sala

Siendo conscientes de que nuestro abordaje etnográfico podría ser limitado y/o estar sesgado por circunstancias contractuales, se determinó como imperativo realizar un análisis de documentos audiovisuales de dichas festividades en años anteriores o escenarios distintos. Así como se creyó necesario el estudio del tratamiento mediático de estos rituales, con especial énfasis en el caso de la Madrugá por los disturbios ocurridos durante el propio trabajo de campo.

También se realizaron entrevistas en profundidad a un $N= 6$ compuesto por sujetos inmersos tanto en la cultura *rave* (en diferentes partes de España) como asiduos al ocio nocturno más generalista o ambos. Las entrevistas nos permitieron conocer de primera mano las realidades y la construcción cosmogónica del fenómeno de las fiestas electrónicas de primera mano. El hecho de tratarse de entrevistas semiestructuradas (casi abiertas) permitió la obtención de información profunda y detallada sobre las *mores* y *folkways*.

Los mismos se distribuyen de la siguiente manera, según la Tabla 2:



Tabla 2. Distribución de la *N* de entrevistas en profundidad según rol sexo y edad.

Pseudónimo	Rol	Sexo	Edad
Radical Redemption	Usuario	Hombre	27
Manu	Usuario	Hombre	24
Ragnar	Usuario	Hombre	23
Kanela	Usuario	Hombre	23
DubMad	DJ	Hombre	22
Marte	Portero	Hombre	37

Fuente: Elaboración propia.

Se decidió estudiar la respuesta de la población en Semana Santa con un carácter más epidemiológico. Ello se justifica en la distribución heterotópica de la ciudad. Es decir, al existir zonas más marginadas, zonas más castizas y otras más alternativas; unas con más seguridad y otras con menos, etc. se entendió que las respuestas de la población diana deberían ser genéricas para que el estudio fuera más fiable. Por ende, se realizaron un total de $N=267$ encuestas en las zonas de: la Alameda de Hércules (50), el Arenal (51), el Salvador (50), Plaza del Altozano (51) y Plaza del Duque de la Victoria (65); acotando así los principales *hot spots*. Las mismas se distribuyeron en tres fases, *ex ante*, durante y *ex post* a Semana Santa. La intención era evaluar la percepción de las desviaciones en los diferentes estadios de la festividad para así también poder testar el posible efecto del simbolismo imperante durante la misma. La distribución por sexo de la misma fue de un 50,2% (134) de varones y 49,8% (133) de mujeres. En cuanto a media de edad intersexos se sitúa en $M= 38,55$ con una $DT= 17,18$ y una moda situada en 20 años.

Consideraciones éticas:

En cuanto a la etnografía, se tomó un rol de tipo observador intentando generar las mínimas interacciones posibles por cuestiones de seguridad y voluntariedad de los sujetos participantes. A pesar de ello, la propia dinámica del entono de ocio nocturno, generaba situaciones espontáneas que requerían de un mínimo de participación. También pudimos realizar observación participante encubierta dentro de una de las procesiones que realizaban su estación de penitencia durante la Madrugá y que no revelaremos en este escrito por motivos éticos.



En cuanto a las encuestas, estas se realizaron de manera voluntaria y libre, informando a los respondientes de la finalidad del estudio y de manera presencial. La información obtenida se trató de manera agregada garantizando el anonimato y confidencialidad de ésta.

En cuanto a las entrevistas, los entrevistados fueron informados de la finalidad del estudio obteniendo su consentimiento de manera expresa. Para garantizar el anonimato y la confidencialidad, se utilizó un pseudónimo. A su vez, se transcribieron los datos borrando posteriormente los audios.

Únicamente los autores del estudio tuvieron acceso al contenido de las entrevistas. Sin embargo, solamente el entrevistador conocía los datos personales de los entrevistados.

Limitaciones:

En cuanto a las limitaciones metodológicas se deben destacar las siguientes:

El tamaño muestral de la entrevista es reducido, y se requería tiempo para acceder a un mayor número de entrevistados a través de la técnica de bola de nieve. Junto a esto, no aparece representación alguna de público femenino.

Por otra parte, la encuesta no ha permitido conocer en profundidad la intra(e inter)-historia de los asistentes a la Semana Santa, especialmente en lo referente al visionado o no de conductas desviadas o delictivas.

Finalmente, La etnografía llevada a cabo en *raves* se estructuró en un principio en tres sesiones. No obstante, solo se pudieron realizar dos sesiones de observación. El motivo fue que surgió una limitación no esperada, fuimos rechazados en un evento *clubbing* por no reunir unos criterios estéticos acordes con la sala. Dado que éramos conscientes de las limitaciones de estudiar los *raves*, por la clandestinidad de éstos, decidimos centrarnos en aquellos comerciales y no comerciales que se llevaban a cabo en clubes y, aun así, nos encontramos con este óbice.

Resultados y análisis de los datos

Antifaces multicolor. Dramaturgia goffmaniana en la madrugá sevillana

Nos sumergimos en las nubes de incienso intentando discernir qué había tras aquellos antifaces amoratados y qué efecto producía en el público:

Es Domingo de Ramos y la gente va de gala, es el “primer” día y hay que recibir a Jesús engalanado. Algo contrario a los valores bíblicos, pero no a los eclesiásticos y tampoco a los capitalistas. El Sevillano tipo va vestido con traje de chaqueta, pero como hace calor va buscando cualquier sombra para guarecerse. Ante todo, hay que guardar la identidad, la estética, la máscara y la representación ante la otredad. [Nota de Campo Antonio]

Recordemos cómo este criterio de adscripción estético cobra especial relevancia en lugares de ocio nocturno y discotecas, donde el código de vestimenta puede suponer la entrada o no en el local. Estamos, por ende, ante una uniformidad autoimpuesta y heteroimpuesta.



La escena iba mutando siempre en diferentes *tempos* y microesferas. Unos minutos antes de que la imagen saliera del templo el ambiente era distendido y se hablaba con normalidad de cualquier tema mientras se consumía alcohol en la vía pública frente a agentes del CNP. Sin embargo, una vez el panóptico cristo procesionaba al frente, el sujeto debía expiar sus pecados hasta que la imagen pasara y la “normalidad” volviera a su ser; este proceso se daba de igual forma en los palcos privados que fuera de los mismos:

La gente manda a callar, ya no caben los comentarios subidos de tono ni las risas previas; sale el Señor del templo. El silencio solo es roto por el himno de España y una estruendosa marea de aplausos que posteriormente vuelve a ser acallada. El público quiere oír la corneta lúgubre y las órdenes que el capataz da a los costaleros, pero de uno de los balcones VIP una saeta brota con fuerza y tras esa otra y otra desde diferentes balcones. [Nota de Campo Antonio]

Esto último sugiere una reflexión, si bien es cierto que el clasismo se hacía presente a cada paso que dábamos dibujado en zonas con restricciones, parecía que dentro de cada microesfera (la VIP y la *ad hoc*) el comportamiento no era tan diferente, generando un escenario ambivalente de integración y gentrificación:

El olor a cannabis se hace más pesado y comienzo a ver a jóvenes con los ojos bastante rojos. A la par, observo como el *cyborg* se apodera de la masa y una multitud de luciérnagas digitales (*smartphones*) pululan entre el variopinto gentío. A mi lado un padre y su hija visualizan una película en una *tablet* tirando la basura de sus pipas al suelo mientras esperan. En los balcones VIP engalanados con sus mejores prendas esperan cubata en mano. [Nota de Campo Antonio].

En estas microesferas el discurrir de la desviación o la resiliencia no era equitativo:

La cruz de guía pasa ante mí y observo como los 7 individuos que estaban en el subsuelo fumando se acercan a la valla que los separa del resto para presenciarla mientras siguen liándose canutos a menos de un metro de niños de 3-5 años [...] Parecen menores y comienzan a surgir risas bobas a la par que vuelve a oler fuerte a cannabis. Suena el silencio, suena porque ante la quietud de todo el mundo solo parece oírse al grupo de menores del subsuelo [...] La gente empieza a incomodarse con la conducta del grupo y les incordian con la mirada, ellos ríen sintiéndose importantes, provocadores. [Nota de Campo Antonio]

Por ende, podemos dictaminar que hay un constructo de “*mores*” y “*folkways*” que sirven como criterios de aceptación y tanto los unos como los otros se quiebran en determinadas circunstancias o debido a diferentes variables. Así lo ejemplifica la encuesta: el visionado o no de conductas incívicas [$\chi^2(1, N = 267) = 6,36, p < 0,05$] y el visionado o no de consumo de alcohol [$\chi^2(1, N = 267) = 5,79, p < 0,05$] se distribuyen de manera significativa entre creyentes y no creyentes. Por ejemplo, el porcentaje de creyentes que sí han visto conductas incívicas (63,3%) es mucho mayor que el porcentaje de no creyentes que sí las han visto (24,7%). Junto a esto, el porcentaje de creyentes que sí han visto consumo de alcohol (56,6%) es mucho mayor que el porcentaje de no creyentes que han visionado la práctica ética (21%). Atendiendo a lo indicado en la Tabla 6 en páginas posteriores, podemos observar como el



hecho de ser creyente impacta en la percepción de la Semana Santa como un evento igualitario, no restringido y evocador de sentimientos profundos.

De la ruptura del código social anterior surgen las conductas desviadas y/o delictivas que van algo más allá del mero consumo de cannabis, beber u orinar en la vía pública, etc. dando lugar también a delitos como la alteración del orden público (art. 557bis CP):

Avalancha de gente en Puente de Triana. Se escucharon voces, el puente tembló ante el movimiento de la gente y surgió el pánico colectivo. En la zona del paseo fluvial, donde antes hacían botellón, se ve a grupos de gente huir masificados. En el puente todos corren dirección Plaza del Altozano. Decido ir en sentido contrario para ver qué ocurre. Observo como la procesión se ha quedado paralizada y algunos nazarenos han empezado a huir dramáticamente. Un miembro de la banda de música muestra un instrumento roto debido a la furtividad de la huida. En el trasiego una señora se desploma al lado de la barandilla del puente y un padre mete un carrito con un bebé entre dos coches para no ser aplastado por la masa mientras otro varón le ayuda. No obstante, casi son aplastados. Sucesos similares están ocurriendo en la zona de la Catedral (Carrera oficial-Arenal) y las imágenes quedan abandonadas en la calle ante la estupefacción de los penitentes. [Nota de Campo Antonio]

Es menester observar cómo la percepción de las conductas desviadas en la *N* de la encuesta varió tras estos acontecimientos que hemos querido operativizar como “avalanchas”. Anteriormente a éstas, la percepción de conductas incívicas era menor que *ex post*. Para analizar lo anterior se crean conjuntos de denominados “Pre avalanchas” ($n1= 227$) y “Post avalanchas” ($n2= 40$).

Según la Tabla 3:

Tabla 3. Porcentajes de visionado de conductas incívicas anterior y posterior al evento “avalancha”.

	Pre Avalanchas ($n1= 227$)		Post Avalanchas ($n2= 40$)	
	Sí	No	Sí	No
<i>¿Ha visionado?</i>				
<i>Incivismo</i>	87,7 %	12,3 %	90 %	10 %
<i>Consumo Alcohol</i>	79,3 %	20,7 %	67,5 %	32,5 %
<i>Consumo Drogas</i>	45,8 %	54,2 %	52,5 %	47,5 %
<i>Sexo</i>	8,8 %	91,2 %	15 %	85 %
<i>Pelear</i>	64,8 %	35,2 %	65 %	35 %
<i>Robar</i>	31,7 %	68,3 %	27,5 %	72,5 %
<i>Otras</i>	24,7 %	74,9 %	55 %	45 %



Fuente: Elaboración propia.

El aumento en “otras” observado en Tabla 3 se debe esencialmente al fenómeno “avalanchas”.

Volviendo a la generalidad de la muestra. Con una asistencia media de 4,7 días, teniendo en cuenta que 49 sujetos no asisten a Semana Santa, la percepción en cuanto a conductas incívicas es acentuada. Un total del 88% (235) de la muestra percibe que durante dicha festividad se dan conductas incívicas. Las más representativas (Tabla 4) son aquellas relacionadas con: a) alcohol (77%); b) peleas (65%); c) y drogas (47%).

Si analizamos las percepciones de las conductas incívicas más representativas por zonas obtenemos lo siguiente:

Tabla 4. Porcentajes de percepciones de conductas incívicas según zonas.

Conduc tas	Zonas				
	Alameda	Arenal	Salvador	Altozano	Duque
Alcohol	78	84	76	70	78
Peleas	66	65	56	67	69
Drogas	58	43	44	35	52

Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, si analizamos qué ocurre con el fenómeno “avalanchas” (Tabla 5) extraemos lo siguiente:

Tabla 5. Porcentaje de percepción de avalanchas según zonas.

Conductas	Zonas				
	Alameda	Arenal	Salvador	Altozano	Duque
Avalanchas	16	12	14	14	44

Fuente: Elaboración propia.

Podemos establecer varias lecturas a través de estos datos. En primer lugar, la conducta alcohol se encuentra representada de forma cercana en todas las zonas. Sin embargo, el Arenal se despunta. Este dato podría tener varias explicaciones. Por una parte, el Arenal colinda con zona de palcos y sillas para abonados a la par que posee un tejido hostelero importante. El Duque presenta una situación similar, mientras que la Alameda dispone de una oferta amplia en hostelería y ocio nocturno. Tanto Duque como Alameda comparten



porcentaje, lo cual nos lleva a racionalizar la tabla *a contrario sensu*. Es decir, si unimos la tranquilidad y privacidad de los abonos a la mayor oferta de servicios relacionados con el alcohol la tasa de consumo aumentaría. De ahí que en el Arenal pueda darse una mayor percepción de conductas incívicas relacionadas con esta sustancia.

En cuanto a las drogas, será la Alameda quién marque el referente con un 58%. Estimamos que puede deberse a dos razones fundamentales: a) La Alameda *per se* es una zona alternativa de la ciudad, con antecedentes de prostitución callejera, gentrificación, *hot spot* de botellón, etc.; b) no presencia de abonos VIP, menor concentración de procesiones y seguridad. Lo anterior generaría un lugar crimípeto en cuanto al consumo de drogas.

En el caso de las peleas, encontramos que es en el Duque donde más representatividad existe (69%). Resulta paradigmático que ahí mismo se encuentre una concentración importante de abonos VIP y uno de los retenes más importantes del CNP. Sin embargo, si observamos los resultados obtenidos para el fenómeno “avalanchas” vemos que se vuelve a destacar la misma zona. Por ende, parece presentarse una íntima relación entre peleas-avalanchas.

Un dato a tener en cuenta es que donde encontramos una mayor concentración de individuos religiosos y con una mayor constancia, parecen apreciarse menos conductas incívicas (el Altozano). Sin embargo, hemos de decir que no se encontró significación estadística entre la percepción de actitudes incívicas y el hecho de ser creyente.

Al no obtener en nuestro análisis que el sexo fuera un correlato significativo para con las percepciones de incivismo o las conductas desviadas, vamos a centrarnos en los correlatos creencia y edad en la Tabla 6.

Tabla 6. Diferencias entre las medias de las percepciones de Semana Santa entre creyentes y no creyentes.

Percepciones Semana Santa	Valor <i>t</i>
Igualdad	$t(265) = 5,76, p < 0,001$
Restricciones	$t(265) = 2,26, p < 0,05$
Evento Tipo	$t(265) = 4,41, p < 0,001$
Sentimientos	$t(265) = 13,59, p < 0,001$

Fuente: Elaboración propia.

De esta forma, obtendremos que la diferencia de medias con significación estadística más notoria se daría entre creencia y sentimientos profundos al presenciar una procesión (M creyentes= 4,38, $n = 185$; M no creyentes = 2,29, $n = 82$). De ello podremos extraer que si bien entre los creyentes se ha puntuado más alto el hecho de sumergirse en un trance al ver sus procesiones, ello no impide que aquel que no se declara religioso lo haga de igual forma. Por ende, podríamos abogar que estamos ante un evento místico que logra penetrar en la



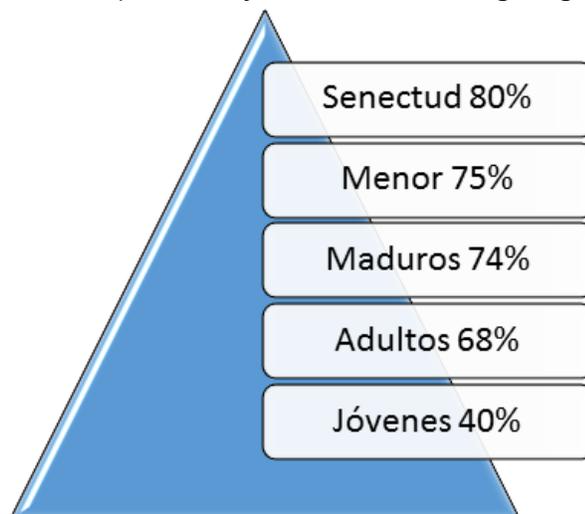
cartografía mental de los sujetos y aunarlos mediante su simbolismo. Otro dato a tener en cuenta relacionado con la creencia es que aquellos individuos que se declaran creyentes perciben el evento de Semana Santa como más igualitario

Centrándonos ahora en el factor edad, podemos observar como la misma no resulta significativa en cuanto al visionado de conductas incívicas desde una perspectiva cuantitativa [$X^2(4, N = 260) = 1,73, p > 0,05$] e incluso tampoco resultará un factor importante en cuanto a la percepción de la frecuencia de las mismas tras llevar a cabo un ANOVA [$F(4, 223) = 1,31; p > 0,05$]. Con respecto a la frecuencia de percepción de conductas incívicas $M = 3,36; DT = 1,1$; mientras que las medias segregadas por grupos de edades son bastante similares (entre $M = 3,28$ y $M = 3,60$).

En cuanto al visionado de diferentes conductas incívicas entre grupos de edad, ninguna de las distribuciones resultó significativa, a pesar de que, por regla general, jóvenes y adultos parecen haber visto más estas conductas que los otros grupos de edad. Existe una excepción: el visionado de robos. En este caso [$X^2(4, N = 260) = 12,02, p < 0,05$] siendo el más alto de entre los grupos de edad el porcentaje de adultos que sí han visto robos (13,5 %) mientras que el porcentaje de jóvenes que no han visto robos (24,6 %) es el más alto de entre todos los grupos de edad.

Al comparar el grado de creencias entre estos los grupos de edad (Gráfico 1) encontramos lo siguiente:

Gráfico 1. Porcentaje de creyentes católicos según grupo de edad. Elaboración propia.



Fuente: Elaboración propia.

Por último, es necesario hablar de las correlaciones entre diferentes percepciones evaluadas en el cuestionario. Como se puede observar en la Tabla 7 todas las percepciones sobre Semana Santa son correlativas, ofreciendo una matriz fiable. Siendo la correlación más alta ($r = 0,45, p < 0,001$) la que se produce entre las afirmaciones “En Semana Santa todos somos iguales, no hay diferencias entre ricos y pobres” y “Puedo ver las procesiones sin restricciones por toda la ciudad, desde la parroquia a la carrera oficial”. La segunda más alta



($r= 0,39$, $p < 0,001$) entre “Semana Santa es un evento cultural y festivo, pero sobre todo religioso” y “En Semana Santa todos somos iguales, no hay diferencias entre ricos y pobres”. Lo que parece enfatizar la percepción de que Semana Santa es un evento religioso que erosiona las barreras de clase. Sin embargo, esta percepción podría ser meramente cosmética:

Los *homeless* se encuentran presentes en la zona fluvial, pero parece efecto de una “doble gentrificación” en tanto que no están en la zona del parque de los Perdigonos ni en los alrededores de la basílica de la Macarena. Parece confirmarse que hay un desplazamiento del colectivo, víctima de la festividad y la “limpieza” urbanística. [Nota de Campo Antonio].

Tabla 7. Correlaciones entre percepciones de Semana Santa.

		Igualdad	Restricciones	Evento Tipo	Sentimientos
	Correlación de Pearson	1	,449**	,385**	,259**
Igualdad	Sig. (bilateral)		,000	,000	,000
	N	267	267	267	267
	Correlación de Pearson	,449**	1	,226**	,152*
Restricciones	Sig. (bilateral)	,000		,000	,013
	N	267	267	267	267
	Correlación de Pearson	,385**	,226**	1	,332**
Evento Tipo	Sig. (bilateral)	,000	,000		,000
	N	267	267	267	267
	Correlación de Pearson	,259**	,152*	,332**	1
Sentimientos	Sig. (bilateral)	,000	,013	,000	
	N	267	267	267	267

** . La correlación es significativa al nivel 0,01 (bilateral).

* . La correlación es significativa al nivel 0,05 (bilateral).

Fuente: Elaboración propia mediante SPSS.

Catedrales del techno desenfrenado. Desviación, pertenencias simbólicas y modus vivendi en los raves

Pudimos observar el ritual litúrgico del *rave* desde diferentes planos. Se hizo notoria la presencia del clasismo, solo que la misma se desdibujaba según el escenario; a medida que éste era más comercial o más alternativo el efecto gentrificador divergía.

Nadie baila en los privados [...] Parece que bailar es algo para la chusma, ellos solo beben y controlan, desde su privilegiada situación, el cotarro [...] El impacto del



hipernarcisismo *cyborg* parece exacerbarse en la zona VIP. De hecho, parecía que cuando la pantalla se encendía el grupo alrededor sobreactuaba y comenzaba a bailar enseñando sus pulseras para dejar de hacerlo una vez la grabación cesaba. Disfrutaban más por el hecho de grabarlo y la motivación, por ende, no era inmortalizar lo bien que se lo pasaban, sino grabar para pasárselo bien; algo irónico. [Nota de Campo Antonio]

No hay reservados, la sensación de comunidad es mayor aquí, más amplia y tolerante con la otredad [...] Una pareja ha traído un juguete fulgurante e hipnótico que lo tiran al aire y lo vuelven a coger jugando con la gente. La explosión sensorial se da a todos los niveles y parece que el *background* realiza un efecto catalizador más potente. Realmente se respira un ambiente de tribu. [Nota de Campo Antonio]

La distribución en el espacio también obedecía a microesferas y podíamos observar como había zonas de consumo, zonas de trance y zonas de descanso a la par que la muestra se agrupaba según sexo y afiliación tribal en las salas más comerciales y de forma aleatoria e introspectiva en las menos. El culto al DJ era absoluto en todos los campos de estudio, así como en las propias entrevistas.

Las conductas incívicas y/o delictivas provenían en su mayor parte del consumo de sustancias, un ritual previo al trance. Ya fuera MDMA, cocaína, cannabis, alcohol o la mezcla de todas ellas imbuyen al sujeto en un trance “muy mágico muy ritual muy religioso” (Radical Redemption), “inefable” (Manu), en la que el individuo se funde consigo mismo, el entorno y el resto de la tribu:

Es amor, quieres a los demás, sientes esa ternura, estás compasivo, estás amoroso. (Radical Redemption)

El speed es como el Jesucristo de las Rave, cuando estás hecho polvo es el que te salva un poco. (Kanela)

4.3. El Santo Entierro entre flashes cerúleos. La uniformidad estructural de las festividades.

Encontramos una serie de narrativas sobre las raves que parece dotarlas de un poder litúrgico y acercarlas a una Teología:

Amor incondicional: especialmente drogas como el MDMA producen que los *ravers* experimenten sentimientos de amor puro “Sientes mucho amor, muchísimo” (DubMad), pues “el M [MDMA] te lleva al cielo, prácticamente, que te pone más amable, más abierto” (Marte)

Yo he llegado a llorar, estar llorando sin ningún motivo por el... súper existencialista ¿sabes? ... Y cuando estoy muy bien es una de “¿Qué tal?” con todo el mundo, “te quiero”, “muchas gracias por estar aquí, por existir, tener esta forma”. (DubMad)

También “es máxima felicidad” (Radical Redemption), incluso “emoción, lágrimas, satisfacción, como el mejor momento de tu vida, como si estuvieras iluminado, un silencio mental indescriptible” (Radical Redemption). Aunque después puede producir una sensación contraria, el “*Tuesday Blues*” (Manu):



es como si tu cuerpo se estropease en dos o tres días y entonces en esos momentos te sientes muy triste, inexplicablemente triste, te puede dar pena una palabra. (Manu)

Trascendencia (Trance): el *rave*, en su mezcla de música electrónica, drogas, alcohol y colectividad supone un ritual posthumano en el que experimentar una trascendencia inusitada y un escape de la cotidianidad. Al respecto, Kanela habla de las cualidades de la música:

Sí lo que suele tener como en la música, suele estar en unos hercios de cuatro, tres, dos, cuatrocientos treinta-y-dos, que suele ser como las ondas de la naturaleza y cosas así, que antes la música fue cambiada hace mucho a uno de cuatrocientos cuarenta o algo así, así que algunos comparten ese pensamiento de que la música te libera más todavía. Te permite entrar en ese trance de conciencia aunque estés puesto ¿no? (Kanela)

Comunión (Tribu): El sentimiento colectivo queda muy presente “no solo es música electrónica. Si todo tiene sus orígenes en las tribus” (Kanela). Kanela verbaliza la narrativa de comunión a través de la idea de “sufrimiento compartido” (Kanela), un escape de la vida diaria, problemas económicos y familiares, a lo que se suma que los organizadores de los *raves* reciben el nombre de “colectivos” (Kanela). Según Radical Redemption “esa magia religiosa de la unidad, todos unidos a una sola cosa no es Dios, pero es la música, es un nexo vinculante”, en esa experiencia “te fundes con la música y la luz, no hay parloteo mental ni problemas, todo es luz y color, fantasía, y tú estás fundido, eres parte de todo los demás” (Radical Redemption).

Como elementos discordantes entre la filosofía de *raves* y festividades religiosas podríamos indicar:

Antidramaturgia: ese carnaval sin máscaras es una anti-apoteosis (acercamiento a la divinidad como acto de feroz humanismo) en la que los seres humanos se contemplan desde las emociones. Kanela se refiere a “escudos” en las dinámicas sociales que los *raves* permiten dejar de lado, pudiendo ser “un poco más humano, más real” (Kanela). Marte pone de manifiesto la capacidad del éxtasis de permitirle descubrir esa mascarada ya que “cuando sales de noche no eres una persona real, es lo que intentas proyectar tú, es lo que te gustaría ser” (Marte). A pesar de todo lo anterior, la dramaturgia sigue presente en *raves*.

Rebelión libertaria y contracultura: en oposición a la industria del consumo y del entretenimiento y su esclavitud; libertad a la hora de bailar o de actuar. No se ha constatado la existencia de un manifiesto *rave* como tal (Kanela, DubMad), pero sí una serie de normas tácitas orientadas a la paz, la limpieza y la mencionada libertad (Kanela), cuya máxima expresión en muchos casos, puede encontrarse en el baile:

DubMad: Muchísimo. La gente baila un montón. Bailan, además es música muyailable, son ritmos de tum pa, tum pa, tum pa, tum pa. Eso te mueve el cuerpo, también por ejemplo te pueden poner *Psytrance* takatá, takatá, takatá, takatá; es muyailable. Puedes bailararlo de muchas maneras posibles, no hay reglas como... ¿sabes?

Jorge: Que conste que el entrevistado está bailando

A pesar de ello, los códigos del hiperindividuo continúan presentes a modo de postureo, “la gente se viste como si el final del mundo, como si Mad Max” (Kanela). Reconociendo Kanela



que sigue existiendo en *raves* postureo en redes sociales, aunque con cierta predilección por Facebook (Kanela, DubMad). Desde un acercamiento más contracultural, en los *raves* “se suele ver gente más por fuera de la sociedad” (Kanela). Entre Kanela, Marte y DubMad podría realizarse la siguiente taxonomía de usuarios de *raves*:

Punkis

Perroflautas

Hippies

Canis

En cuanto a las *mores* y costumbres. Si bien es cierto que la convivencia se plantea como idílica, en algunos casos se producen disfunciones en los códigos que pueden resultar en violencia. Según DubMad y Kanela, se genera una cierta tensión entre los que han adquirido la dramaturgia de los *raves*, los usuarios más eventuales y las diferentes subculturas.

Por lo general, existe un alto sentimiento de seguridad y una baja percepción del riesgo y del delito. Algunos de los entrevistados reconocen haber observado o haberse visto involucrados en violencia en contextos de ocio nocturno generalista o incluso haber observado tocamientos o sexo en público (Manu, Radical Redemption, Marte, Ragnar) pues “ese sitio está lleno de tíos con la testosterona hasta arriba, borrachos o puestos y tal” (Ragnar) por lo que “te entran sí o sí, y vienen y alguna le tocan el culo” (Ragnar). Por otra parte, DubMad y Kanela hacen especial hincapié en la ausencia de actitudes machistas en *raves*, “las chicas que vienen allí suelen estar más hasta la polla del machismo que hay en las discotecas” (Kanela). Aunque el propio Kanela reconoce que cuanto más secreto sea el *rave*, más alejado de peleas y de machismo. En los *raves* “sí, claro que se folla” (DubMad), aunque es complicado encontrar “a nadie que haya dicho “yo me voy de *rave* porque quiero follar”” (Kanela). Sin embargo, en fiestas generalistas, en una zona de ocio estival, Ragnar ha llegado a contemplar “mamadas, follar debajo de la espuma o lo que sea”. Marte expresa que existen “sexualidades alternativas” en los *raves*, mencionando “mucho homosexualidad y mucho poliamor”.

Finalmente, en relación con la prevención y la intervención parece que la policía no juega un papel fundamental, sino más bien un antagonista en guerra fría. Radical Redemption habla de rezar “para que no venga la policía municipal atraídos por nuestra música”. DubMad, entroncado con la filosofía del respeto comunitario *rave* advierte que:

Son lugares que, que estén un poco escondidos de lo que es la mano de la policía ¿no? Son lugares donde no molestes a la gente, porque también es importante, yo creo que también se enfoca desde un respeto también a las personas. (DubMad)

Esta paz armada con la policía lleva a agudizar la creatividad de los “genios del mal” (Marte)

lo hicieron boca a boca para que la policía no pudiera pillarlos. Cogieron una estación de aquí de [CONFIDENCIAL] que está en desuso, sí, se ve en los periódicos y todo y montaron una *rave* [sic] improvisada. Además, que pusieron los altavoces, pusieron un mp3 con la música



todo conectado a la luz de forma ilegal sin que hubiera nadie al cargo para que no pudieran enjuiciarlos y de boca a boca "oye que hay fiesta", abrieron la entrada del metro y se montó una rave [sic] ahí en el metro, claro, hasta que llegó la policía. (Marte)

Parece ser, desde el posicionamiento de Kanela, que todo esto se debe a la juventud y desconocimiento de la cultura *rave* en España. A pesar de ello, Kanela reconoce respeto a la labor policial, especialmente porque "ponen controles fuera que está bien".

Conclusiones

A lo largo de este escrito hemos podido presenciar cómo el capitalismo ha homogeneizado las estructuras culturales, originando festividades cuasi idénticas, siendo sus orígenes y valores muy dispares. De lo planteado en la Tabla 1, encontramos que estas no son tales ya que fuerzas y valores mercadotécnicos han permeado ambos eventos orientándoles hacia una construcción más hedonista y clasista de lo que cabría esperar. Tanto es así que, aunque en diferente prevalencia, podemos presenciar una gama de categorías desviadas y/o delictivas muy similares en los escenarios estudiados; algo que parece obedecer al hiperhedonismo. Hemos logrado satisfacer las preguntas de investigación y objetivos del estudio, ya que pudimos ver el reflejo del clasismo tanto en *raves* como en Semana Santa (OG1, OE1); los códigos de conducta, vestimenta, filosofía, etc. en cada uno de estos escenarios que servían como criterio unificador/tribalístico u otrificador/gentrificador generando diferentes esferas de realidad en un mismo contexto (OG2, OE2); y las conductas delictivas y desviadas que en cada escenario se producían, y la neutralización de las mismas (OG3, OE3).

Las amplitudes que muestra este estudio son: Por una parte, tras estudiar el impacto capitalista en la estructura de la festividad, en su ideología y prácticas, se abre la veda para el estudio pormenorizado de impacto de dicho sistema en otras instancias socioculturales. La homogeneidad demostrada nos permitirá generar estrategias preventivas de similar aplicación en escenarios tan, *a priori*, dispares como los que hemos estudiado. A nivel metodológico, los *mixed methods* se muestran como una herramienta útil para el estudio de fenómenos sociales y criminológicos, algo que deberemos seguir aplicando para obtener unos mejores resultados en nuestras investigaciones. A nivel teórico, hemos de mencionar que la Criminología Cultural resulta eficaz para escapar a la beligerancia de la mera numerología tan fagocitada por la lógica consumista del capitalismo y su flujo mercadotécnico. Esta corriente se ha demostrado no solo útil en este caso, sino proyectable a un abanico de fenómenos urbanos; como ya viene proponiendo el Ultra Realismo criminológico.

El ser humano ha trascendido líquido, hiperhedonista y narciso. Es por ello que, manejados cual autómatas por las estructuras de mercado capitalistas, han generado una nueva ideología y perspectiva vital impregnada de todos esos valores neoliberales que se centran en el consumo, la obsolescencia, lo *trending* y el placer. Surgen la desviación y los delitos brocados en un carnaval en el que las diferencias de clases desaparecen en muchas de las actividades criminales, mientras que en otras parecen mantenerse vigentes; alejándose de las posibles explicaciones de las teorías criminológicas estáticas y de los meros estadísticos, y abriéndose la veda a una nueva generación metodológica y teórica dentro de la Criminología en España.



Referencias

- Aguilar, J. (2003). Una exploración antropológica a la ceremonia de la 'marcha' en Tarragona. *Crónica de una pasión, Gazeta de Antropología*, 19, art.27.
- Bauman, Z. (2016). *Modernidad Líquida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo*. Madrid: Paidós.
- Becker, H. (1997). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Chicago: Paperback.
- Briones, R. (1983). La Semana Santa, *Gazeta de Antropología*, 2, art.1.
- Briones, R. (1993). La experiencia simbólica de la Semana Santa. Funcionamiento y utilidad, *Gazeta de Antropología*, 10, art.7.
- Cohen, S. (2002). *Folk devils and moral panics*. London: Routledge.
- Creswell, J. (2015). *A concise Introduction to Mixed Methods Research*. New York: Sage.
- Diario de Sevilla. (7 abril, 2017). La hostelería prevé "cuadruplicar" las ventas en Semana Santa. *El Diario de Sevilla*. Disponible en: http://www.diariodesevilla.es/sevilla/hosteleria-cuadruplicar-ventas-Semana-Santa_0_1125188144.html
- Ecodiario.es. (24 marzo, 2016). ¿Cuánto cuesta ser cofrade? El precio de la devoción por la Semana Santa. *Ecodiario*. Disponible en: <http://ecodiario.economista.es/sociedad/noticias/7438370/03/16/Cuanto-cuesta-ser-cofrade-El-precio-de-la-devocion-por-la-Semana-Santa-.html>
- Estefanía, J. (2011). *La economía del miedo*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Ferrell, J., Hayward, K. J. y Young, J. (2015). *Cultural criminology: an invitation* (2ª edición). Los Angeles: Sage.
- Focás, B. (2015). Miedo al delito: los medios de comunicación, ¿una dimensión explicativa?, *Apuntes de Investigación del CECYP*, nº 26.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freixa, C. y Pallarès, J. (1998). Boîtes, clubs, raves: metamorfosis de la festa juvenil, *Revista d'Etnología de Catalunya*, 13: 88-103.
- Gamella, J., Álvarez, A. y Romo, N. (1997). La "fiesta" y el "èxtasis" drogas de síntesis y nuevas culturas juveniles, *Estudios de Juventud*, 40: 17-36.
- Goffman, E. (2013). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Madrid: Amorrortu.
- Hayward, K. y Young, J. (2008). *Cultural Criminology*. London: Sage.
- Helen, E. (1992). *Out of sight, out of mind: An analysis of Rave culture*. London: Wimbledon School of Arts.
- Lacan, J. (2013). *Escritos 1*. Madrid: Siglo XXI.
- Lipovetsky, G. (2015). *La era del vacío*. Madrid: Alianza.



- Matus, C. (2004). El cuerpo extasiado: experiencia y percepción del cuerpo en usuarios de MDMA en el contexto de la "Cultura Electrónica" de la Ciudad de Santiago de Chile. *V Congreso Chileno de Antropología*, San Felipe.
- Matza, D. y Sykes, G. (1971). Juvenil Delinquency and Subterranean Values, *American Sociological Review*, 26(5): 712-719.
- Míguez, H. (2007). Observaciones sobre el uso de drogas y el encuentro rave. Disponible en www.hugomiguez.com.ar/1rave/rave.pdf
- Moguer, M. (14 abril, 2017). Carreras y avalanchas en la Madrugada de la Semana Santa de Sevilla 2017. *ABC versión digital*. Disponible en <https://sevilla.abc.es/pasionensevilla/actualidad/noticias/carreras-avalanchas-la-madrugada-tres-detenidos-110974-1492145903.html>
- Montenegro, L. (2003). Moda y baile en el mundo rave. Sobre el concepto de mimesis en el estudio de las identidades juveniles, *Tabula Rasa*, 1:125-152.
- Moreno, I. (1997). Los rituales festivos religiosos andaluces en la contemporaneidad. *I Jornadas de Religiosidad Popular: La Semana Santa*, Almería.
- Muñoz, J. (2017). Karma, Dios y fortuna: ¿la nueva justicia? La realización del ideal de justicia a través de la superstición, *Criminología y Justicia Refurbished*, 2 (4): 1-36.
- Nagy, S. y Burke, R. (2015). *The Oxford Handbook of Multimethod and Mixed Methods Research Inquiry*. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Pereira, M. J. (14 abril, 2017). Los detenidos por las avalanchas de la Madrugada 2017 vociferaban <<Gora ETA>> y <<Alá es grande>>. *ABC versión digital*. Disponible en <https://sevilla.abc.es/pasionensevilla/actualidad/noticias/los-detenidos-las-avalanchas-la-madrugada-2017-vociferaban-consignas-favor-ala-eta-111129-1492190809.html>
- Presdee, M. (2000). *Cultural Criminology and the Carnival of Crime*. London: Routledge.
- Reynolds, S. (2006). "Prefacio", en *Una historia de la música electrónica* (editado por Blánquez J. y Morera, O.). Barcelona: Mondadori.
- Rodríguez, B. (3 marzo, 2017). A la caza de una silla para la Semana Santa andaluza: cuánto cuestan y cómo se consiguen. *20 minutos*. Disponible en <https://www.20minutos.es/noticia/2974351/0/sillas-semana-santa-2017-andalucia-cuanto-cuestan/>
- Rodríguez, C. (14 abril, 2017). Otra vez el pánico y las carreras en la Madrugá de Sevilla. *El Mundo versión digital*. <https://www.elmundo.es/andalucia/2017/04/14/58f08b2eca4741655b8b460e.html>
- Rodríguez, S. (2008). La Semana Santa de Andalucía: algo más que una manifestación religiosa. *Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa*, 15 octubre, Valladolid.



- Salazar, R. (2009). La nueva estrategia de control social. Miedo en los medios y terror en los espacios emergentes. *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Buenos Aires.
- Seijas, A. (2013). *Espiritualidad y música popular: Las Raves en Reino Unido*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Summer, W. (1906). *Folkways*. Boston: Ginn & Co.
- Sykes G. y Matza, D. (1957). Techniques of neutralization: A theory of delinquency, *American Sociological Review*, 22 (4): 664-670.
- Tavares, T. (2009). Uma interpretação semiótica de raves como expressões culturais dotadas de ordem e caos. *XI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste*, 14 mayo, Teresina.