

05

UNA REFLEXIÓ SOBRE L'EXPANSIÓ I L'ALTERITZACIÓ A LES FESTES DE MOROS I CRISTIANS VALENCIANES

A REFLECTION ON THE EXPANSION OF AND OTHERING
IN VALENCIAN MOORS AND CRISTIANS FESTIVALS

RAÛL SANCHIS FRANCÉS

LAiREM-Nexus (Universitat Rovira i Virgili-Universitat Pompeu Fabra)

ICONODANSA (Universitat Rovira i Virgili)

raul.sanfra@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7867-2198

rebut: 10/10/2025

acceptat: 23/10/2025

publicat: 20/11/2025

<https://doi.org/10.28939/iam.debats-139.13>

debats #139 (p. 200_207)



Resum

[illegible]

Paraules clau: Sociologia; festes de moros i cristians; altredat; alterització; alteritat; inclusió

ABSTRACT

This article analyses the southern model of Valencian Moors and Christians festivals through a sociological perspective, with the aim of explaining their contemporary expansion and assessing their potential as practices of othering. Drawing on a critical reading of historical and ethnographic sources and engaging with both sociological and postcolonial (and decolonial) theory, it demonstrates how, since the late twentieth century, the festival has expanded from some thirty towns to more than one hundred. This growth can be attributed not only to socio-economic factors but also to the festival's adaptation to postmodernity: the rise of *spectacularization*, commodification, and tourist projection, together with the strengthening of associational networks and collective identity. The analysis highlights a *glocal* paradox and traces a symbolic shift from the "enemy Moor" to the "festive Moor," while noting that such evolution does not entirely erase dynamics of othering. The article concludes by framing the festival as a site of tension between inclusion and exclusion, where reflexive sociology can contribute to fostering more critical and inclusive practices.

Keywords: Sociology; Moors and Christians Festivals; Otherness; Othering; Alterity; Inclusion

*Amics meus, què té el desert que està impregnat de perfum?
 Què tenen els caps dels homes de la caravana que trontollen com ebris?
 Han vessat mesc al camí de la brisa o és que algú ha pronunciat el nom de València?
 Amics meus pareu amb mi, que parlar-ne porta frescor d'aigua a les ardents entranyes.
 [...]
 No hi ha llar com la Russafa! Els núvols li donen pluges primaverals.
 L'enyore, però qui me la podrà tornar? On ha quedat el consol d'al-Marwşilt?¹*

Al-Ruşāfī

Traduït per Labarta *et al.* (2011, p. 223-224)

Segons Peter L. Berger, la consciència sociològica es desenvolupa amb més intensitat en contextos culturals marcats per l'alternació; és a dir, la convivència de múltiples sistemes de significat —sovint contradictoris— dins d'un mateix entorn social (2020 [1963], p. 73). Aquesta complexitat obliga l'individu a qüestionar allò que prèviament havia donat per descomptat i, en l'intent de comprendre la pròpia biografia, el condueix cap a una mirada crítica i reflexiva. En aquesta línia, resulta especialment rellevant assumir una *imaginació sociològica* que permeta, com sintetitza Charles Wright Mills, «assolir una comprensió lúcida del que succeeix al món i del que s'hi pot esdevenir». Dit d'una altra manera, «la imaginació sociològica ens fa capaços de copsar la història i la biografia, i llurs interrelacions en el si de la societat» (1987 [1959], p. 10).

* Aquest article forma part de dos projectes que han rebut finançament per part de l'Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR) de la Generalitat de Catalunya (LAI-REM-Nexus 2021 SGR 00970) i del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (ICONODANSA, PID2022-140028NB-I00, MUDANZA).

Tot això és factible quan s'interioritza una perspectiva sociològica parcial, crítica, desemascaradora, relativitzadora i desreïficadora. En altres paraules, una mirada no totalitzadora que té en compte tant les concepcions oficials com les no oficials de la realitat, que atén l'estructura interna de la societat i els rols canviants dels seus components, que en subratlla la pluralitat de perspectives i posa l'accent en la historicitat i la construcció social d'allò que sovint es presenta com a «fix», «normal» o «natural». Així mateix, també és assolible quan la situació social que es vol descriure és examinada a partir de preguntes sociològiques i mitjançant processos d'objectivació. I, finalment, quan es té present que les «eines hermenèutiques [...] són fruit d'una conjuntura històrica i una situació geogràfica determinades».²

Aquesta *actitud sociològica* pot emergir tant en la quotidianitat com en els rituals festius, que, en definitiva, constitueixen la base d'anàlisi d'aquesta breu reflexió.

1. Al-Marwşilt fou un cèlebre oculista àrab.

2. Vegeu, especialment, Estruch (2019, p. 16-22); Cardús (2019, p. 31-32), i Busquet & Medina (2013, p. 37 de ref.).

Per tradició familiar, he participat des de menut en la festa de moros i cristians. A primera vista, la celebració pot semblar senzilla: dos bàndols amb indumentàries contrastants escenifiquen una confrontació *teatralitzada* amb rerefons *historicista*. Ara bé, sota aquesta aparent simplicitat es desplega una arquitectura ritual i simbòlica complexa, així com una realitat social polièdrica, que transcendeix el fet religiós per integrar dimensions mítiques, folklòriques, històriques, polítiques, econòmiques, lingüístiques, culturals i *identitàries*. La festa, en aquest sentit i sense aprofundir en la qüestió, no només actua com a mecanisme cultural, sinó que es configura també com una institució social on conflueixen, per exemple, les relacions de poder, la negociació col·lectiva de la memòria, la construcció de la identitat i del patrimoni, les tensions entre tradició i innovació, el caràcter construït i mutable de les institucions i els processos de diferenciació social, així com la reproducció de llaços comunitaris i les dinàmiques de prestigi i *capital simbòlic*.³

Ens interessa, però, fixar l'atenció en dos aspectes concrets: l'evolució del model festiu *morocristià* i la noció d'*alteritat*.⁴ A partir d'aquestes premisses, ens plantejem dues qüestions: en quin context, a partir del darrer terç del segle XX, la festa de moros i cristians no només persisteix, sinó que també s'expandeix? I fins a quin punt pot considerar-se una festa *alteritzadora*?

En *The condition of Postmodernity*, David Harvey (1998 [1989]) sosté que, des de la dècada de 1970, s'imposa una «metamorfosi» en les pràctiques cultu-

ral, econòmiques i polítiques vinculada a l'emergència de noves formes dominants d'experimentar l'espai i el temps. Aquestes coincidències no impliquen necessàriament una relació causal directa. Tanmateix, Harvey argüeix raons sòlides per a pensar que existeix una connexió entre el postmodernisme cultural, la flexibilització del capitalisme i la comprensió espai-temps com a forma organitzadora del nou capitalisme.

Des d'aquest marc, i en relació amb el tema que ens ocupa, podem inferir que el pas de la modernitat a la postmodernitat —descrita per altres autors com *modernitat líquida* (Bauman, 2010 [2005]), *sobremodernitat* (Augé, 1996) o *hipermodernitat* (Lipovetsky, 2003 [1983])— implica una relectura del valor de la tradició dins del marc de l'espectacle, la mercantilització cultural i la construcció d'identitats flexibles. Ara bé, tot plegat no equival a una ruptura total amb la modernitat, sinó més bé a una conseqüència, raó per la qual sovint es parla de *segona modernitat*.

En aquest context finisecular, i malgrat les arrels centenàries i la diversitat d'*universos festius* que catalitzen directament o indirectament l'anomenat model meridional de la festa valenciana de moros i cristians —característica sobretot de les poblacions dels voltants de la serra de Mariola i del curs alt-mitjà del riu Vinalopó—, podem llegir aquesta variant festiva com una expressió cultural de la *modernitat* en transició cap a la *postmodernitat*.⁵ En aquesta època, precisament, es produeix una expansió notable del model, tant pel que fa a

3. La festa és una *institució* en el sentit sociològic de la paraula. Segons Ariño, per exemple, la festa pot entendre's com «una pràctica col·lectiva consistent en un conjunt d'actes, que es desenvolupen en un espai/temps específic, per mitjà dels quals se celebra alguna cosa. Per celebració s'entén l'expressió pràctica i la simbolització gratificant del valor, sagralitat o transcendència que el subjecte celebrat atorga a l'objecte celebrat. Així concebuda, la festa és una institució social» (Ariño, 1998, p. 9).

4. Tot i que no és el lloc per a desplegar un repertori bibliogràfic sobre la qüestió, pel tema que ens ocupa recomanem dos volums col·lectius de referència: *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (Albert-Llorca & González Alcantud, 2003) i *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular* (Sanchis Francés & Massip, 2017).

5. La diversitat d'universos festius amb confrontacions entre moros i cristians —com ara les representacions realitzades en celebracions règies i commemoratives, la festa de Corpus o les funcions de soldadesca— és notable i antiga (Brisset, 1988, p. 9 i seg.; 2001). Les primeres notícies documentades daten de finals del segle XIV (Sanchis Francés, 2021, p. 129). La variant *meridional* de la festa *morocrisiana* al País Valencià, tal com la coneixem avui dia, té poc més de dues centúries (Alcaraz, 2006, 2019, 2020; Frechina, 2007). Segons Ariño i Gómez, «la festa de Moros i Cristians que s'implanta i difon a partir d'aquest moment [*primer terç del segle XIX*], és moderna no només per la seua gènesi històrica, sinó també per la seua estructura i contingut, lligada a la industrialització i modernització urbana, el creixement econòmic que permet estalviar i reservar diners per a determinades despeses sumptuàries, i a la societat liberal que afavoreix la participació associativa» (2012, p. 95).

l'augment de la participació⁶ com a la difusió geogràfica: en la transició del segle XX al XXI, passa de celebrar-se en una trentena de poblacions a més de cent.⁷

Aquest creixement pot interpretar-se com una resposta *postmoderna* a una paradoxa: el distanciament ideològic de la festa respecte del discurs religiós originari, caracteritzat per les dualitats entre Bé i Mal, cristià i moro, sagrat i profà. Paral·lelament, es relativitzen o fins i tot es rebutgen les grans narratives de l'«alta cultura» burgesa de la primera modernitat, vinculades sobretot al concepte de «reconquesta» en clau nacional espanyola, catòlica, antimusulmana i colonial, i cristal·litzades especialment en el repertori de textos dramàtics coneguts com a *ambaixades*.⁸ En canvi, les desfilades espectaculars

esdevenen l'eix central de la festa: expressen eclecticisme, hibridació i simulacre, amb vestuaris, música *ad hoc* i escenificacions que sovint prioritzen l'impacte visual i l'experiència estètica per sobre del rigor històric. Es renuncia al romanticisme simbòlic i s'adopten la ironia i la paròdia. També hi intervé un relativisme cultural derivat de la diversitat *identitària*. La cultura festiva es massifica, es comercialitza, esdevé un producte i s'exporta turísticament.⁹ Alhora, la descentralització del poder i la fragmentació del model festiu enforteixen la *fraternitat* a través de l'associacionisme focalitzat en les comparses o filades, desdibuixen les fronteres entre classes i afavoreixen la incorporació de la dona en igualtat de condicions respecte de l'home.¹⁰ En suma, sorgeix una nova paradoxa: la globalització i l'homogeneïtzació del fenomen conviuen amb una certa tendència a la «glocalització»; és a dir, a la creació global de la localitat: referents propers i concrets per a reforçar la identitat col·lectiva i vehicular-hi els sentiments.¹¹

Si seguim el marc teòric proposat per Pierre Bourdieu (1988 [1979]) en *La distinció*, el model modern de la festa de moros i cristians que ens ocupa pot interpretar-se com una revalorització d'una cultura prèviament considerada *baixa* per l'«alta»

6. L'expansió s'explica, almenys en part, per factors socioeconòmics: la industrialització de la zona, l'augment de població migrant procedent principalment dels territoris al sud, el centre i l'oest d'Espanya i la incorporació creixent de la dona a la festa. Segons dades creuades de l'Institut Nacional d'Estadística i la Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos (UNDEF), cap al 2010, «el nucli de la part alta del llit del riu Vinalopó presenta els índexs de participació més elevats: Bocairent (53%), Villena (34%), Banyeres de Mariola (33%) i Onil (28%). En altres zones, en canvi, el volum de socis festers és més baix: Ontinyent (7%), Ibi (6%) o Cocentaina (6%)» (Sanchis Francés, 2014, p. 80).

7. Podem elevar aquesta xifra gairebé a les dues-centes poblacions si comptem aquelles que incorporen tan sols l'acte de l'entrada o desfilada de moros i cristians. La festa arriba també a Múrcia, Castella-la Manxa, Lleida o Barcelona (Alcaraz, 2019, esp. cap. 7.2). Ariño i Gómez (2012, pp. 90-99) identifiquen «quatre formes bàsiques de difusió que actuen amb un cert factor d'imitació: transformació, substitució, innovació i complementarietat» (*Ib.*, p. 95 de ref.).

8. Aquests textos, conservats majoritàriament en manuscrits i edicions d'abast local, foren escrits principalment entre finals del segle XVIII i els primers compassos del XX per metges, advocats o polítics amb afició a les lletres. Tots els textos d'aquests parlaments —sovint identificats com a *seriosos*— estan escrits en castellà. Tanmateix, des que Joan Valls Jordà va traduir les ambaixades d'Alcoi al català, el 1967, algunes poblacions han apostat per la llengua autòctona a l'hora de fer-ne de noves o de refer-ne les existents. Per una altra banda, hom pot considerar un corpus d'ambaixades en català o bilingües, anomenades *humorístiques* i datades des de finals del segle XIX ençà, que presenten temes *morocrisians* mitjançant textos paròdics i satírics evolucionats des de la tradició *col·loquial* i *sainetera* (Sanchis Francés, 2021, p. 133). Aquests textos donen veu, en certa manera, a les classes

subalternes, raó per la qual sovint han sigut menystinguts per alguns estaments institucionals i titllats d'impropis per a la festa.

9. La festa s'expandeix i s'internacionalitza fins al punt que no és estrany llegir, de tant en tant, notícies sobre la participació de grups de festers i músics que realitzen desfilades *morocrisianes* en ciutats com Barcelona, Madrid o Nova York. Tanmateix, la hipercorrecció política, disfressada de justificacions per causes «tècniques i d'infraestructura», fa que el 2006 només desfilaren filades cristianes per la Cinquena Avinguda de Nova York amb motiu de la celebració del *Día de la Hispanidad*: «la presència dels moros hagués pogut ferir alguna sensibilitat» («Els Moros i Cristians d'Alcoi desfilen a Nova York, però sense la comparsa dels moros», 3cat, 8/10/2006, en línia: <https://www.3cat.cat/324/els-moros-i-cristians-dalcoi-desfilen-a-nova-york-pero-sense-la-comparsa-dels-moros/noticia/149717/>).

10. Sobre la creació de filades o comparses, les agrupacions que integren els dos bàndols, vegeu Alcaraz (2006); sobre la incorporació de la dona a la festa, esdevinguda durant la dècada del seixanta en diverses poblacions de la zona, vegeu Heuzé (2003).

11. Apliquem ací al nostre objecte d'interès les consideracions generals de Harvey (1998 [1989]) i Martínez Sanmartí (2019).

cultura dominant. El gust pel folklore, la teatralitat o la indumentària es patrimonialitza i legítima, encara que en el fons mantinga espais per a la distinció i l'exhibició d'un *habitus* cultural diferenciat. En un altre sentit, a mesura que es transita cap a la postmodernitat, la uniformització social pròpia de la modernitat evoluciona a un reconeixement cada vegada major de l'*altre*.¹² Ara bé, aquest reconeixement, si més no cultural, no està exempt de tensions. Com exposa Zygmunt Bauman (2010 [2005]), les identitats modernes no són definides ni estables, sinó líquides: construccions fluctuants, flexibles, fragmentàries i en dubte permanent.¹³ En aquest context, la festa de moros i cristians pot actuar com un espai de reafirmació *identitària* davant la incertesa d'un món *desencantat* —en sentit weberian— que arracona la religió.¹⁴ Mentre l'individu postmodern viu sotmés a la pressió d'autoconstruir-se, la festa ofereix un relat compartit i reconfortant sobre qui som i d'on venim, cosa que n'explica l'adopció per poblacions que no hi tenen cap vincle històric, sovint apel·lant a un passat recreat —i sobredimensionat.

Tot plegat planteja una qüestió clau: és aquesta una festa *alteritzadora*? Frechina descriu una evolució del moro tangible —enemic històric— al moro idealitzat i, finalment, al moro festiu, sense connotació negativa i amb una notable *atracció* dins de l'imaginari local: «tot el món vol fer de moro» (2007, p. 5 de ref.).¹⁵ Tanmateix, aquesta evolució no implica que la festa haja deixat de ser *alteritzadora*. En contextos marcats per la diversitat i la presència de magribins i musulmans en comunitats on se celebra la festa —però on no participen—, la representació del *moro* pot continuar sent problemàtica si no s'interpreta de manera crítica.¹⁶

La distinció entre *altredat* (*otherness*, condició de ser diferent), *alterització* (*othering*, procés de definir i marginar l'altre) i *alteritat* (*alterity*, reconeixement de la diferència com a valor irreductible) ajuda a matisar la qüestió.¹⁷ Des d'aquesta perspectiva, moltes representacions festives poden incloure elements d'alterització —com el *blackface* o l'*exotització*— tot i emparar-se en la tradició. Tanmateix, també hi ha moviments que intenten escoltar l'*altre*. Això obri un debat fonamental: encara que la intenció no siga ofensiva, els efectes simbòlics poden reforçar estereotips o jerarquies culturals.

Els treballs de Fanon (1952), Said (2008 [1978]) i Spivak (2013 [1999]) ofereixen marcs útils per a analitzar com les cultures dominants representen l'*altre*. La crítica postcolonial (i decolonial) mostra que l'alteritat sovint es construeix des de l'hegemonia o la invisibilitat dels subalterns per estabilitzar-ne la pròpia identitat. Així, l'*altre* esdevé exòtic, inferior o subordinat. En aquest sentit, les festes de moros i cristians poden llegir-se com un espai de disputa simbòlica: rituals d'inclusió i reconeixement o perpetuació d'imaginari de dominació. Per això, com defensa Cardús, la sociologia reflexiva ha d'anar més enllà de l'anàlisi i contribuir a transformar les pràctiques socials (2019, p. 22-23).

Una via per a (re)pensar alguns elements de la festa en aquests termes seria promoure participacions més inclusives, lectures crítiques del passat i espais d'intercanvi intercultural. Com assenyalava Powell, no més el diàleg sincer pot construir vincles (*bonding*) i ponts (*bridging*) entre comunitats, superant l'assimilació i apostant per la inclusió basada en la pluralitat (2024). Això implicaria revisar alguns rituals, adaptar certs discursos i donar visibilitat a veus tradicionalment silenciades. Aquest pas pràcticament s'ha completat pel que fa a la incorporació de la dona a la festa

12. Martínez Sanmartí (2019, p. 18-20).

13. Busquet & Medina (2013, p. 35-37).

14. Estradé (2019, p. 43-46).

15. Coneixem, fins i tot, el cas d'un capellà que participa en la festa vestit de moro.

16. Tal com recomana Dolors Bramon, reivindicuem «el bon ús del terme *moro*», desproveït de connotacions despectives i utilitzat amb propietat (2017, p. 13).

17. En català sovint s'identifiquen *altredat* i *alteritat*. Nosaltres els distingim per intentar definir millor la qüestió. En qualsevol cas, l'alteritat —contraposició relacional de les nocions *alter* i *ego*— és un concepte antic que, en la forma moderna, s'atribueix a Levinas, el qual en desenvolupa cinc plans fonamentals: el metafísic, el religiós, el subjectiu, el lingüístic i l'ètic (Fernández Guerrero, 2015).



Primera esquadra de negres de les festes de moros i cristians d'Alcoi (esquadra del capità de la filà Verds, 1917).
Font: <https://moroscristians-dealcoi.blogspot.com/2017/09/escuadras-especiales-antiguas-alcoi.html>

o la inclusió de migrants oriünds de diversos llocs d'Espanya, però sembla que encara no s'ha produït, més enllà de l'anècdota, per exemple, en relació amb les comunitats reconegudes com a musulmanes.¹⁸

En definitiva, el creixement de les festes de moros i cristians pot entendre's com una resposta complexa a la modernitat líquida: una cerca de referents, d'identificació col·lectiva i de recreació simbòlica del passat. Ahora, és un espai de tensió on es disputa el sentit de la diferència i el reconeixement de l'*altre*, sovint invisibilitzat per l'*Altre*.¹⁹ Des de la sociologia,

cal fomentar no només la reflexivitat, sinó també la consciència personal del conflicte. Només així la festa podrà esdevindre un espai realment compartit per tota la comunitat, obert a la diversitat i conscient del seu poder formador i transformador sobre les identitats col·lectives en el líquid món contemporani.

BIBLIOGRAFIA

- Albert-Llorca, M., & González Alcantud, J. A. (eds.) (2003) *Moros y cristianos. Representaciones del Otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Tolosa / Granada, Presses Universitaires du Mirail / Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet».
- Alcaraz, A. (2006) *Moros & Cristians. Una festa*. Picanya, Edicions del Bullent.
- Alcaraz, A. (2019) *La dimensió lúdica i transgressora de les festes de moros i cristians: sociabilitat, diversió i espectacle en l'origen, evolució i expansió d'una festa moderna (1839-2018)*. Alacant, Universitat d'Alacant.
- Alcaraz, A. (2020) «Sociabilidad y espectáculo. Las dos patas de la fiesta moderna de moros y cristianos». *eWali*, 2, 76-88.
- Ariño, A. (1998) «Festa i ritual: dos conceptes bàsics». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 13, 8-17.

18. No tenim notícies de cap estudi sobre la distribució estadística de participants en la festa segons l'orientació religiosa o l'origen. És conegut, però, el cas del palestí musulmà Khader Ibeid, president de la Junta Central de Moros i Cristians de Xàbia, per les seues discrepàncies amb Félix Herrero, president de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, que va dir: «las celebraciones de la conquista deben desaparecer y no tienen cabida en la España democrática» («Khader Ibeid: "Los musulmanes no somos fanáticos. Moros y cristianos es solo una fiesta"», *Levante-EMV*, A. P. F., 20/10/2006, en línia: <https://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2006/10/20/khader-ibeid-musulmanes-fanaticos-moros-13646151.html>).

19. Com assenyalava Roger Bartra en *El salvaje en el espejo*: «Esta obsesión occidental por el Otro, como experiencia interior y como forma de definición del Yo, ha velado la presencia de otras voces: el *Otro ha ocultado al otro* [...]» (2011 [1992; 1997]).

- Ariño, A., & Gómez i Soler, S. (2012) *La festa mare. Les festes en una era postcristiana*. València, Museu Valencià d'Etnologia-Diputació de València.
- Augé, M. (1996) *Los «no lugares», espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.
- Bartra, R. (2011) *El mito del salvaje*. Mèxic, FCE, Fondo de Cultura Económica [Edició conjunta de: *El salvaje en el espejo* (1992) i *El salvaje artificial* (1997)].
- Bauman, Z. (2010) *Vida líquida*. Madrid, Paidós. [Ed. original: *Liquid Life*, Polity Press, 2005]
- Berger, P. L. (2020) *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística* (J. Estruch, trad. 18a ed.). Barcelona, Herder. [Ed. original: *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Doubleday, 1963]
- Bourdieu, P. (1988) *La distinció. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus. [Ed. original: *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, 1979]
- Bramon, D. (2017) *Moros i catalans. La història menys coneguda dels sarraïns a Catalunya*. Barcelona, Àngel Editorial.
- Brisset, D. (1988) *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación de Granada.
- Brisset, D. (2001) «Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados». *Gazeta de Antropología*, 17(03), s.p. [doi/hdl: <http://hdl.handle.net/10481/7433>]
- Busquet, J., & Medina, A. (2013) *Sociologia de la comunicació*. Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.
- Cardús, S. (2019 [2016]) «La sociologia com a pràctica i com a saber». S. Cardús (ed.), *La mirada del sociòleg. Què és, què fa, què diu la sociologia?* (cap. 6). Barcelona, Edicions 62 / Universitat Oberta de Catalunya [3a edició didàctica revisada per Roger Martínez Sanmartí].
- Estradé, A. (2019 [2016]) «El pensament sociològic» (I). Els fundadors. S. Cardús (ed.), *La mirada del sociòleg. Què és, què fa, què diu la sociologia?* (cap. 4). Barcelona, Edicions 62 / Universitat Oberta de Catalunya [3a edició didàctica revisada per Roger Martínez Sanmartí].
- Estruch, J. (2019 [2016]) «La perspectiva sociològica». S. Cardús (ed.), *La mirada del sociòleg. Què és, què fa, què diu la sociologia?* (cap. 1). Barcelona, Edicions 62 / Universitat Oberta de Catalunya [3a edició didàctica revisada per Roger Martínez Sanmartí].
- Fanon, F. (1952) *Peau noire, masques blancs*. París, Seuil.
- Fernández Guerrero, O. (2015) «Levinas y la alteridad: cinco planos». *BROCAR*, 39, 423-443.
- Frechina, J. V. (2007) «Moros i cristians. Entre la tradició i la postmodernitat». *Caramella: revista de música i cultura popular*, 16, 4-5.
- Harvey, D. (1998) «Modernidad y modernismo» *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, p. 25-84. [Ed. original: *The condition of postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, 1989]
- Heuzé, L. (2003) «La incorporación de las mujeres en las fiestas: las Negras de Petrer (Alacant)», en M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del Otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Toulouse / Granada, Presses Universitaires du Mirail / Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet», p. 103-114.
- Labarta, A., Barceló, C., & Veglisson, J. (2011) *València àrab en prosa i vers*. València, Universitat de València.
- Lipovetsky, G. (2003) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama. [Ed. original: *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983].
- Martínez Sanmartí, R. (2019 [2016]) *El pensament sociològic (II). Els contemporanis*. S. Cardús (ed.), *La mirada del sociòleg. Què és, què fa, què diu la sociologia?* (cap. 5). Barcelona, Edicions 62 / Universitat Oberta de Catalunya [3a edició didàctica revisada per Roger Martínez Sanmartí].
- Mills, C. W. (1987) *La imaginació sociològica* (J. Estruch, trad.), Barcelona, Herder. [Ed. original: *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959]
- Powell, J. A. (2024) *Aportacions antiracistes des de l'alteritat i la pertinença*. Barcelona, Àrea de Drets Socials, Cultura, Educació i Cicles de Vida de l'Ajuntament de Barcelona. [Recurs audiovisual en línia: <https://www.youtube.com/watch?v=WhyNCoJGsa0>]
- Said, E. W. (2008) «Introducción» (M. L. Fuentes, trad.), *Orientalismo*, Barcelona, Penguin Random House Mondadori, 2 ed., p. 19-54 [Ed. original: *Orientalism*, Random House, 1978].
- Sanchis Francés, R. (2014) «A propòsit de l'exposició "Ballar el moro"». *Canemàs. Revista de pensament associatiu*, 9 (estiu-tardor), p. 72-83.
- Sanchis Francés, R. (2021) *Els altres en l'imaginari coreofestiu valencià*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Sanchis Francés, R., & Massip, F. (eds.). (2017) *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular*. Catarroja-Barcelona, Afers.
- Spivak, G. C. (2013 [1999]) «¿Puede hablar la subalterna?» *Asparkia. Investigación Feminista*, 13, p. 207-214.