

2. DERECHOS UNIVERSALES O ESPECIFICIDAD CULTURAL: UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA¹

Margaret Bullen*

2.1. INTRODUCCIÓN

Analizar el conflicto surgido en torno a la participación de las mujeres en los Alardes de Irun y Hondarribia desde una perspectiva antropológica permite aprehender las distintas facetas de una realidad social que por su complejidad requiere interpretarse a nivel simbólico y social, en relación a la cultura local y la influencia de la globalización, y especialmente en referencia a las relaciones de género y la consecución de la igualdad entre mujeres y hombres.

Se trata de un estudio de rituales avalados por la tradición y definidas a partir de la exclusión de las mujeres. Este artículo analiza las razones para ello y especialmente el peso de un concepto de tradición sacralizada. Los esfuerzos de mujeres y hombres por cambiar situaciones estructurales de desigualdad y las reacciones contrarias que provocan y llevan a interpretar los rituales a la luz de procesos de identidad colectiva, donde una misma acción proporciona lecturas radicalmente distintas que solamente pueden comprenderse a la luz de un enfoque complejo que tiene en cuenta distintos niveles de identidad.

¹ Este artículo es una adaptación de "Hombres, mujeres, ritos y mitos: Los Alardes de Irun y Hondarribia" publicado en Teresa del Valle (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social* (2000). Forma parte de un estudio más amplio realizado por Margaret Bullen y José Antonio Egido, el cual se ha editado en el libro *Tristes Espectáculos: Las Mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*, Servicio Editorial de la UPV-EHU Argitarapen Zerbitzua (2004).

* Antropóloga / FARAPI consultoría de antropología aplicada / University Studies Abroad Consortium/ Donostia.

Así, puede verse la relación entre identidades locales y sistemas de género; elaboraciones de la feminidad y la masculinidad como algo que en unos momentos puede presentarse como fijo y en otros someterse a cambios cualitativos. Parte del concepto de Eric Hobsbawm acerca de la naturaleza cambiante de los fenómenos sociales por mucho que se presentan como inamovibles. Se muestra la fuerza que tienen las estrategias naturalistas a la hora de establecer criterios éticos y premisas de valor que permiten manipular la inclusión-exclusión de colectivos y personas. Es evidente el peso que tienen los mitos locales como el del “matriarcado vasco” con reivindicaciones propias de cambios actuales protagonizados por mujeres y hombres. Sin embargo, frente a la consideración de la cultura como un todo homogéneo y reificado, se plantea verla como algo dinámico, en continuo cambio. A partir de esta visión se hace necesario tener en cuenta las relaciones de poder existentes en los entramados sociales y, como consecuencia de esas relaciones de poder, las características de las pautas culturales que se imponen en un determinado contexto social.

Finalmente, se incide en el lugar que ocupa la tradición y el peso que tienen los derechos de las personas: un área de confrontación en muchas situaciones y que en la actualidad forma parte del debate más amplio acerca del relativismo cultural. Desde una perspectiva amplia, que abarca la interrelación entre lo global y lo local, detectaremos lo que hay detrás de la resistencia a aceptar a las mujeres en el ritual del Alarde en términos de la defensa de una tradición que es asumida como emblemática de la cultura local y la identidad del “pueblo”, frente a la transformación socio-económica y la homogeneización cultural. Los derechos colectivos del “pueblo” se enfrentan a los derechos humanos (el derecho a la igualdad entre mujeres y hombres).

2.2. UN RETO PARA LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

El conflicto desatado ante la negativa rotunda, pasional y a menudo violenta (en algunos casos incluso física) de sectores importantes de la

sociedad de ambas localidades a que las mujeres puedan participar en plena igualdad en la fiesta más importante, el Alarde de armas, es, entre otras cosas, un desafío a las ciencias sociales. Es un conflicto tan agudo, tan imprevisto y tan inédito en nuestro entorno social que la pregunta que surge inmediatamente es ¿por qué? ¿de donde viene este encono? ¿qué es lo que esas sociedades están expresando mediante su actitud?

Hace ya veinte años que Eric Wolf planteó la necesidad de adoptar una mirada antropológica que tuviera en cuenta la red de interconexiones en las que, por lo menos desde el siglo XV, se han desarrollado culturalmente la mayor parte de los grupos humanos (Wolf 1987). Esta perspectiva se ha enfatizado en los últimos años, como consecuencia del desarrollo de una política económica globalizadora, que trata de aglutinar en un mercado capitalista único la totalidad de las transacciones mercantiles del mundo. Así, a partir de la crítica a la ideología globalista y de la constatación de que, junto y paralelamente al fenómeno de la globalización, surgen y se desarrollan fenómenos locales tanto en el plano económico como identitario, la propuesta es la de utilizar en los análisis una perspectiva que tenga en cuenta la interrelación entre lo global y lo local en toda su complejidad (Borja y Castells 1997; Moreno 1999).

En nuestra opinión, desde esta perspectiva deben analizarse los conflictos en torno a los Alardes, abordándolos como una "emergencia etnográfica" que - como ha señalado Carmen Díez (1996a) - es un acontecimiento que permite que algún aspecto de la realidad social, hasta entonces desapercibido, aflore a la superficie y revele una nueva faceta de la sociedad. Invita al análisis de lo que James Fernández denomina un "incidente revelador", que presenta un reto al entendimiento antropológico sobre la comunidad en el cual sucede. En su obra *Persuasions and Performances* (1986), Fernández recoge ciertos acontecimientos culturales, momentos etnográficos y los expone a un análisis riguroso, los examina desde diferentes puntos de vista, los escruta para descubrir las distintas interpretaciones posibles de los símbolos y metáforas del tejido social. Sobre estas líneas, Díez (ibidem) propone abordar los incidentes en torno a los

Alardes como *“emergencias que debemos analizar y utilizar como elementos de estudio para un mejor conocimiento de nuestra realidad social y como plataforma para el diálogo y la discusión positiva”*.

En otro artículo, comentamos que una emergencia como ésta es una oportunidad de entendimiento y aprendizaje que permite superar la dificultad empírica que enfrentan las ciencias sociales al carecer de un laboratorio donde efectuar las investigaciones:

Uno de los problemas de las ciencias sociales y humanas, frente a las ciencias naturales, es la imposibilidad de introducir una parte de la realidad social en un laboratorio y poder manipular y dirigir un experimento, siguiendo un plan diseñado previamente. Nuestro laboratorio es la vida real y somos simplemente espectadores de lo que en ella acontece. Sin embargo, de vez en cuando, emergen incidencias que nos permite situarnos prácticamente en un laboratorio, sino como manipuladoras, si como observadoras de excepción. (Bullen & Díez, 2002:4)

Esta situación excepcional se hace todavía más interesante cuando la "emergencia" surge en el contexto de un ritual festivo, lo cual significa que estamos ante un tiempo y un espacio de condensación simbólica, un tiempo y un espacio liminales en el que se expresan con mayor fuerza las relaciones sociales, tanto en su vertiente aglutinadora como disgregadora.

2.3. LAS DIMENSIONES DE LA FIESTA

Se ha dicho que la irrupción del conflicto en el Alarde presenta un campo complejo de análisis. En primer lugar, llama la atención la repercusión que ha tenido una cuestión aparentemente insignificante. El conflicto adquiere la forma de una resistencia feroz al cambio en la fiesta en un tema que a simple vista parecería no muy importante e incluso hasta trivial: la incorporación plena de la mujer en la fiesta, en este caso como soldado que desfila en las compañías portando una escopeta al hombro y vestida con el traje festivo. Parecería secundario si lo comparamos con la dimensión de otros problemas que afectan a ambos pueblos así como a todo el país: el fin

de un modelo industrial con una tasa muy elevada de paro, el cierre traumático de una empresa emblemática en Irun, la imposibilidad de ver una solución a un conflicto armado que amenaza con cronificarse, el crecimiento de las bolsas de pobreza, el virus del SIDA,...

Pero no ha sido así. La incorporación de la mujer a la fiesta ha movido los resortes ocultos y profundos de un fenómeno social de la máxima importancia en estos como en todos los pueblos: las festividades. Una explicación se encuentra en la importancia atribuida a las fiestas en general y particularmente a las de Irun y Hondarribia donde el Alarde constituye el ritual central de las fiestas patronales². Las fiestas siempre se han destacado por ser lo más llamativo, colorido y representativo de un pueblo y además sintetizan muchos elementos culturales o dan en palabras de Josefina Roma, *“una definición concentrada de su cultura”* (1996:204). Para los del pueblo, son motivos de orgullo, lo sacan a relucir al forastero que les visita o lo utilizan como imagen de portada de su pueblo. En este sentido, Xabier Kerexeta (2001) incide en el significado contenido en la palabra “alardear”: hacer alarde o presumir de algo³. El Alarde de armas, como reproducción de la revista histórica hecha a las tropas, se convierte en exhibición pública de la excelencia, de lo especial, de lo distinguido del pueblo. Es un desfile en el cual el grupo participante tiene la oportunidad de mostrar, de forma llamativa, lo mejor de si mismo y en este sentido el Alarde proyecta hacia fuera la identidad comunitaria.

Para muchas personas el Alarde es lo que caracteriza a Irun y Hondarribia, es su máxima seña de identidad. Además de proyectar una imagen hacia el exterior, la fiesta se encaja en una dinámica identitaria interna en la construcción de la comunidad mediante la cooperación local y la sensación de compartir una experiencia social. Las fiestas acercan el

² Cuando hablamos del “Alarde” nos referimos indistintamente a los Alardes de Irun y Hondarribia a no ser que lo especificamos. Aunque el Alarde se refiere estrictamente al desfile, el evento es reflejado en muchos otros actos festivos desde la elección de las cantineras, los ensayos, la revista etc.

³ Xabier Kerexeta desarrolla esta idea en su trabajo “Dime de que alardeas”, publicada en versión electrónica y fuente de otros puntos de reflexión sugerentes.

individuo al colectivo y hay que constatar las múltiples sensaciones y emociones que entran en juego en este proceso. Para la gran mayoría de la población de Irun y Hondarribia, las fiestas de San Marcial y de Guadalupe respectivamente son unos eventos llenos de afectividad donde se encuentra un significado personal, familiar y social. Así lo expresa Mijail Bakhtin (1970:15):

“Las festividades (sean cuáles sean) son una forma primaria y señalada de la civilización humana... Las festividades han tenido siempre un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo. Jamás ningún ‘ejercicio’ de adecuación o de perfeccionamiento del proceso de trabajo colectivo, ningún reposo o tregua en el trabajo se han podido convertir en fiestas por sí mismos. Para que se conviertan en fiestas, hace falta que un elemento venido de otra esfera de la vida corriente, la del espíritu y la de las ideas, se le incorpore. Su sanción debe venir no del mundo de los medios y de las condiciones indispensables, sino del de los objetivos superiores de la existencia humana, es decir del mundo de las ideas. Sin eso ningún clima de fiesta puede existir”.

Así pues, los Alardes están en la centralidad de la vida de ambos pueblos y no solo porque tengan relación con los ritos de trabajo y descanso – marcando una paréntesis en la monotonía diaria - sino porque enganchan con el mundo de las ideas y los valores, con la identidad del pueblo, con la estructura social y los sistemas de género, es decir las relaciones entre las personas en general y entre las mujeres y los hombres en particular. Los rituales y las fiestas beben de la esfera de las ideas e incorporan símbolos que reflejan, contestan o alteran la realidad de forma alegórica. El hecho de que la “emergencia etnográfica” de nuestro estudio se sitúa en el contexto festivo ritual es fundamental para la interpretación de los datos puesto que nos trasporta a un tiempo, espacio y significado simbólico donde las relaciones sociales se expresan con mayor fuerza.

2.4. TIEMPO Y ESPACIO SIMBÓLICO

Las fiestas se desarrollan en lo que Émile Durkheim en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (1912) llama un “tiempo fuera del tiempo”, iniciado por una pausa en el tiempo cotidiano, ordinario y del trabajo, es decir un tiempo profano, para pasar a un tiempo sagrado, festivo, de celebración en el cual se suspenden las leyes y normas de la sociedad. Roma (1996:209) apunta que el disfraz o el revestimiento festivo expresa la entrada en el tiempo festivo, una manifestación externa del papel que se va a interpretar, del comportamiento permitido en aquel contexto, vestido con el traje folklórico apropiado. Además señala ciertos comportamientos como la gula, la borrachera y el derroche que caracterizan el tiempo especial de la fiesta pero que no están admitidos con tanta indulgencia en la vida diaria.

El espacio también se transforma en la fiesta. Un ejemplo del poder transformador del ritual en el marco vasco ha sido resaltado por Teresa del Valle en su trabajo sobre la Korrika (1994), una carrera que recorre los territorios de Euskal Herria para promover el uso del euskara y en la que se da, ritualmente, una abolición de las divisiones administrativas, políticas y geográficas. En referencia a los Alardes, José Ignacio Homobono en su estudio sobre la fiesta y el espacio en Euskal Herria (1982:106-7) subraya el aspecto simbólico del espacio demarcado por la ciudad medieval, su capacidad de crear comunidad y su poder de evocar solidaridad, tanto en la guerra como en la fiesta:

“La ciudad medieval y, más tarde, la renacentista aún conservan rasgos propios de la organización comunal. A pesar de las luchas sociales que las dividen, constituyen una comunidad de hábitat. El recinto amurallado, símbolo de la ciudad, delimita el mundo exterior, hostil y desconocido, del espacio interior, teóricamente dominado y seguro y en el cual se desarrollan los lazos de solidaridad más diversos. Este tipo de ciudad aún suscita el sentimiento de pertenencia a la comunidad, cuyos vínculos son subrayados simbólicamente mediante la fiesta urbana aunque también la fiesta expresará a menudo luchas sociales y una subversión latente. La ciudad añade a su autonomía política y económica la militar, garantizando la seguridad mediante sus milicias”.

Homobono ve en los Alardes vestigios vivientes de la relación entre fiesta y medio urbano, sobre todo en el caso de Hondarribia donde los habitantes se refugiaron dentro de la muralla durante el sitio que sufrió en 1638:

El alarde hondarribitarra, celebrado anualmente a partir del asedio, es el ejemplo más característico de ritual festivo que simboliza y afirma los vínculos y la identidad comunitarios, a pesar de las evidentes diferencias de clase. En la época del asedio, la seguridad dependía de su propia milicia urbana, de los habitantes en armas. Las murallas de esta ciudad fronteriza fueron defendidas por vecinos de todas las clases, barrios, sexos, oficios y edades. El Alarde reproduce este acto de solidaridad, incluyendo representantes de todas estas categorías, organizados en compañías correspondientes a cada uno de los barrios que componen el municipio. Con aire marcial, las compañías desfilan entre ensordecedoras salvas de escopeta. El espacio recorrido por la comitiva es también claramente simbólico: comienza en la plaza situada frente a la puerta principal de la muralla, recorriendo la calle Mayor hasta la Plaza de Armas – junto al castillo – y culmina en el santuario de Guadalupe, en las faldas del vecino monte Jaizkibel⁴.

Se deduce que en ciertos tiempos y en ciertos lugares la fiesta logra la consolidación de una comunidad aunque no necesariamente una comunidad globalizadora, sobre todo en las sociedades complejas donde tal homogeneidad es prácticamente imposible. El significado atribuido a los espacios en los cuales se desarrolla el Alarde contribuye a “suscitar el sentido de pertenencia a la comunidad” pero no impide que afloren las luchas sociales. Asimismo, se observa que en el caso actual de los Alardes, los sectores contruidos en base al posicionamiento de un lado u otro del conflicto se consolidan no sólo a través de la fiesta sino que se perpetúan, mediante la polémica, en la vida diaria.

⁴ Es interesante observar que hasta que se adoptara la fórmula de manifestación hace un par de años, la compañía mixta, Jaizkibel, solo había podido acceder a la Plaza Mayor, corazón de la ciudad medieval de Hondarribia, durante los ensayos anteriores al Alarde.

Para expresarlo de otra forma, podremos decir que existe un orden simbólico en el que se incluirían las festividades, y un orden social o el de la "realidad cotidiana". Las dos esferas que se pueden entender en relación al tiempo, espacio o universo de ideas están en constante comunicación, unidas por una relación dinámica y ejerciendo una influencia mutua la una con la otra. Por consiguiente, el cambio en una provoca el cambio en la otra. Pero los cambios no siempre se producen de forma fluida, como en el caso del Alarde, en el cual un cambio propuesto en el orden social encuentra una oposición férrea en el orden simbólico.

Los rituales están cargados de significado y el Alarde, tanto en su conjunto como en los elementos que lo integran, está repleto de símbolos que remiten a la representación del pasado y plasmación del presente. Escenifica una historia gloriosa que conmemora acontecimientos históricos y celebra la supervivencia del grupo amenazado en su pasado por enemigos invasores. El Alarde rinde homenaje a los antepasados que resistieron a los enemigos y de esta forma cumple una función pedagógica que, como señala Roma (1996:210) instruye a los niños y a las niñas, nuevos miembros de la comunidad y espectadores de fuera en una historia valorada por sectores importantes de la población. A la vez que establece vínculos con el pasado, el Alarde reproduce el orden social contemporáneo, incluidas las jerarquías existentes, la influencia de las elites, el reparto de roles, la imagen idealizada del hombre y de la mujer. Desde una perspectiva funcionalista, el Alarde tendría el objetivo de reforzar el orden social pero en la fiesta que transcurre al margen del desfile, se permiten ciertos excesos que podrían contribuir a su vez a mantener el orden establecido ya que constituyen la posibilidad de transgredir momentáneamente las normas – emborracharse, atiborrarse, invertir las relaciones de poder – para luego volver a aceptar la “normalidad”.

En este sentido, es evidente que las normas establecidas para mujeres y hombres son diferentes y funcionan para reforzar las estructuras sociales de dominación-subordinación. El Alarde reúne dos ámbitos donde típicamente se han construido modelos de masculinidad hegemónicos. Por un lado, representa el mundo militar - durante mucho tiempo un espacio exclusivo de

los hombres – pero por otro, es una fiesta callejera en la cual lo importante es la juerga y en muchos casos la borrachera. Aunque pocos lo han admitido abiertamente, lo más importante del día del Alarde es juntarse con los amigos y disfrutar de la fiesta. Conforme con el protagonismo privilegiado que las familias otorgan a los hombres, ese día es libre de toda restricción o recriminación por parte de las mujeres:

“El Alarde lo veo más de juerga, más superficial, más de emborracharte libremente, con el permiso de tu familia. Que no tienes ninguna pega...Comes, bebes, no te ponen reparos en casa, ni la mujer, pues aprovechas ese día”.

Este comentario es revelador del Alarde como fiesta masculina, con plena libertad para divertirse sin las limitaciones que puede imponer la presencia femenina. Además de la bebida, el aspecto sexual es otro factor a tomar en cuenta en la juerga masculina. El hecho de juntarse varios miles de hombres con sólo una veintena de mujeres entre ellos, y éstas como ya se ha comentado, como “intocables”, crea lo que uno llama “el espíritu cuartelero” y a otros también recuerda el servicio militar: “*cuando aparece una mujer todo el mundo se desboca*”. Los hombres reconocen que si las mujeres desfilan a su lado, todos los inuendos sexuales tendrían que terminar: “hay un corte para expresar esas cosas que relata el tío que ve”.

2.5. CAMBIO Y CRISIS

La introducción en la fiesta de cambios que se han realizado en el orden social – como en este caso, la reivindicación de los derechos de las mujeres – necesariamente problematiza la vuelta a la vida diaria y la aceptación del orden establecido. La propuesta de introducir mujeres en la representación ritual del Alarde proyecta simbólicamente ciertos procesos sociales implícitos a la vez que sacude los cimientos del orden simbólico. En tales circunstancias podemos hablar de crisis, un elemento que provocada por la propuesta de cambio, acentúa ciertos aspectos de la realidad social. Entendemos por crisis un momento de conciencia traumática de un acontecimiento. Cuando entra en crisis, es más fácil reflexionar sobre una realidad. Para Edgard Morin (1984) la

crisis profunda comporta una ambigüedad entre su carácter destructivo (desorden, dislocación, desintegración) y sus posibilidades creativas que permite poner en marcha, en este caso, un esfuerzo de búsqueda que puede llevar a un arreglo y a una nueva integración entre mujeres y hombres. Para muchas personas la actitud de las mujeres que intentan entrar en el Alarde es más que una trasgresión de las normas, es una provocación y casi un crimen. Pero las trasgresiones tienen a veces efectos positivos. Emile Durkheim, en *Las Reglas del Método Sociológico* (1895) destaca el aspecto positivo y necesario de determinadas transgresiones que adelantan cambios sociales y son, por tanto, saludables:

¡Cuántas veces... no es más que una anticipación de la moral del porvenir, una dirección hacia lo que será! A tenor del derecho ateniense, Sócrates era un criminal y su condena fue completamente justa. Sin embargo su crimen, es decir, la independencia de su pensamiento fue útil no sólo a la Humanidad, sino también a su patria, pues sirvió para preparar una moral y una fe nuevas... La libertad de pensar de que gozamos actualmente no se habría podido proclamar jamás si no hubieran sido violadas las reglas que lo prohibían... Sin embargo, en aquel momento esta violación constituía un crimen, pues era una ofensa a sentimientos muy vivos en la generalidad de las conciencias. Y a pesar de todo, este crimen era útil, pues preludiva transformaciones que de día en día se hacían más apremiantes.

Pasando de Sócrates a Shakespeare, quizás Victor Turner se inspiró en la obra *Como gustéis* cuando hizo la conexión entre los procesos sociales y el teatro e ideó el concepto de drama social para analizar el conflicto. Prestando el término *performance* que se había utilizado primero en el campo de la lingüística para indicar la relación entre forma, función y significado del lenguaje en un contexto específico, Turner lo aplicó al teatro, drama social y ritual. Para él, *performance* significaba cultura en acción, praxis – es decir la práctica o acción - la plasmación de un proceso social como si de una representación teatral se tratara, pasando por las etapas de su evolución: ruptura, crisis, reparación o remedio (o la constatación de que era irremediable) y finalmente, la reintegración.

En este sentido, *performance* nos puede ayudar a concebir la evolución del conflicto en el Alarde a través de los pasos del drama social primero porque el Alarde es una representación que tiene una forma dramática, que implica actores que adopten roles determinados y trajes especiales y que plasma en el plano simbólico aspectos del pasado y del presente. En segundo lugar, el conflicto que ha estallado en el seno de la fiesta evoluciona tal y como una obra teatral: hemos vivido la ruptura y la crisis que la sigue; estamos en el momento de buscar una solución, de facilitar la reparación; y esperamos la eventual reintegración de las partes expulsadas, generadoras del conflicto en primer lugar. Tercero, la metáfora del teatro y de la representación nos sirve porque el contexto en el cual se desarrolla el Alarde y la polémica que en los últimos años lo rodea permiten vislumbrar ideas y valores enraizados en la sociedad y, a su vez estas ideas y valores están puestos en el escenario del drama social. Al final y al cabo, se trata de una forma dinámica de concebir la estructura y las relaciones sociales, de reconocer el potencial creativo y contradictorio de los símbolos, los rituales y las fiestas según el contexto en el cual se ponen en escena, según los actores que los interpretan y la audiencia que los contemplan⁵.

Somos conscientes de que es necesario no solo tomar en cuenta los significados de la fiesta y sus rituales sino abordar también los efectos del cambio propuesto, conscientes de que los *performances* de Turner “escenifican emergencias críticas de la vida social” (Delgado 2001: 9). Es decir, la polémica surgida en torno al Alarde simula otros conflictos latentes en la sociedad, los cuales encuentran su representación ritual en la fiesta. El Alarde es representado por mujeres y hombres que en la vida diaria son actores sociales de múltiples papeles, protagonistas de muchas actuaciones en el gran escenario que es el mundo. En el universo ritual del Alarde encontramos el reflejo de los roles desempeñados en otros escenarios

⁵ La obra referencial de Turner en este sentido es *From Ritual to Theatre*, pero también han sido consultados los trabajos sintetizadores de Manuel Delgado, Jeremy Moore y Josefina Roma.

cotidianos, cargado de significados simbólicos y es a su vez metáfora de realidades sociales.

2.6. GÉNERO, CAMBIO Y REPERCUSIONES SOCIALES

Hemos dicho que los Alardes ocupan un lugar central en la vida de Irun y Hondarribia, no tanto por el significado que cobra la fiesta en el calendario anual de trabajo y descanso, sino porque reflejan el trasfondo de valores sociales, sistemas de género y señas de identidad. Como consecuencia, en el centro ha estado y está el conflicto, la tensión, el debate y la polémica desde que saltó a la palestra la voluntad de un grupo de mujeres de participar plenamente en los mismos encontrando la oposición de la mayoría social. Conflicto y tensión que se manifiesta no sólo en los días inmediatamente anteriores y posteriores a los Alardes sino meses después y durante prácticamente todo el año. El conflicto atraviesa longitudinalmente todos los grupos que forman ambas sociedades: los primarios (familias y grupos de amigas y amigos conocidos en la zona como “cuadrillas”) y los secundarios (ayuntamientos, partidos, sindicatos, sociedades, grupos profesionales, centros de trabajo, centros sociales y las propias estructuras que organizan la fiesta: juntas del Alarde, mandos, compañías).

Muy poca gente ha quedado al margen de la polémica. Según la encuesta de opinión encargada por el alcalde de Irun y realizada en febrero de 1997 sólo el 0,7 % de la muestra afirma no tener opinión y ser indiferente. En las familias, en los establecimientos públicos, en todos los espacios, durante el trabajo y en el descanso, se ha hablado y debatido hasta la extenuación los sucesos y todas las implicaciones que conllevan: sobre si la mujer tiene o no derecho a participar, sobre si está o no marginada en la vida cotidiana, sobre si es cierta o no la conjura de un “enemigo interior” que desea destrozarse la fiesta para hacer desgraciado al pueblo, sobre la función que tiene cada componente de la fiesta, sobre el origen histórico de la misma, sobre el rol de los alcaldes y de tal o cuál actor, sobre el futuro previsible.

Y esta polémica no se ha saldado sin costos: disputas familiares, riñas entre amigos, creación de un clima tenso de convivencia en el que a veces se opta por el silencio para evitar la discusión, deterioro de la imagen de ambos pueblos, enfrentamiento entre afiliados al mismo partido, aislamiento social de personas y comercios, constituyendo una especie de caza de brujas o, en palabras de Cristina Estomba escribiendo en nombre de la coordinadora *Bidasoaldeko Emakumeak*, “una campaña de difamación y linchamiento hacia las personas que se han atrevido a levantar la voz a favor de este derecho”⁶.

Al hablar con cualquier miembro de la Compañía Jaizkibel o del Alarde Iguaitario de Irun, todas y todos pueden hacer eco de este tipo de experiencias: de denigración, ultraje y ostracismo. Es evidente que las reacciones tan feroces de las que hay constancia en esta polémica brotan de la resistencia al cambio: al nivel más superficial de la modificación de una tradición considerada ancestral, a lo más profundo, el sacudimiento de los cimientos de la estructura social y sobre todo de los sistemas de género que rigen la sociedad. Pero estos dos niveles de argumentación están estrechamente relacionados: lo que está en el fondo del debate es la utilización del argumento de la defensa de las tradiciones como representativas de la especificidad cultural frente a la reivindicación de derechos universales que en este caso se plasman en derechos humanos de las mujeres.

2.7. LA IDENTIDAD LOCAL FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

A continuación intentaré establecer de forma más clara la relación entre lo local y lo global en el tema del Alarde y en lo que concierne la construcción de la identidad cultural en un contexto de grandes transformaciones. Para hacerlo, quisiera considerar la hipótesis planteada primero por Teresa del Valle (1996) de ver en el Alarde una función de unión local frente a la desestructuración producida por los grandes cambios que en los últimos años han sufrido las ciudades de Irun y Hondarribia. En Irun, la desaparición de las

⁶ *Egin* 21-2-98.

aduanas con la apertura de las fronteras a nivel europeo – resultado directo de las políticas globalizadoras del movimiento de capital – ha supuesto la necesidad de redefinir su economía⁷. Actualmente está en pleno proceso de remodelación urbanística, reconversión económica y redefinición identitaria. A una escala más pequeña, Hondarribia ha pasado de ser una pequeña localidad rural y pesquero con turismo veraniego, a convertirse en una población turística y de servicios. Frente a estos cambios el Alarde representa estabilidad, frente a la fracturación social significa unidad y armonía, y sobre todo constituye el centro simbólico de la identidad.

Veremos brevemente los ejes de la identidad representada por el sector tradicional que ve en el Alarde la esencia del ser irunés y que se define en oposición a otros grupos que proponen formas de identificación alternativas. Desde los inicios del conflicto, se ha hecho resaltar otro aspecto de la identidad irunesa: la llamada “ITV” o “irunés de toda la vida”. Esta categorización se aplica a todas las personas que provienen de familias que han estado en Irun desde hace generaciones – estrictamente hablando un grupo reducido – aunque se extiende fácilmente a los que son solo de segunda generación o incluso que han vivido gran parte de su vida en Irun. Lo importante aquí es la utilización de esta categoría para diferenciar a las personas que se califican como “ITV” y como tal se identifican como verdaderos amantes del Alarde tradicional al contrario de otra serie de gente que no quieren el Alarde “de siempre” sino que lo quieren cambiar mediante la introducción de mujeres en el desfile y que por lo tanto no pueden ser iruneses de verdad⁸. El hecho de querer efectuar el cambio es suficiente para excluir a una persona de la categoría irunesa; a pesar de ser “*una hija del pueblo*” su empeño en contradecir la voluntad mayoritaria ha demostrado “*un desconocimiento de su gente*” (Bullen, 2000:67). En este sentido, es igual que una persona de fuera, un *kanpotarra*, que según este pensamiento no conoce

⁷ Esta hipótesis es explorada en más detalle en dos comunicaciones diferentes (ver Bullen 2002 & 2004).

⁸ En otros sitios he hablado sobre la construcción de identidades en relación al género en referencia a los Alardes tanto de Irun como de Hondarribia (ver Bullen, 1997a; 1999a)

ni siente el Alarde y por lo tanto no puede ni siquiera opinar sobre ello: aunque, por supuesto que si ese foráneo demuestra su amor por el Alarde al oponerse a la incorporación de las mujeres, es recibido con los brazos abiertos.

Desde la postura tradicionalista entonces, se proyecta una identidad homogénea basada en la pertenencia a Irun y la defensa del Alarde tradicional y que califica a toda persona que no comparta esa postura, como no-pertenecientes a Irun, como “kanpotarrak” o “de fuera”. En típicos términos antropológicos se construye el “Otro” y se levantan barreras conceptuales entre el “nosotros/as” y “vosotros/as”. Desde el punto de vista del sector *Betiko*, “nosotros y nosotras” somos los y las que amamos al Alarde, que lo entendemos como símbolo de la esencia de nuestro pueblo y que lo queremos proteger de cualquier intento externo de estropearlo porque sería atentar no solo contra la fiesta sino contra la integridad de nuestra identidad colectiva.

El concepto de “nosotros/as” se traduce fácilmente en “el pueblo”, construido conceptualmente mediante el levantamiento de una barrera que excluye a una minoría considerada transgresora. Solo hay que leer el lema en los carteles anunciadores del Alarde Tradicional que se anuncia como el Alarde “del pueblo de Irun” para entender como se construye la identidad colectiva de las personas que defienden el Alarde de siempre. El uso – incluso la monopolización - del término “pueblo” explota todo el significado simbólico y emotivo de la palabra y une la fiesta o mejor dicho el ritual o la tradición con la identidad popular de forma unilineal.

Diferentes interpretaciones antropológicas de la fiesta confirman que la fiesta es expresión de la identidad colectiva. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Emile Durkheim mantiene que la intersección de un ritual sagrado con una fiesta profana (caso del Alarde) convierte al individuo en cómplice de una experiencia social compartida, refuerza un sentimiento de solidaridad y mantiene la armonía social. La fusión grupal es explicitada por Víctor Turner (1982) como la *communitas*, definida como una especie de “afiliación espontánea e informal, generada por la participación en una tarea

común, compartiendo experiencias de vida” (ibidem, 152). Turner diferencia la *communitas*, comunidad transitoria, poco estructurada y poco diferenciada, de la estructura social con sus jerarquías políticas y económicas. Las dos, por supuesto, están interrelacionadas y desde que ha estallado la polémica, esa *communitas* surgida entre los defensores del Alarde tradicional, se transfiere al orden social habitual, alimentando el sentido de pertenencia al auto-definido “pueblo”, y reforzando a su vez las jerarquías sociales de la estructura social que reafirman la dominación masculina.

Para el sector tradicionalista, el Alarde fortalece el orden social establecido, tanto en términos de género como de poder y prestigio social. La forma en la cual este sector se ha organizado para impedir la entrada de las mujeres en el Alarde es una muestra impresionante del poder de convocatoria que tiene, de la unión que se forja al luchar por una causa común y de las posibilidades de acción colectiva que nunca se había dado antes. Las manifestaciones en defensa del Alarde Tradicional reúnen más gente que ninguna movilización en protesta por el desmantelamiento de la aduana, por el cierre de fábricas importantes como la chocolatera Elgorriaga o el matadero Montero, últimamente la ampliación del aeropuerto de Hondarribia o la construcción del tren de alta velocidad. Todas estas causas, sean en el plano laboral, sean en el medio-ambiente no logran los mismos números que el Alarde precisamente porque preocupan solo a grupos determinados de la población: a los y las empleados de las empresas en cuestión, a los y las residentes de los barrios cercanos al aeropuerto o los terrenos por donde tiene que pasar el tren, y a unos cuantos más comprometidos con estas causas de índole social o ecológico. El Alarde, emerge como la causa que más mueve a las mujeres y hombres de Irun – y del vecino Hondarribia-; el Alarde afecta a más gente de forma más profunda que ningún cambio socio-económico, que ninguna política municipal.

La apropiación del término el “pueblo” de Irun por el sector tradicionalista se basa entonces primero en la fuerza de sus números - el hecho de representar la gran mayoría de la población interesada – y en segundo lugar en el reconocimiento del Alarde como símbolo principal de la

identidad local. La utilización de la palabra “pueblo” tiene otras vertientes que legitiman la postura contraria a la participación sin restricciones de las mujeres: el “pueblo” suele evocar nociones de soberanía, el estar por encima de instituciones jurídicas interpretadas como injustas o distantes, y en este caso justificadora del posicionamiento de los y las Betikos en contra de todas las autoridades que se han proclamado a favor de las mujeres e incluso de las sentencias dictadas por los tribunales.

2.8. RELATIVISMO CULTURAL

Aquí nos encontramos en el centro de un debate de gran actualidad no solo en la antropología sino en el ámbito político de foros internacionales, gobiernos e instituciones de todo tipo. Esta cuestión está expuesta por Virginia Maquieira (1998) quien explica los términos del debate en relación a la posibilidad de defender derechos de carácter universal en un mundo de diferencias culturales. La posición universalista, que mantiene que existe un criterio moral aplicable a todos los grupos humanos, se opone a la postura relativista que argumenta que los derechos son relativos al contexto cultural específico en el cual se desarrollan. En los últimos años, la posición universalista se ha criticado por proceder de la tradición histórico-político occidental y por lo tanto por su enfoque etnocéntrico. El relativismo cultural aparece como una respuesta al etnocentrismo, en base al argumento de que los valores de una sociedad dependen del sistema cultural en el cual se originan y por lo tanto no puede haber un criterio universal.

No obstante, señala Maquieira (1998:173) los datos que revelan la universalidad de la violencia sufrida por las mujeres indica que la posición relativista utiliza la diferencia cultural como expresión legitimadora de las relaciones de poder y del acceso privilegiado de los hombres a las posiciones de control y prestigio. El intento de impedir que las mujeres accedan a la libre participación en el Alarde es un claro ejemplo de este discurso. Se apela a la especificidad cultural de la tradición del Alarde como algo único, especial y emblemático de la identidad local que hay que salvaguardar a todo coste de

los efectos devastadores de la globalización y de los derechos de la mujer, derechos universales que derivan de una realidad ajena a la situación vivida en la comarca del Bidasoa e incapaz de comprender el significado simbólico y cultural del desfile.

Es precisamente en nombre de la cultura, es decir el discurso sobre la suprema idea de preservar y salvar la especificidad cultural el que hoy se presenta como el más potente a nivel planetario como forma de desactivar los reclamos y demandas de las mujeres en el mundo en que vivimos. (1998:187).



Las mujeres tradicionales son las más reacias a la participación femenina. Protesta contra el Alarde público del año 2004 (Beno).

El primer paso para salir del prejuicio etnocéntrico y no caer en el relativismo androcéntrico es seguir la empresa antropológica de comparar diversas culturas de modo de contrastarlas con la suya y así descubrir diferencias y semejanzas indicadores de la unidad de la especie y la diversidad de las manifestaciones socio-culturales. En lo que se refiere a la

subordinación y opresión de las mujeres, Nancy Fraser & Linda Nicholson (1992) enfatizan su “variedad infinita y su monótona similaridad”.

En segundo lugar, Maquieira (p181) incide en el concepto equivocado de la cultura que fabrica el discurso relativista, basándose en una serie de supuestos erróneos que parten de una conceptualización esencialista y estática de la cultura que, según esta definición, es homogénea, armónica y representa un conjunto integrado que está aislado de otras culturas a su alrededor. Así una sola “cultura” es utilizada para representar a un grupo determinado, sin reconocer que existen diferentes grupos que defienden otras visiones culturales.

2.9. LA TRADICIÓN Y LA HISTORIA

En el caso que nos concierne aquí, los conceptos de tradición y de historia son centrales al concepto de cultura que se maneja en defensa del rechazo al cambio. Entre los argumentos que más frecuentemente se han esgrimido en la oposición a la participación de las mujeres en el Ararde en igualdad de condiciones con los hombres ha sido “la tradición”. Un determinado concepto de la tradición, aferrada a la historia para anclar la fiesta en un pasado estacionario y representativa de la cultura e identidad local, se erige como el argumento más contundente para negar la participación de las mujeres. Esta interpretación inmovilista se enfrenta a una visión más dinámica que admite que la tradición evoluciona acorde con las realidades sociales cambiantes.

Veamos primero el concepto de la tradición utilizado para defender la posición “Betiko”. Su nombre lo dice todo: “Betiko” literalmente quiere decir “de siempre”, así que se defiende, “el Ararde de siempre”, “el Ararde tradicional”, el que se ha conocido “de toda la vida”. Así se manifestaron muchas de las

personas entrevistadas al inicio del conflicto cuando les pedí su opinión sobre la posibilidad de que las mujeres desfilasen en el Alarde⁹:

"No, porque me gusta la tradición."

"No estoy en contra del todo pero creo que está fuera de toda tradición."

"No, lo bonito de la fiesta es la tradición y la tradición dice que las mujeres tienen que salir una por compañía y entonces no hay por qué romper tradiciones."

"Yo creo que es una tradición que no salgan. Las tradiciones se pueden romper pero yo creo que es una tradición."

Este concepto de la tradición tiene diferentes vertientes: por un lado, el valor que acumula con el tiempo, por otro, el modo de transmisión de generación en generación. La dimensión temporal se basa en la repetición y la continuidad en el tiempo, cobrando más importancia por el hecho de haber perdurado desde un tiempo más o menos remoto. El aspecto de la transmisión es significativo no solo porque engancha con la vertiente del tiempo, sino porque establece lazos con la comunidad de los ancestros y crea vínculos identitarios. Da un sentido de coherencia y continuidad a un pueblo. En estos términos se expresó la Junta del Alarde de Irun, fundamentando su negativa en el deseo de "mantener viva la tradición y el legado de nuestros antepasados"¹⁰.

El Alarde es una tradición que mediante su práctica ritual celebra la pertenencia al grupo y la construcción del pueblo, mediante la conmemoración de los hechos heroicos de los ancestros y el orgullo que deriva de ella: "*Es una forma de...pues año tras año estar orgulloso de haber nacido en este pueblo, si eres un poco consciente de lo que ha ocurrido en este pueblo, ...pues de mucho respeto hacia tus mayores...porque la gente aquí ha sufrido mucho y se han vivido, viven mucho su historia*". El ritual del Alarde es una expresión de la identidad colectiva o en otras palabras un "rito de solidaridad" en el cual la participación de los miembros de la sociedad hace resaltar el sentido de pertenencia a un grupo cultural determinado y remarcar la

⁹ Estas palabras fueron recogidas en el Alarde de Hondarribia de 1995 y están reproducidas en un primer artículo sobre el tema publicado en *Bitarte* en Euskal Herria y en *Arenal* a nivel estatal (Bullen, 1997).

¹⁰ *El Diario Vasco*, 14-5-96.

identidad étnica y/o cultural: "Las tradiciones me parecen algo importante, me parece que son la identidad de un pueblo".

Otro factor importante en esta interpretación es la historia, concebida como la piedra angular de la tradición, un legado sagrado del pasado que hay que salvaguardar fielmente. Hay que representar las cosas tal y como las presenta la historia, invocada con mayúscula ("*La Historia es como es y no como nosotros queremos*", dice un tal J. Ignacio Galarza¹¹) como si la historia, tanto como la tradición, no fuese creada y recreada por seres subjetivos y se utilizase para diferentes fines. Esta es la tesis de Eric Hobsbawm, expuesta en la introducción a *The Invention of Tradition* (1996): que las tradiciones se inventan, manipulando la relación con el pasado para responder a situaciones nuevas en el presente.

Así lo entienden los grupos que reivindican el cambio en el Alarde y proponen otra interpretación de la tradición. Teresa del Valle mantiene que lejos de ser inamovible, la tradición "*es totalmente flexible*"¹². Las sociedades evolucionan y con ellas sus costumbres: la tradición no es una reliquia sino algo vivo; no tiene por qué estancarse en la mera repetición, ya que si se mantiene, es precisamente porque evoluciona. Los mismos actores sociales, creadores de su propia cultura, deciden si una tradición sobrevive o se muere: se introducen novedades, surgen ideas innovadoras que permiten que lo auténtico viva y vibre con toda su frescura tanto en el siglo XX como en el XVII. Esta forma de interpretar la tradición es acorde con una conceptualización dinámica de la cultura, que "se construye en interacción con los procesos históricos y económicos y que integra la identidad como un elemento que los actores sociales asumen, negocian y redefinen, seleccionando rasgos de diferenciación con otros grupos" (Díez, 1999).

La misma historia de los Alardes revela una serie de cambios que han sido efectuando a través de los siglos: elementos que hoy parecen tan fundamentales como puede ser la figura del General o de la cantinera son invenciones relativamente recientes en la historia del Alarde. Se han creado

¹¹ *El Diario Vasco*, 15-6-96

¹² *Egin*, 11-6-96.

nuevas compañías, introduciendo nuevos músicos, adaptando el recorrido¹³. Todos estos cambios son previos al inicio del conflicto, desde que comenzó, ha habido muchísimos más y de mayor envergadura. Todo lo cual demuestra, en palabras de Manuel Millán, concejal de IU en Irun, que "la fiesta de hoy es fruto de la evolución histórica, social y cultural"¹⁴.

Si la tradición puede absorber multitud de cambios sin desvirtuarse ni perderse como temen los "Betikos", que lo hará la entrada indiscriminada de las mujeres, y la historia – incluso la más actual – demuestra que esto es así, es evidente que hay algo más detrás de "la tradición", que el problema no reside realmente allí, sino en otros factores que tienen que ver con el reparto de poder entre hombres y mujeres y la resistencia a perder privilegios masculinos. A pesar de los esfuerzos del sector tradicionalista por negar que sea una cuestión de género, la evidencia salta a la vista: en 1997, cuando los defensores del "Alarde tradicional" se negaron a desfilar con la nueva formación mixta e improvisaron un recorrido alternativo, sin cumplir el trayecto iniciado por sus antepasados en 1881, entonces demostraron que la razón fundamental de su oposición a la incorporación de las mujeres no tenía nada que ver con la historia, los ancestros ni la tradición. Tenía más que ver con las propias mujeres que pretendían desfilar: aquel día tuvieron que confesar descaradamente que no querían admitirlas en igualdad de condiciones con los hombres. Ejemplo clarísimo del uso del nombre de la cultura para desactivar las reivindicaciones de igualdad.

2.10. UN CONCEPTO DINÁMICO DE LA CULTURA.

Sin embargo, la cultura en sí es dinámica, está en constante negociación y redefinición y cambia constantemente según los rasgos que eligen los actores sociales para construir su propia identidad, las interrelaciones que existen entre grupos y los procesos en el cual se

¹³ En el siglo XX destacan entre otras la creación de la tamborrada, la modificación del itinerario de la misma o el estreno de una nueva melodía en la diana (*El Diario Vasco*, 23-8-1995).

¹⁴ *Egin*, 18-6-96.

encuentran inmersas. Desde esta perspectiva dinámica, la cultura no existe a priori de la acción social sino se construye a través de diferentes procesos que reflejan y reafirman o cuestionan y sacuden la estructura social.

El énfasis en las relaciones sociales revelan que se trata de relaciones de poder, basadas en el acceso desigual a los recursos materiales y simbólicos de la sociedad. Desde este enfoque, la visión homogénea de una cultura fija, compartida por todo miembro de la comunidad se desmorona. Emerge la heterogeneidad cultural dentro de una sociedad, la estratificación social y la conflictividad intracultural. En el caso del conflicto en torno a los Alardes, vemos el intento de hacer prevalecer una interpretación de la cultura, caracterizada por una tradición entendida como inmovilista y proyectada como representativa de la identidad local. Esta interpretación descalifica y excluye a todo elemento discrepante y la lucha librada a partir de allí demuestra que la creación y reproducción de la cultura no se da en vacío sino en el marco de relaciones de poder.

El control de la producción cultural depende del acceso al poder y a los recursos, y reproduce las jerarquías de clase y de género que existen en la sociedad. La diferencia cultural es un factor más en la estructuración de la diferencia como pueden ser otras variables como género, procedencia étnica, clase o edad. A pesar de que algunas personas opuestas a la incorporación de las mujeres en el desfile nieguen enérgicamente que la motivación que les anima sea el machismo, es muy difícil no ver machismo y sexismo en este caso. Bourdieu (1980) nos advierte de la dificultad con que nos vamos a tropezar ya que una de las características del sexismo es su obstinación en permanecer: “El sexismo es un esencialismo: como el racismo, el de etnia o el de clase... Y de entre todas las formas de esencialismo, es sin duda la más difícil de desenraizar”.

En este estudio, género – entendido como la construcción social de la diferencia entre hombres y mujeres – es reconocido como principio básico de la organización social que atraviesa todos los niveles de producción y reproducción material e ideológica en todas las sociedades:

Cuando hablamos de género como categoría nos referimos a una herramienta de análisis que permitir ordenar datos de carácter simbólico y socioestructural que dan cuenta del modo en que se construyen histórica y socioculturalmente las diferencias entre hombres y mujeres y asimismo, los procesos por los cuales esas diferencias se convierten en relaciones de poder y desigualdad (Maquieira, 1998:185).

Llama la atención el discurso político de la diferencia cultural utilizada para legitimar las relaciones sociales de desigualdad, entre ellas los sistemas de género, que en esta argumentación, están relegados a segundo plano. Así, la defensa de la cultura, la tradición y la identidad expresada a través del Alarde se tienen que contemplar en el marco más amplio de la historia de la lucha feminista por la igualdad y en el contexto de otros procesos en marcha en el mundo contemporáneo. Por mucho que se quiera afirmar la excepcionalidad del Alarde y el carácter extremadamente local de la fiesta, no se puede aislar este conflicto de otros parecidos; por supuesto que tiene su particularidad especial y distintiva pero comparte las desigualdades de la estructura social y las relaciones de poder compartidas por la gran mayoría de sociedades. La interconexión entre lo local y lo global es fundamental para asignar al debate la importancia debida ya que por un lado se ha intentado disminuir la trascendencia de la reivindicación de las mujeres diciendo que tratándose de una fiesta, es una cuestión insignificante, y por otro lado, se quiere descalificar cualquier intento de situar la polémica en el marco más amplio del debate científico, argumentando que la localidad y especificidad del tema impide su análisis desde una perspectiva más general.



Pegatina editada por los tradicionalistas en el año 2001. En ella aparece el nombre de la compañía OiaSSO que desfiló por las calles de Irun a favor de la participación femenina. Como puede observarse el nombre de la compañía aparece unido a la SS nazi y dentro de la bandera monárquica española. En este sentido, son muy corrientes insultos del

tipo “españoles” o “nazis” para referirse a las personas partidarias del Alarde igualitario.

2.11. LOS DERECHOS

El afán de defender su postura desde la tradición y no desde la discriminación ha caracterizado el planteamiento “Betiko” desde el comienzo de la polémica. El sector tradicionalista nunca ha querido admitir que la reivindicación de la participación en el Alarde, sin condiciones de sexo, tenía algo que ver con el derecho. No obstante, las personas que han protagonizado la reivindicación se han basado siempre en los derechos de la mujer y los derechos de no discriminación por razones de sexo.

Es importante reconocer que este conflicto es uno de género, por mucho que se quiere presentarlo como una cuestión cultural y no política. Es imprescindible comprender el marco más amplio de exclusión de las mujeres como colectivo en el cual se sitúa y atribuirle la seriedad que exige, ya que hay una tendencia de desvalorar el asunto por tratarse de una fiesta. Pero no por ser una fiesta es menos importante que cualquier otro tipo de reivindicación: los rituales y las festividades encapsulan representaciones simbólicas de la realidad y en el caso de los Alardes, el fondo de la reivindicación es la ocupación del mismo centro simbólico de la sociedad del cual las mujeres han sido expulsadas (Bullen & Diez, 2002:6). Se trata, efectivamente, de cuestionar la realidad masculinizada que presentan los espacios sociales y simbólicos vinculados al poder.

De manera de desactivar la apertura y la democratización de estos espacios reclamadas por ciertos colectivos, se intenta rendir apolítica la demanda. Cuando primero se empezó a debatir sobre el tema, las personas opuestas al cambio argumentaban que no era una cuestión de derechos. A nivel municipal, el PNV declaró que "no es de aplicación al Alarde de San Marcial la pretendida igualdad entre hombre y mujer"¹⁵ y en el pleno, el PP manifestó que en el Alarde "*no hay discriminación*". Diversas cartas escritas a la prensa hacían eco de lo mismo. Algunas se basan en la historia para justificar la exclusión de

¹⁵ *El Diario Vasco/Egin*, 28-4-96.

las mujeres, siguiendo el argumento de que el Alarde representa las revistas de las milicias forales en las cuales solo participaban varones¹⁶:

"En los Alardes forales no participaron las mujeres y por lo tanto en su rememoración éstas no tienen derecho a participar porque sería una intrusión e ir contra natura. Si quieren participar que lo pidan por otro motivo, pero que no reivindiquen ningún derecho porque derecho no tienen. Y esto no es machismo. Es simplemente historia"¹⁷.

Pero además del argumento histórico, este autor revela otra estrategia – consciente o no – del mantenimiento de la desigualdad: la naturalización, es decir, la asociación de lo cultural con lo natural para legitimar desigualdades (del Valle, 1997a: pp. 36-38). La participación dominante de los varones en el Alarde es legitimada por un discurso que se refiere a símbolos basados en la biología, como la sangre (por ejemplo, dicen del burgomaestre “*lo lleva en la sangre*”) o la leche materna (la tradición es algo que se ha “*mamado*”), lo que da “cierta inmovilidad y fijeza y un peso mayor que cuando sólo se alude a lo cultural” (ibidem). Cuando se dice que la incorporación de las mujeres en el Alarde iría “*contra natura*” se está diciendo que lo natural es que los hombres ocupan los lugares de dominación y prestigio en la sociedad, lo natural es que los hombres participan principalmente en los actos públicos, y lo natural es que las mujeres se callan, no protestan, no piden hacer lo mismo. Y es que al construir un argumento sobre la historia y la tradición, la asimetría del acto resulta natural: es consecuencia de los hechos históricos, es fiel a la tradición, es bendecida por la comunidad de ancestros.

Además, la ritualización del evento lo lleva a otro plano temporal: aparte de explotar la dimensión histórica, sitúa el acto fuera del tiempo ordinario, cotidiano, mediante la sacralización del evento. El Alarde, en la imaginación popular, existe en una esfera aparte de la realidad diaria: es ritual, es religioso y sagrado, y es emocional y visceral. Entendido así puede obviar el tema del derecho, y en la conceptualización tradicionalista, lo debe hacer. La Junta del

¹⁶ Para una explicación más detallada de los argumentos históricos ver Bullen 1997a & b, pp128-135.

¹⁷ J. Ignacio Galarza Busto, *El Diario Vasco*, 26-5-96.

Alarde de Irun llamó a "*todos los iruneses*" a proteger su patrimonio: "*es a ellos a quienes corresponde salvaguardarlo por encima de intereses políticos o reivindicaciones sociales*".

Afirmar el aspecto emocional, anti-racional del Alarde y aislar la tradición de su contexto político y social es una estrategia para justificar la negación del cambio. Los tradicionalistas mantienen que es un problema de *bihotza*, de corazón. Es un ritual que se siente, que emociona. La gente habla de esa emoción, de que se ponen a llorar cuando arranca el Alarde, de que se les pone la carne de gallina.

En parte, las personas que reclaman el "Alarde de siempre" afirman que es el miedo a perder el poder conmovedor del Alarde lo que les motiva a oponerse a las escopeteras: "que esto...derive hacia otras situaciones que puedan ser muy distintas a lo que hay y se pierda esto que te digo, de sentimiento, de rito". Estamos ante el miedo de que la incorporación de las mujeres implique la pérdida del sentimiento vinculado al rito y la desvirtuación del Alarde transformándose en carnaval.

El sector tradicionalista no admite que las personas a favor del cambio puedan compartir el profundo sentimiento que evoca el Alarde. Atribuye al grupo mixto y sus seguidores una falta de sensibilidad, una incapacidad para experimentar la emoción que acompaña al desfile, una frialdad calculadora dirigida a sus propios fines políticos. No puede admitir que la propuesta de desfilas parte de un deseo de desfilas en el Alarde, que solo al verse negado se convierte posteriormente en la defensa de un derecho. Alguna de éstas que ha conocido el Alarde "desde dentro" por haber tenido la oportunidad de participar en su día como cantinera apunta: "Hasta que desfilas no te puedes hacer una idea de lo que supone subir con la música la Calle Mayor, es muy de piel y no racional". Esto no quita que hay personas que nunca han sentido ninguna emoción especial hacia el Alarde y que participaban únicamente para defender el derecho de las mujeres a desfilas: "Porque querían salir porque tenían derecho, porque es su derecho y el derecho y están con el derecho de la mujer y con el derecho y el derecho. No tienen nada más". Es la presencia

de éstas lo que da pie a las acusaciones de los “Betikos” que solo ven intereses políticos, ganas de causar problemas, de romper la fiesta.

El siglo XX ha conocido continuas luchas colectivas e individuales de las mujeres contra un modelo social, familiar y económico que las reduce al ámbito de lo privado y a la reproducción. Ya hace 150 años Marx y Engels denunciaron que en la sociedad de su época las mujeres eran simples “*instrumentos de producción*” y que el matrimonio burgués ocultaba la “*prostitución oficial*” (1973: 126-7). Una vez conseguidas ciertas posiciones en el mundo del trabajo, de la educación, del ocio y en el campo público, las mujeres han exigido y conseguido participar en un plano de igualdad más o menos real en las fiestas públicas de Euskal Herria: tamborradas, romerías, carnavales, alardes y en las cuadrillas, peñas u otros grupos que las organizan. José Ignacio Homobono, constata que “en el ámbito urbano, el predominio del referente original no impide la incorporación de mujeres en las peñas” (1990:8).

Un hecho que hay que tomar en cuenta es la asombrosa mayoría de mujeres que se oponen a la participación femenina en el Alarde. Según la encuesta hecha por encargo del alcalde de Irun y llevado a cabo por cuatro profesores de Euskal Herriko Unibersitatea - Universidad del País Vasco (EHU-UPV) en 1997, entonces el 65,3% de las mujeres eran contrarias a la participación de la mujer como soldado de las que el 33% veía muy mal dicha participación y el 32,3% la veía mal. El 65,1% de las mujeres encuestadas pensaba que el Alarde no debía cambiar (es decir, no debía incluirlas como escopeteras) y sólo el 11,5% pensaba que la solución era desfilas en igualdad con los hombres, el 10,7% deseaba una compañía de mujeres y el 3,8% una compañía mixta de hombres y mujeres. Preguntadas por la valoración que dan a distintas instituciones y asociaciones, las mujeres dieron una valoración inferior a *Bidasoaldeko Emakumeak* que trabaja por la igualdad en la fiesta (2,48 puntos de media sobre una escala de 10) que a la agrupación *Betiko Alardearen Aldekoak* que se opone a la incorporación de la mujer (6,5 de media).

Este conflicto es el aspecto más visible de una realidad bien evidente de nuestra sociedad: a pesar de los avances en su estatus, la mujer sigue sufriendo una situación de desigualdad. Esta realidad, que desmiente el popular mito del matriarcado vasco ya fue revelada en 1985 en *Mujer Vasca. Imagen y Realidad*. A pesar de que sigue siendo una creencia popular extendida en Irun e Hondarribia que las vascas son matriarcas formidables, los hechos atestiguan la limitación del ejercicio de poder de estas mujeres al ámbito doméstico. El 63% de las mujeres en edad laboral son consideradas inactivas: son amas de casa, pensionistas, jubiladas, estudiantes o paradas desanimadas de encontrar trabajo. El desempleo femenino en la Comunidad Autónoma Vasca es del 23% mientras que el masculino es del 14%. La reforma del mercado laboral de 1994 ha perjudicado principalmente a las mujeres. Según cifras de 1995 un 60% de los contratos a tiempo parcial a nivel de todo el Estado son firmados por mujeres. De las mujeres activas sólo el 9% tiene contrato indefinido. Según el Instituto Nacional de Estadística las mujeres cobran un 25 % del sueldo menos que los hombres por realizar el mismo trabajo. Un informe oficial señala que en la CAV el trabajo doméstico sigue correspondiendo a la mujer. Un 50 % de los hombres reconoce no efectuar nunca labores del hogar¹⁸. La confrontación planteada en Irun y Hondarribia no se puede desligar de la reivindicación general de las mujeres a favor de una igualdad hoy no cristalizada. Por eso no sólo es incomprensible sino también improcedente insultar, calumniar y difamar al movimiento feminista y a las mujeres que defienden el derecho a participar en la fiesta como se está haciendo de manera sistemática desde 1996 en la comarca del Bidasoa.

2.12. ROLES DE GÉNERO

¹⁸ Para profundizar estos datos diversas fuentes: artículo "El paro femenino en España, algunas cuestiones", *Revista de economía y sociología del trabajo*, nº 13-14, Madrid, 1991, *Informe Social del País Vasco*, Ikei-Vicepresidencia para Asuntos Sociales del Gobierno Vasco, 1994, *Guía frente a la discriminación sexual*, sindicato LAB, 1996.

Lo que nos lleva a otra estrategia discursiva que tiene como objetivo la descalificación de la reivindicación de igualdad: es decir, el etiquetaje social. Se trata de devaluar los reclamos del colectivo a favor de la participación femenina al asociar aquel colectivo con movimientos políticos radicales, subversivos y peligrosos. Así el intento de desfilar en el Alarde es tachado de maniobra política, asociada con el nacionalismo vasco radical y acusada de no tener otra finalidad que la destrucción del orden social establecido. A la vez, es vinculado con una visión del movimiento feminista como algo nefasto, fruto de un grupo de mujeres feas, amargadas, solteronas, lesbianas y prostitutas.

La reacción negativa a la participación generalizada de las mujeres en el Alarde está íntimamente relacionada a la forma aceptada de ser mujer o ser hombre y según como emergen los modelos dominantes de la feminidad y la masculinidad en referencia al Alarde, vemos que respecto a la mujer, se destacan dos modelos dominantes: la mujer- matriarca y la mujer-objeto, representada por la cantinera. En oposición a estos modelos tenemos la construcción del feminismo como la antítesis de la feminidad. En cuanto a los hombres, la masculinidad se define a través del carácter militar del Alarde por un lado y el elemento de fiesta o juega masculina por otro. El estereotipo opuesto al imagen de la virilidad proyectado en el modelo hegemónico es el hombre afeminado, el "maricón".

La propuesta de la ampliación del papel de las mujeres en el Alarde se entiende como una propuesta claramente "feminista" propugnada por mujeres que no se conforman con el modelo hegemónico de mujer y que no asumen el papel que tradicionalmente les ha sido asignado. Estas mujeres se encuentran en minoría, frente a la gran mayoría de mujeres que se opone a esa propuesta. Es la negativa de esta mayoría a salir de soldados en el Alarde o de permitir que otras mujeres lo hagan, lo que confirma a muchos hombres que no están equivocados en su rechazo. Se construye un modelo de mujer no subordinada sino fuerte, poderosa y dominante. Se da la impresión de que son las mujeres que las han dictado el "no" de los hombres en este asunto.

Las mujeres que se oponen a la participación de la mujer rechazan la iniciativa porque están convencidas de que el hecho de no desfilan no atañe en absoluto a su condición de mujer autónoma e incluso, autoritaria. No asocian el Alarde con ningún tipo de reivindicación porque - como ya he señalado - el ritual debe ser ajeno a cualquier reivindicación política, que sea de partidos o de política feminista y como lo sitúan fuera del tiempo real, interpretan la reivindicación como algo "surrealista" y anacrónica: "¿y qué tiene que ver eso (la igualdad entre hombres y mujeres) con un rito de hace casi 500 años? ¿qué tiene que ver un rito de ese tipo? Pues nada."

Por otro lado, rechazan una iniciativa feminista que aboga por la igualdad de los sexos en una fiesta popular porque asumen de alguna manera el mito del matriarcado vasco, es decir la convicción de que la mujer es la que manda en la sociedad vasca y por lo tanto no necesita reivindicaciones de este tipo¹⁹. El mito del matriarcado se usa como argumento y arma contra la opinión pública que "*nos han tratado de talibanes*", de primitivos, de salvajes: las mujeres bidasotarras no están oprimidas, tienen pleno control.

Aunque el día del Alarde las matriarcas no protagonizan el desfile, sino que lo observan desde las aceras, consideran que participan plenamente como piezas fundamentales en la preparación de los hombres para que desfilen y disfruten (ropa, comidas etc.) y como espectadoras imprescindibles del desfile de esos hombres. Se trata de un papel que las mujeres aceptan y que interpretan como tan importante como desfilan.

Aparte de la imagen de la mujer como madre, esposa y ama de casa (encargada de los preparativos de la fiesta, responsable de la ropa de su marido o hijos, espectadora del desfile), el Alarde ensalza la imagen de la mujer como objeto proyectado en la figura de la cantinera. Cada año, el papel de la cantinera es protagonizado por una joven diferente y que representa a

¹⁹ Esta tesis fue desarrollada por Andrés Ortiz Osés y su discípulo, Txema Hornilla, basándose en datos etnográficos y mitológicos de los antropólogos vascos, José Miguel Barandiaran y Julio Caro Baroja. La tesis tuvo mucho éxito y encontró su eco en el discurso nacionalista. Sin embargo, un equipo investigador puso a prueba esta teoría, recogiendo datos actualizados que demostraron la manipulación de los mitos y las limitaciones del poder de las mujeres en Euskal Herria. Ver del Valle et al. (1988).

su barrio. Salir de cantinera se considera un gran honor tanto para la chica elegida como para su familia, y una de las preocupaciones en torno a la ampliación del papel de la mujer en el Ararde es que el protagonismo de la cantinera se viera disminuido. Se dice que la cantinera es lo más bonito de todo el Ararde y de hecho la gente es muy cariñosa o muy crítica con las cantineras a la hora de comentar no solamente su forma de representar su papel, sino y sobre todo su físico. La cantinera es transformada en una especie de "miss" o "topmodel", expuesta a los ojos y opiniones de los y las espectadores.

La imagen estereotipada de la feminista, de la que quiere desfilarse como músico o escopetera, es el anatema del modelo hegemónico de la feminidad: es una imagen de "marimacho", una mujer con características físicas asociadas más bien con los hombres, son calificadas de mujeres poco atractivas, solteras amargadas o cantineras frustradas. Se opina que las mujeres que quieren salir lo hacen porque tienen una serie de problemas personales. Aparte de descalificar a las feministas personalmente - de atacar personas y no sus ideas - se les acusan de buscar pelea, de ser "*unas broncas*". En todo caso, se trata de descalificar, de denigrar a las mujeres que no se ajustan al modelo dominante, ni al estereotipo tampoco.

2.13. CONCLUSIONES

El conflicto en torno a la participación de las mujeres en el Ararde de San Marcial, escenifica una emergencia crítica de la vida social, que permite que algún aspecto de la realidad social hasta entonces desapercibido aflore a la superficie y revele una nueva faceta de la sociedad. Incumbe a la antropología descubrir las diferentes interpretaciones de la realidad social encapsulada y simbolizada en esta polémica y ha sido mi intención aquí indagar en algunas de las múltiples facetas del complejo fenómeno que se nos ha presentado.

En esta ocasión, hemos sometido el conflicto a la luz de los cambios tanto en el entorno local como en el plano global para entender la reacción contraria a la participación igualitaria de las mujeres en el Ararde en términos

de la reafirmación de la especificidad cultural de cara a las fuerzas de homogenización y globalización. Esta negativa se refuerza con la construcción de la identidad *Betiko* que se erige por encima de la ley, afirmando la soberanía del pueblo y demostrando su capacidad para dirigir su propia empresa: mantener la tradición, marginar a las personas que la amenazan. Contra las fuerzas mayores de la globalización y las transformaciones socio-económicas a grande escala, el ciudadano a pie no puede imponerse: ni siquiera puede parar la equiparación de condiciones para hombres y mujeres que, aunque paulatinamente, va en aumento. Pero la defensa del Alarde tradicional, una fiesta local donde una mayoría está de acuerdo le provee una oportunidad para movilizarse en la protesta contra un cambio que no quiere tener que aceptar.

Este hecho señala una resistencia a un nivel mucho más profundo que el simple rechazo a un cambio en una fiesta, a una actualización de una tradición antigua, una innovación de un ritual sagrado; indica una negativa a admitir modificaciones que alterarían el sistema de género establecido, a ceder poderes y prestigios asentados, a permitir una mayor igualdad entre mujeres y hombres.

Las características del acto cultural y ritual que encontramos en el Alarde (apego a la tradición, interpretación simbólica del espacio, reflejo del orden social, significado identitario, etc.) se incorporan en el discurso que defiende la participación minoritaria y controlada de las mujeres en el desfile en nombre de la defensa de la especificidad cultural local y en respuesta a las grandes transformaciones socio-económicas y las fuerzas globalizadoras.

BIBLIOGRAFÍA

BORJA, J. Y M. CASTELLS, 1997, *Local y Global*, Madrid: Taurus.

BULLEN, M. 1997 (a) "Identidad y género en los Alardes de Hondarribia e Irun", en *Ankulegi* 1:38-40.

1997 (b) "Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irun", *Bitarte*, 11:35-56.

- 1997 (c) “Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irun”, *Arenal*, Vol. 4.1. pp 123-145.
- 1999 (a) “Gender and Identity in the *Alardes* of Two Basque Towns’, William A. Douglass et al. (eds.) *Basque Cultural Studies*, 149-177, Basque Studies Program, University of Nevada, Reno.
- 1999(b) “La construcción de género en el discurso sobre los Alardes de Irun y Hondarribia”, *Ankulegi*, 3: 53-61.
- 1999 (c) “Cambio y confrontación en los Alardes de Irun y Hondarribia”, in Carmen Díez & Mari Luz Esteban (eds.) *Antropología del Género* (Actas del VIII Congreso de Antropología: 2) 69-79, Santiago de Compostela.
- 2000 (a) “Bordering on chaos: culture, gender and identity”, comunicación presentada al 1º International Symposium on Basque Cultural Studies, London Guildhall University (29 junio-2 julio). Publicación electrónica <http://ibs.lgu.ac.uk/sympo>.
- 2000 (b) “Hombres, mujeres, ritos y mitos: Los Alardes de Irun y Hondarribia” en Teresa del Valle (ed.): *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona: Ariel. pp 45-78.
- 2002 “En el cruce: nuevos elementos sociales en una vieja ciudad fronteriza”, Comunicación presentada en el Simposio *Tiempo, espacio y entorno en contextos urbanos*, IX Congreso de Antropología de la FAAEE, Barcelona 4-7 septiembre (CD-Rom).
- 2004 “Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta”, II Jornadas de Antropología Urbana, Eusko Ikaskuntza, Bilbao, 23-25 mayo.
- BULLEN, M. Y DÍEZ, C. (2002) “Violencia y cambio de culturas androcéntricas”, Comunicación presentada en el Simposio *Culturas y Violencia*, IX Congreso de Antropología de la FAAEE, Barcelona, 4-7 de septiembre (de próxima publicación).
- BULLEN M. & J.A. EGIDO, 2004, *Tristes Espectáculos: Las Mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*, Servicio Editorial de la UPV-EHU Argitarapen Zerbitzua.

- DEL VALLE, T. 1996, *Las mujeres en Euskal Herria ayer y hoy*. San Sebastián: Orain, S.A.
- DELGADO, Manuel, 2001 "Tiempo e Identidad: La representación festiva de la comunidad y sus ritmos". Ponencia presentada a las Jornadas de Antropología y Religión de Eusko Ikaskuntza, Iruña-Pamplona, 18-19/5/01.
- DIEZ MINTEGUI, C. 1999, "Sistemas de género, desigualdad e identidad nacional". P. Albite (coord.), et al., *Sociedad Vasca y construcción nacional*, Donostia: Gakoa liburuak.
- DURKHEIM, Émile
 1984 *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid: Akal.
 1993 *Las Reglas del Método Sociológico*, Madrid: Ediciones Morata.
- FERNÁNDEZ MACCLINTOCK, J. 1986, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- HOBBSAWM, Eric: "Introduction: Inventing Traditions". En Hobsbawm E. & Ranger T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press: Cambridge, 1986, pp1-14.
- KEREXETA, X., 2001, *Dime de qué alardeas*, publicación electrónica, www.alarde.org
- V. MAQUIEIRA D'ANGELO, 1998, 'Cultura y derechos humanos de las mujeres', en Pila Pérez Cantó (coord.) *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Madrid: Comunidad de Madrid Dirección General de la Mujer, Conserjería de Sanidad y Servicios Sociales. pp171-203.
- 1999, "Antropología, género y derechos humanos". *Anales del Museo Nacional de Antropología*, Nº VI. Madrid.
- MORENO, I. 1999, "Globalización, identidades colectivas y antropología". *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*, VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela.
- MORIN, Edgar, 1984, *Sociologie*, Paris: Fayard.
- ROMA, Josefina, 1996, "Fiestas: Locus de la iniciación y de la identidad" en J. Prat & A. Martínez (eds.) *Ensayos de Antropología Cultural*, 204-214.
- TURNER, V. 1982, *From Ritual to Theatre*, New York: Paj Publications.

WOLF, Eric, 1987, *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.