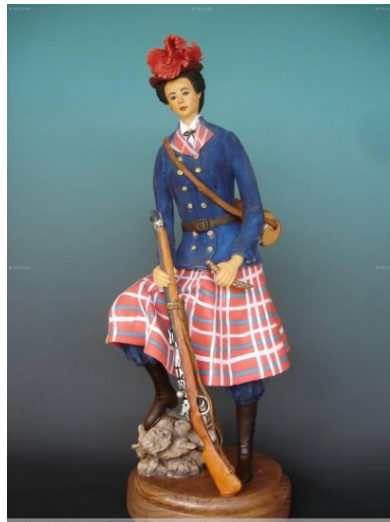


Máster Universitario en Intervención en Violencia contra las Mujeres

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Departamento de Trabajo Social y Sociología



LOS ALARDES DEL BIDASOA Y LA VIOLENCIA SIMBÓLICA MASCULINA

Directora:

Iziar Basterretxea Moreno

Autor:

Iñigo Migliaccio Almandoz

En Bilbao, a 3 de junio de 2011.

INDICE

1. PREFACIO.....	1
2. INTRODUCCIÓN	4
3. MARCO TEÓRICO	11
3.1 Algunos conceptos básicos de la antropología de género	11
3.2 El enfoque de la antropología simbólica en el estudio de los Alardes bidasotarras	13
3.3 Aproximación conceptual y contextual a la violencia y la dominación simbólicas	17
4. ESBOZO DE LA GÉNESIS E HISTÓRIA DE UN CONFLICTO	23
5. ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS DE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER	30
5.1 El sexo, marcador simbólico por excelencia	31
5.2 La guerra y la hegemonía masculina	33
5.3 Estrategias simbólicas en el agora.....	35
5.4 La prohibición de las armas a las mujeres	38
5.5 El Alarde, un “paisaje” simbólico con figuras.....	41
6. EL DISCURSO FALAZ DE LOS TRADICIONALISTAS	49
6.1 La tradición: instancia de legitimación.....	50
6.2 La magia del General.....	58
6.3 Escolios de un discurso: tradición, identidad y Derecho	61
7. POR UN ALARDE ANTIHEGEMÓNICO	65
8. CONCLUSIONES	70
9. CODA. BALANCE METODOLÓGICO Y REFLEXIONES DISCIPLINARES.....	75
10. BIBLIOGRAFIA	82

1. PREFACIO

El presente ensayo es fruto de una reflexión antropológica sobre el mediático conflicto social producido en dos localidades del Bidasoa, Irun y Hondarribia, con motivo de la furibunda reacción suscitada en ciertos sectores por el intento de participación de la mujer, en igualdad de condiciones, en los Alardes. La gran paradoja es que el autor de estas líneas acomete un estudio enmarcado dentro de los parámetros epistemológicos de la antropología social y cultural, prescindiendo del método fundamental de nuestra ciencia social, el trabajo de campo: por tanto, el primer dato a tener en cuenta es que partimos de fuentes indirectas, en su mayor parte de obras de investigación de prestigiosos científicos sociales (en puridad, habría que hablar de una mayoría de investigadoras).

No obstante, y este es el segundo dato, la realidad de los Alardes no nos es desconocida. Allá por los primeros años de la pasada década, participamos como escopeteros en el alarde de Irun, en una de las compañías tradicionalistas¹. Nos referiremos a las impresiones de la primera vez. No siendo naturales de ese municipio fronterizo, aceptamos la invitación de un amigo de la localidad como un gran honor que no dudamos en aceptar. Qué decir de la experiencia festiva: llegamos a sentir la emoción de la celebración compartida; la camaradería de los compañeros de armas; el éxtasis de la ingesta inmoderada de cava desde las primeras horas; la excitación de las descargas de fusilería en la plaza de San Juan; el desfile entre aclamaciones por lugares tan evocadores como la iglesia de Juncal y las rúas de la parte vieja; la hermandad de las compañías en el monte de San Marcial; el orgullo de sentirnos protagonistas de una fiesta de la que nos sabíamos protagonistas; la extraña sensación de ser acogidos por un Pueblo que se honraba a sí mismo a través de la exaltación de la hombría y la marcialidad... Todo ello era cierto, pero algo en el ambiente dejaba traslucir una tensión que apenas llegábamos a racionalizar, imbuidos como estábamos en un clima poco propicio a las

¹ Desde ese punto de vista, quizás podamos atribuirnos haber realizado la legendaria "observación participante" que reclaman como rito iniciático inexcusable los antropólogos sociales "genuinos".

preocupaciones. Ya en pleno desfile matutino escuchamos los primeros silbidos, los primeros insultos, ciertos rostros desencajados por la ira... Una actitud observada por igual en hombres y mujeres. Más tarde, con la tranquilidad de observar los acontecimientos desde una terraza vecinal, con una copa en la mano, y las facultades embotadas, pudimos constatar que nuestras propias amigas irunesas eran partícipes del acoso verbal a las personas participantes en la compañía mixta: sus diatribas eran lanzadas desde la misma balaustrada en la que nos apoyábamos displicentemente, sin que hubiera excesivo ánimo para juzgarlas...

En posteriores ediciones del Alarde, se repitieron los lamentables incidentes, por lo que progresivamente fuimos perdiendo el entusiasmo por la participación directa en los desfiles, si bien no renunciamos al papel de observadores y festejantes, con el ánimo de desvincularnos de un conflicto del que nos sentíamos ajenos, y a la vez no perder las prebendas de la celebración festiva.

Volvamos a la condición de antropólogo que nos jalea, y que quisiéramos hacer compatible con el mantenimiento de la amistad con nuestros correligionarios iruneses. Tras este ejercicio de “conocimiento situado” –en la más genuina tradición postmoderna de contextualizar en los trazos autobiográficos la monografía antropológica– acometemos un estudio marcadamente teórico que no pretende sino dar cumplimiento a un empeño que nos rondaba desde nuestro reciente descubrimiento de la antropología feminista, singularmente espoleado por las obras científicas y sobretodo biográficas de Margaret Mead y de otras científicas sociales.

Atisbamos la posibilidad del desencuentro entre el autor y su círculo de amistades de la localidad fronteriza. Intuimos que la monografía dará lugar a ciertos posicionamientos radicales por parte de algunos amigos y amigas, que harán una lectura emocional de nuestro trabajo, si es que llegaran a leerla, en clave de amistad traicionada. No obstante, albergamos la esperanza de conservar el afecto de las personas que sepan elevarse por encima de

eventuales discrepancias, y ganar –en su caso– el reconocimiento de las vecinas y vecinos participantes en las fiestas que pudieran agradecer esta humilde aportación².

Para finalizar, debemos aclarar que la condición de antropólogo ha pesado más que la de policía local a la hora de decantarnos por el tipo de monografía realizada. Quizás haya influido el hecho de que nuestras posibilidades reales de implementar protocolos de actuación en el seno de nuestro propio Cuerpo se vea muy limitada, en función de la escasa plantilla y la subsiguiente merma en su capacidad operativa; en cambio, desde nuestra faceta de antropólogo, esperamos estar a la altura de una oportunidad nada desdeñable, en orden a la reflexión teórica sobre una cuestión de permanente actualidad.

² Albergamos la esperanza de que el análisis teórico de las formas de violencia estructural y simbólica masculinas –en el contexto festivo de los Alardes– que vertebra esta monografía, aporte su granito de arena a la resolución de un conflicto grave de convivencia. Siendo más ambiciosos aún, deseáramos contribuir a evitar eventuales episodios de agresiones físicas y verbales (es decir, una forma de violencia directa); nos preocupa la posibilidad de que la violencia desatada por un sector de exaltados pueda tener consecuencias irreversibles... Llegados a ese punto indeseable, los esfuerzos institucionales y los estudios sobre los Alardes habrán demostrado ser impotentes para contrarrestar una barbarie a prueba de argumentos racionales.

2. INTRODUCCIÓN

Según la investigadora Margaret Bullen, desde 1995 las ciudades de Irun y Hondarribia se encuentran inmersas en un agrio debate sobre la participación de las mujeres en los Alardes de estas localidades guipuzcoanas, máxima expresión festiva de las celebraciones patronales. Ante el “desafío” de un sector de mujeres a incorporarse a los desfiles, asumiendo los mismos papeles que los hombres, la gran mayoría de la población se ha opuesto rotundamente y, como veremos, hasta violentamente, a la acción militante de las movilizadas.

En efecto, como consecuencia del enfrentamiento, se han reproducido, año tras año, escenas de violencia física y verbal durante las festividades, agresiones e insultos en la calle, boicoteo a comercios y establecimientos de hostelería, y un fenómeno de importancia no menor, el ostracismo de las personas simpatizantes de la compañía mixta –compuesta de hombres y mujeres que, arrostrando los inconvenientes de formar parte de ella, reivindican con su presencia otro modelo de vivir la fiesta– que ha convertido las localidades de Irun y Hondarribia en testigos de la formación de una nueva forma de gueto social.

Las vicisitudes de unas fiestas locales han trascendido los límites de la comarca del Bidasoa, habiendo visibilizado un conflicto que no es sino la expresión o, incluso nos atreveríamos a afirmar, una vindicación de la dominación masculina. Eso es así porque el espacio lúdico que nos ocupa es algo más que la celebración identitaria de una victoria histórica contra los invasores extranjeros. Su permanencia en el tiempo cumple ciertas funciones que van más allá de un legítimo goce compartido por la comunidad. Aun reconociendo el carácter cultural de la fiesta, debemos recordar que la propia cultura es un cauce de expresión privilegiado de las estructuras de dominación, a nivel tanto micro como macrosocial. La dominación masculina dispone de mecanismos para imponer y hacer perdurar su hegemonía. Nos estamos

refiriendo ya a una violencia estructural, reflejada en las relaciones de poder en todas las esferas.

La violencia patriarcal –simbólica y/o directamente ejercida sobre los derechos fundamentales de las mujeres– patrocinada por la masculinidad hegemónica, persigue, en el caso que nos ocupa, la reproducción del orden social local, simbólicamente reflejado en la estructura jerárquica del Alarde. Se trata de institucionalizar festivamente un orden de cosas, idealmente sancionado en el complejo de celebraciones de los días grandes de Irun y Hondarribia.

La cuestión se complica al introducirse el elemento identitario en el juego social de poderes y contrapoderes, toda vez que los agentes sociales implicados en el conflicto –nos estamos refiriendo al sector que defiende los Alardes excluyentes– apelan a la autoridad consuetudinaria del “Pueblo”, como si pudiera aceptarse la existencia de tal entidad comunitaria, máxime en un tiempo como el actual, retratado por la fragmentación social y la búsqueda individual de referentes vitales:

[...] deberíamos preguntarnos: ¿Comparten algo esos individuos individualizados que viven un proceso social fragmentado?, ¿tienen alguna creencia compartida sobre la vida y la muerte, sobre el pasado, el presente y el futuro?, ¿tienen una común idea de quienes son y de qué son?, ¿Viven en el mismo mundo social o el proceso de individualización nos ha condenado a vivir irremediabilmente en mundos diferentes? (Ribes Leiva, 2010: 173).

En síntesis, el presente ensayo versará sobre el conflicto simbólica y socialmente tangible, surgido entre la estructura del poder de la masculinidad hegemónica –festivamente recreada en los Alardes de la comarca del Bidasoa– y un grupo de mujeres y hombres que han introducido una variante participativa antihegemónica, en clara confrontación con la mayoría de la población irunesa

y hondarribitarra³. Insistiremos en que la perspectiva elegida es el de la violencia ejercida por los actores sociales al servicio de la dominación de los varones.

No hace falta justificar en demasía la actualidad del tema elegido, no solo por la repercusión mediática del mismo, sino por la importancia de un conflicto que ha obligado a posicionarse a diversas instancias públicas, además de haber visibilizado la existencia del problema de la dominación masculina en el ámbito social, realidad, por lo demás, presente en todos los órdenes de la vida.

En cuanto a los objetivos del trabajo, pretendemos fundamentalmente el desvelamiento de las estrategias de la masculinidad dominante, a cuyo efecto analizaremos las formas adoptadas por la violencia simbólica masculina en el contexto de los Alardes –explicitando la “ingeniería” social de que hace gala–, comparándolas con las expresiones de ese mismo tipo de violencia en una cultura tan distante como la baruya. En consecuencia, defenderemos la validez de esa categoría de análisis para dar cuenta de la persistencia de la dominación masculina en contextos sociales tan desarrollados como la sociedad vasca. También intentaremos señalar la complementariedad de los recursos de que se sirve la masculinidad dominante, tanto desde instancias visuales (rituales y festivas) como verbales (el discurso). Un objetivo secundario que se deriva del axial de nuestra monografía es defender la posibilidad una praxis contrahegemónica, operando en la misma lógica simbólica que la de los dominadores.

A tenor del carácter marcadamente teórico de la monografía –desprovista del aporte empírico del trabajo de campo–, la metodología se basará en la revisión bibliográfica del tema escogido, complementada con el

³ No nos interesa explayarnos en demasía sobre la historia del conflicto como tal, al que recurriremos puntualmente, sino en realizar una lectura sincrónica de los elementos simbólicos del conflicto, a cuyo efecto deslizaremos en mayor o en menor medida ciertos presupuestos de la teoría antropológica.

estudio de la ensayística antropológica relacionada con el campo del saber del poder social.

El enfoque que daremos al estudio no puede ser sino antropológico, al tratarse de nuestra propia disciplina, articulándose el estudio en base a tres visiones de la teoría antropológica que intentaremos armonizar, en orden a ofrecer una visión integrada del fenómeno de la dominación masculina en los Alardes. Así pues, he aquí los tres ejes articuladores de la monografía:

1) La antropología simbólica, fundamento disciplinar para el abordaje del problema de la instrumentalidad del símbolo como eje de la estrategia de la dominación masculina.

2) La sociología reflexiva de Bourdieu –por otra parte el componente nuclear de nuestra perspectiva de estudio– nos permitirá el análisis general del fenómeno, en base a las categorías centrales de *violencia* y *dominación simbólicas*, y del concepto *habitus*, sobre los que se articulan los discursos y estrategias simbólicas de que se sirve la masculinidad dominante para la reproducción del orden social hegemónico.

3) Complementariamente, a modo de contrapunto etnográfico, nos serviremos de la teoría antropológica de Godelier para descubrir que una misma lógica de relaciones sociales anima las sociedades patriarcales, “primitivas” o desarrolladas. El poder de lo imaginario se instituye igualmente en ambas como una ideología al servicio de la hegemonía masculina, y la “producción” de los personajes masculinos relevantes: los de los Alardes son la viva imagen –*mutatis mutandis*– de los “grandes hombres” de la etnia baruya⁴,

⁴ Los Baruya son una sociedad tribal de Nueva Guinea estudiada por Godelier en sucesivas estancias, desde 1951. A través del análisis de su modo de vida y organización, nuestro antropólogo evidenció el papel de las funciones masculinas (bélica, chamánica, cazadora) en la vertebración de la dominación sobre las mujeres (y, en menor medida, en la opresión de una elite masculina de clanes hegemónicos sobre otros grupos de hombres sojuzgados). Las iniciaciones masculina y femenina son un complejo de rituales que inscribe en los jóvenes el ideario hegemónico de los *big men*. El título de la obra de referencia para nuestro ensayo es bien elocuente: *La producción de los Grandes hombres*, vertebrada en torno a tres ejes: “la

que encarnan el poder imperante en una sociedad regida por códigos simbólicos patriarcales. En ese sentido, cabe recordar que la violencia real que se ejerce sobre las mujeres es siempre legitimada por la violencia ideal, mítica, recreada sobre bases ideológicas: la fuente permanente de la legitimidad del ejercicio de las prácticas reales de dominación se fundamenta –al decir de Godelier– en la representación ideal de las cosas (basta pensar en la dicotómica presentación que hace el Alarde de los actores sociales: la mujer cantinera, encarnando ejemplarmente el ideal femenino de belleza, la pasividad y la sumisión, y la tropa aguerrida de hombres que la “escolta”, representando la actividad agresiva del ideal masculino). En último caso, la virtualidad de la fiesta persigue sancionar ritualmente la hegemonía masculina en el ámbito de la vida pública, mostrando ejemplarmente las funciones simbólicas de los géneros.

Naturalmente, el marco interpretativo global sobre el que se proyectan las tres perspectivas consignadas no es otro que el de la antropología feminista, cuyos conceptos centrales (Patriarcado, sistemas de género, roles, etc.) integrarán la “coiné” sobre la que se establecerán las bases hermenéuticas del presente ensayo. (Ahora bien, no tratamos de exponer los presupuestos generales de la antropología de género, ni mucho menos la historia de su desarrollo, lo cual excedería con mucho las posibilidades e intenciones del trabajo: solamente hacer un uso instrumental de algunas de sus categorías de análisis, de las cuales daremos una breve descripción).

De la urdimbre antropológica resultante extraeremos una visión global de esa realidad trenzada de manifestaciones poliédricas que constituye la dominación masculina, ejemplarmente plasmada en las fiestas de los Alardes, *performances* de la estrategia simbólica; desvelar los mecanismos simbólicos del poder hegemónico masculino es reconstituir la génesis no imaginaria sino efectiva del conflicto de los Alardes, poniendo en evidencia “las intenciones y las demostraciones de todos aquellos discursos y sistemas de

maquinaria de la dominación masculina, la producción de los grandes hombres y las justificaciones ideológicas de este orden social” (Godelier, 2011: 10).

representaciones que no otorgan al hombre [...] *su lugar*" (Godelier, 1998: 282), sino que elevan al varón a categoría de sujeto ontológicamente privilegiado frente a la mujer.

En ese orden, la parte central del ensayo analizará la historia, la estructura y el discurso en el que se perfilan las estrategias de la dominación simbólica masculina. Las pinceladas sobre la evolución histórica del conflicto permitirá contextualizarlo en el tiempo, sacando a la luz las interpretaciones interesadas de unos hechos desvirtuados por la ideología patriarcal. En este mismo punto, tocaremos el papel jugado por la prensa conservadora guipuzcoana, posicionada a favor de los tradicionalistas. Concederemos una especial relevancia al dinámico juego social de las figuras relevantes de los Alardes tradicionales, singularmente el de la cantinera, sin cuyo concurso en el desfile no se entendería el proceso de interiorización mental y somática de los valores patriarcales de que hace gala el "aquelarre" ofertado por la masculinidad dominante. Y, tras la fenomenología de la discriminación, será oportuno extenderse sobre el discurso que genera las prácticas de exclusión: hablaremos de la tradición como máximo exponente de una invención o, como mínimo, tergiversación de los hechos, que avala las prácticas sociales arbitrarias.

Como contrapunto y cierre del bloque central del estudio, y en base a los parámetros fijados en el mismo, nos aventuraremos en la propuesta de un Alarde antihegemónico, apuntando hacia la ruptura del paradigma existente. Para ello nos haremos eco de las transformaciones que debieran operarse en la propia conformación de los desfiles, finalmente encaminadas no solo al cambio de las relaciones de género, en el marco festivo de los Alardes, sino a la inversión de los valores jerárquicos que los animan en la actualidad.

Respecto a la estructura del trabajo, hemos vertebrado la parte nuclear del ensayo en el texto principal, habiendo reservado el aparato de notas a cuestiones complementarias, como las relativas a la definición de ciertos términos, la descripción del mito baruya, aspectos formales del Alarde,

observaciones sobre las categorías de análisis, ampliaciones aclaratorias sobre puntos oscuros de la exposición, experiencias personales, etc. Algunas anotaciones son el contrapunto necesario para entender cuestiones que por la brevedad expositiva pueden haber quedado insuficientemente explicitadas

Para finalizar este apartado, quisiéramos justificar brevemente la pertinencia de la ciencia antropológica en el análisis del problema de la violencia contra las mujeres. Pues bien, la antropología social y cultural se ha destacado en los últimos tiempos por su compromiso en el desvelamiento de las tramas simbólicas entreveradas en las relaciones sociales, en contraste con otras disciplinas tradicionalmente más en sintonía con los discursos hegemónicos. Siendo conscientes de los límites metodológicos del trabajo, que no ha sido apoyado en el trabajo etnográfico directo, no renunciamos al recurso reflexivo y teórico para la producción del conocimiento. El discurso de las ciencias sociales no depende exclusivamente de la confrontación de la teoría con el ámbito de la experiencia etnográfica concreta. Pues bien, debemos apropiarnos de la metodología científica como herramienta de poder, sacando a la luz las tramas epistémicas que sostienen los metarrelatos de las estructuras de desigualdad, singularmente las construcciones pseudocientíficas y manipuladoras sobre las que se construye el discurso de la superioridad masculina. En las postrimerías del ensayo, abundaremos en éstas y otras consideraciones metodológicas y disciplinares, por nuestro convencimiento de que la reflexividad debe acompañar cualquier esfuerzo de investigación crítico con la construcción social de la realidad, pero también con las propias estrategias implementadas por las ciencias sociales para abordarla.

3. MARCO TEÓRICO

3.1 Algunos conceptos básicos de la antropología de Género

Teresa del Valle afirma que “el enfoque feminista en la antropología social se formula en retroalimentación con reivindicaciones que emergen del cuestionamiento constante de la marginación, silenciamiento y desigualdad [de género]” (2000: 9). La constatación nuclear de la antropología de género – prosigue del Valle– es que la subordinación y la desigualdad no se encuentran inscriptas en la genética humana, sino que son construcciones socioculturales. Precisamente, la desigualdad, y su implantación en el espacio público mediante estrategias simbólicas del Patriarcado es el telón de fondo del conflicto de los Alardes: para un cabal entendimiento de la colisión simbólica entre militantes y detractores de la participación en igualdad de las mujeres, debemos fijar algunos de los conceptos fundamentales servidos por la Teoría Feminista. El objetivo de esa perspectiva conceptual en el marco de nuestro estudio no es otro que el análisis de “las relaciones de género y la construcción de los conceptos de la feminidad y la masculinidad, [descubriendo] que el Alarde es un espacio de reproducción de una masculinidad hegemónica que depende de la exclusión de las mujeres o su inclusión en función de su relativa pasividad” (Bullen, 2000: 75). Veamos algunas de las categorías de análisis directamente concernidas en nuestro estudio.

1) *Género*. Esta categoría de análisis ha venido a trastocar el concepto de sexo⁵, al que se asocia exclusivamente con lo biológico, habida cuenta que ha sido nítidamente deslindado de lo cultural, determinado por el género. El género es una dimensión básica de las relaciones de poder, y concierne a la identidad individual y colectiva. Y el sistema de poder por excelencia en las relaciones humanas no es otro que el *sistema de género*. En el contexto del Alarde, se constata que el género es la clave de bóveda para entender el problema. Así lo entiende Margaret Bullen:

⁵ En lo sucesivo, al referirnos al sexo deberá entenderse que lo hacemos desde esta perspectiva, como un constructo socialmente construido. Lo mismo vale para los conceptos de hombre y mujer.

[...] al hablar del Alarde tenemos que tener claro que no estamos hablando de un problema de mujeres –ni de hombres– sino de género. No quiero volver a la discusión sobre la distinción entre sexo y género –un adelanto decisivo y ampliamente documentado en las ciencias sociales del presente siglo– sino constatar que esta distinción permite contemplar la masculinidad y la feminidad como constructos culturales, nociones que no responden a una base biológica sino a un proceso histórico y una práctica social [...] (2000: 47).

2) *Roles de género*. Se trata de una categoría transversal que impregna todas las relaciones sociales, y que define el conjunto de conductas, actitudes y valores que una sociedad basada en el sistema de sexo/género asocia a hombres y mujeres. Las expectativas con respecto al rol que deben desempeñar los hombres y mujeres en los Alardes responden precisamente al *ethos* patriarcal que sanciona las relaciones sociales en las localidades del Bidasoa:

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 (Bullen, 2006: 43).

2) *Patriarcado*. Podemos definirlo como una institución política de dominación masculina sobre las mujeres, que se ha preservado con independencia de sus variaciones históricas o locales; “una construcción biológica-emocional que heredamos casi sin darnos cuenta de generación en generación. En las estructuras afectivas familiares se transmite junto con la relación de género y de orden de nacimiento” (R. Villasante, 2011: 53).

3) *Masculinidad*. “La masculinidad tradicional está compuesta por una construcción de valores, creencias, actitudes y conductas que persiguen el poder y autoridad sobre las personas que considera más débiles [por medio de] la opresión, la coacción y la violencia” (Varela: 2008: 326). La dominación

masculina también se impone con estrategias más sutiles: los Alardes dan cuenta precisamente de la implantación de la hegemonía masculina a través del cauce inaprehensible de la violencia simbólica.

4) *Sexismo*. Teoría que defiende la inferioridad del sexo femenino en razón de las diferencias biológicas entre varones y hembras. Se trata de una construcción de orden simbólico que sanciona la inferioridad de las mujeres, y justifica su subordinación y dependencia a todos los niveles de los varones. El sexismo es una doctrina plenamente instaurada en los Alardes, y justifica las actitudes estereotipadas de la mayoría de la población respecto a los roles que deben desempeñar hombres y mujeres⁶.

3.2 El enfoque de la antropología simbólica en el estudio de los Alardes bidasotarras

En el siguiente apartado expondremos del marco teórico concreto –la sociología reflexiva de Bourdieu– desde el que daremos cuenta de la lógica simbólica en la que se inscribe la violencia patriarcal en los Alardes del Bidasoa. Ya hemos perfilado el mapa epistémico en el que contextualizamos el ensayo, atendiendo a una perspectiva de género, lo que conlleva una orientación ensayística de un marcado sesgo militante. (Algo que, por cierto, se ha convertido en una auténtica “tradición” en el marco de los estudios de feministas de las modernas ciencias sociales). No obstante, debemos establecer, a su vez, el campo disciplinar desde cuya óptica intentaremos revelar las claves –en lo substancial, intencionadamente crípticas– del fenómeno, el de la antropología simbólica, toda vez que el análisis del conflicto social que nos ocupa –sin olvidar la especial circunstancia de su contexto festivo– encierra todo un campo de metáforas y representaciones comunitarias propenso a su abordaje simbólico. En esa misma línea se pronuncia el excelente ensayo de investigación de la consultoría antropológica FARAPI S. L., publicada bajo los auspicios de la Diputación Foral de Gipuzkoa, *Análisis de*

⁶ ¿Qué razón de orden biológico impide que la mujer porte un arma?

las fiestas del territorio histórico de Gipuzkoa desde una perspectiva de género, en la que se asevera:

Desde la antropología se puede afirmar que las fiestas son una manifestación social y cultural de contenido simbólico, que reflejan de forma sumamente condensada la realidad social en el marco en la cual se desenvuelven, [pudiendo afirmarse que lo que acontece] en las fiestas tiene importantes implicaciones a todos los niveles (2009).

En contraste con el tiempo ordinario, el de la realidad cotidiana, los actos festivos se incardinan en un orden simbólico que viene a dar carta de naturaleza “sagrada” al orden social constituido, lo que explica la relevancia de las estrategias rituales y simbólicas de las elites locales patriarcales de Irun y Hondarribia, y sus denodados esfuerzos por hacer valer su particular visión de la “tradición”, que justifica el abajamiento de las mujeres al papel secundario que deben ocupar en la vida pública de las localidades del Bidasoa.

En el campo de la antropología simbólica, el concepto de *ritual* es fundamental. Podemos definirlo como una forma de comportamiento social estandarizado y basado en la reiteración, provisto de una estructura interna propia, y que responde a determinado orden cultural⁷. El ritual festivo de los Alardes, tal como lo entienden los partidarios de los desfiles excluyentes, tiende a perpetuar ciertas conductas repetitivas, percibidas como el “eterno retorno” de la celebración de un orden natural. A lo largo del ensayo veremos a qué

⁷ “Para el análisis de los ritos desde la ciencia social, podríamos partir de los enfoques que acerca de la teoría de la acción social proponen autores como K. Marx, M. Weber o P. Bourdieu, en los que vemos la acción social siempre orientada y en este sentido constructora de marcos sociales y políticos” (Rementería, 2006: 106).

intereses sirve esa naturalización⁸ de la estructura festiva, inserta en la “trama de significaciones” de los “betikos”⁹ (Geertz, 2005).

El *símbolo* es el otro elemento indisoluble de nuestra perspectiva antropológica. Para Clifford Geertz, el símbolo es un artefacto cultural que vehicula un significado. Esta sintética definición obliga a dar cuenta del término *cultura*¹⁰, sin cuyo concurso se desdibuja la comprensión del símbolo:

[...]. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (2005: 20)¹¹.

Ahora bien, las formas simbólicas y los patrones de acciones simbólicas son las objetivaciones de las relaciones de poder, puesto que las relaciones sociales no hacen sino reproducir las admoniciones y estructuras jerárquicas, además de las tensiones entre dominantes y dominados: los actores sociales de los Alardes del Bidasoa hacen gala de un discurso simbólico y cognitivo que se reformula en base a una experiencia de confrontación con el sistema de representaciones simbólicas de sus adversarios¹². El símbolo es utilizado como

⁸ Entendemos por “naturalización” la asociación de lo cultural con lo natural para la legitimación de las desigualdades. Veremos más adelante cómo se legitima la participación excluyente de los varones en el Alarde, en base a un discurso que se refiere a un simbolismo biologicista (en concreto, a las connotaciones simbólicas de sustancias como la leche materna o la sangre) (Bullen, 2000).

⁹ Término empleado por los partidarios de los Alardes tradicionales para designarse a sí mismos, que podemos traducir como “los de siempre”.

¹⁰ La cultura no es una dimensión neutra de la vida social “pues, como señala Bourdieu, la cultura está jerarquizada y jerarquiza, como un mueble o una vestimenta, que rápidamente indica en qué punto de la jerarquía social o cultural se sitúa su propietario” (Al Jende Medina, 2008: 56)

¹¹ Así pues, analiza la cultura como un sistema simbólico, compartido y producido en la vida social.

¹² Cada vez es más unánime entre los científicos sociales la tesis de que los símbolos no son un mero equipamiento mental innato; antes bien, en gran medida son inducidos por la experiencia comunitaria.

un arma arrojadiza para batir al contrario, con argumentos basados en la intemporalidad de los valores defendidos (caso de los “betikos”), o la necesaria resemantización del mismo, como resultado de los inevitables –y deseados– cambios sociales (tal como lo entienden los sectores igualitaristas).

Los símbolos y los rituales identitarios de los Alardes conforman la urdimbre que se proyecta sobre el imaginario social –un “magma de significaciones” a decir de Castoriadis (2004)–, matriz de sentido que condensa las referencias axiológicas de la comunidad: la construcción social de la hegemonía masculina tiene esa dimensión imaginaria fundamental, que genera el discurso de la dominación masculina y las prácticas sociales que promueve:

La persistente presencia de lo imaginario instituido, pues, nos indicaría que siempre nos vemos inmersos, englobados, en algo inviolable, sagrado, que nos trasciende e impregna de inteligibilidad a todo lo que nos rodea. Por tanto, el Imaginario central de una sociedad sería, en este sentido, el arquetipo fundante sobre el que se apoya la centralidad de una cultura [...] (Carretero, 2008: 25).

Apoyado en los presupuestos de la antropología simbólica, el presente ensayo plantea la hipótesis de que una misma lógica mental subyace en las estrategias simbólicas de dominación de los “grandes hombres” Baruya y de los “betiko” iruneses y hondarribitarras, poniendo en entredicho que exista realmente una dicotomía entre ambos universos de representaciones, al menos en lo referente a la percepción simbólica de las relaciones de poder entre los sexos. Aun aceptando en parte la tesis de Lévy-Bruhl (1972) de que la participación mística es el principio mental que ordena las cosmovisiones primitivas¹³, en contraste con la racionalidad de las sociedades modernas, la etnografía ha puesto en evidencia que los grupos hegemónicos hacen uso de las mismas tácticas psicosociales para su perpetuación en el poder, si bien con arreglo a sus especificidades culturales: como veremos, el Alarde tradicional

¹³ Desde Lévi-Strauss, la moderna etnología ha puesto en entredicho la existencia de un funcionamiento absolutamente lógico de la mente “civilizada”, en contraste con la brumosa mente mística de los “primitivos”, a la cual se le reconoce la capacidad de recurrir a soluciones perfectamente lógicas para la resolución de los problemas que se les plantean.

forma parte de ese discurso instrumental, basado en el simbolismo masculino de exclusión.

3.3 Aproximación conceptual y contextual a la violencia y la dominación simbólicas

Para una cabal comprensión del tipo de violencia que analizamos aquí – de la sutilidad de su naturaleza–, como dato preliminar debemos tomar conciencia con Foucault de que

El poder no consiste en la disciplina y no se reduce a las prescripciones prescritas por la ley ni a sus ordenanzas, sino que constituye el conjunto de técnicas, tácticas, estrategias y tecnologías que parten del núcleo central bajo la forma de ramificaciones sutiles [...] y silenciosas, y que promueve el ejercicio de su eficacia [...]. No existe independencia del poder, ni el sujeto puede oponerse a él o polarizarse, pues el poder atraviesa todo el campo de lo social (Albano, 2005: 61).

Foucault (2006) añade que el *poder* no es una dimensión abstracta de la realidad, sino una relación social que organiza el conocimiento, lo ético y lo estético. Es decir, establece y aplica normas, controles y exclusiones. Atesora un conjunto de reglas preconceptuales, socialmente sancionadas, destinadas al control de la percepción, el juicio y la actuación. Dicho de otra forma, el poder detenta la capacidad de determinar las conductas de los actores sociales. (Como iremos viendo en el presente ensayo, la actuación de los “grandes hombres” defensores del Alarde tradicional ilustra perfectamente esta idea foucaultiana).

Además, el poder es una estructura que permanece invisible socialmente en condiciones normales, cuando las relaciones de dominación y control social no son cuestionadas por una toma de conciencia de tal o cual

colectivo¹⁴. En ese sentido, las elites dirigen su estrategia ideológica a perpetuar el universo social y simbólico que haga percibir como natural la dominación y control sociales. El resultado no es otro que el ejercicio de la arbitrariedad, inscribiendo en la mente de los dominados un corpus de valores que avala la violencia sufrida¹⁵. El objetivo último del poder es la legitimación de la estructura social hegemónica, la cual “es indicada por el hecho de que es soportada por aquéllos que no ganan nada haciéndolo y por aquéllos que se beneficiarían del cambio de la estructura social. [...] incluso por aquellos que sufren con dolor esa estructura social” (Apodaka, Villarreal, 2008: 27).

Estrechamente relacionada con la categoría del poder, Bourdieu define la *violencia simbólica* como aquella forma de violencia operada sobre un actor social contando con la anuencia de éste: “La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador” (2000: 51)¹⁶. He aquí el núcleo vertebrador del presente trabajo: mostrar las tácticas simbólicas para llevar a cabo el proceso de sometimiento axiológico de la mujer bidasotarra a la mentalidad hegemónica masculina. El Alarde no es sino una gran *performance*¹⁷ que visibiliza la dominación simbólica masculina, haciendo gala de múltiples recursos expresivos de una fiesta marcadamente identitaria, encaminados a la asunción afectiva por parte de

¹⁴ Precisamente, la irrupción del conflicto entre excluyentes e igualitaristas en el escenario festivo de los Alardes ha conseguido visibilizar la estructura del poder patriarcal que subyace en el intento de evitar la presencia de las escopeteras en los desfiles.

¹⁵ Llevando la explicación al terreno concreto de la violencia contra la mujer, el universo cultural patriarcal del que participan dominadas y agresores determina la percepción normalizada de las prácticas violentas contra las féminas.

¹⁶ La paradójica adhesión de la mayoría de las mujeres bidasotarras a la exclusión femenina no hace sino reforzar la tesis de Bourdieu de que la violencia simbólica persigue la aceptación acrítica por parte de las dominadas de las humillaciones internalizadas de las que son objeto; es el medio más efectivo para la legitimación de la desigualdad y la jerarquía.

¹⁷ Margaret Bullen y José Antonio Egido se sirven del término *performance* –empleado por Turner para explicar el drama social y ritual implícitos en ciertos procesos sociales, singularmente las iniciaciones masculinas y femeninas, además de otras crisis colectivas simbólicamente reparadas, en las comunidades tradicionales, y también aplicable por extensión a los ritos de paso “liminoides” de las sociedades modernas– para el análisis de un conflicto como el Alarde, “representación [...] dramática, que implica actores que adopten roles determinados y trajes especiales y que plasma en el plano simbólico aspectos del pasado y del presente” (2003b: 28).

dominadores y dominadas del universo de representaciones socioculturales de la masculinidad dominante. Sólo así se explica la entusiasta aceptación de la mayoría de las mujeres bidasotarras del papel pasivo jugado por ese colectivo en alarde “tradicional”, reducido al dudoso protagonismo de la cantinera que, como veremos, no representa sino un arquetipo de la feminidad quintaesenciado por el discurso patriarcal.

Insistamos en que el fenómeno más chocante del conflicto para los observadores ajenos al mismo es la postura adoptada por la abrumadora mayoría de las mujeres bidasotarras, decantadas por el desfile excluyente, y que constituye un elocuente y paroxístico ejemplo etnográfico de violencia simbólica masculina. Las fuerzas vivas reaccionarias no dejan de alimentar el imaginario de “mujeres contra mujeres”, “y que llegará al enfrentamiento físico y a la asunción por parte de las mujeres tradicionalistas de un papel de garantes del `statu quo´ y de auténticas salvadoras del Alarde” (Tranche, 2006b: 120).¹⁸

Podemos ahora reformular la definición de violencia que nos ocupa, con arreglo a su emplazamiento en los Alardes del Bidasoa. Pues bien, entendemos por violencia simbólica el proceso de arrancamiento de sumisiones por parte de las clases sociales y de género dominantes, de tal forma que no se perciben como tales, en base a la imposición de un sistema simbólico de categorías de percepción y valoración, que hace aparecer como deseable la estructura social hegemónica (Bourdieu, 2000). El resultado de todo ello es que los grupos dominantes disfrutan de un capital de reconocimiento¹⁹ que les agencia beneficios simbólicos (transformables en ganancias monetarias y sociales). Los pingues beneficios en que se transforma

¹⁸ Esta suerte de perversión simbólica plasmada en el enfrentamiento entre mujeres, ha contribuido a la generación de una nueva épica femenina de resistencia ante los intentos de las instituciones de hacer cumplir la legalidad, incluso con enfrentamientos con la Policía. Estos episodios, acaecidos sobre todo Hondarribia, refuerzan la ideología conservadora, que podría sintetizarse en la paradójica aplicación del lema: “no pasarán”.

¹⁹ Lo que Bourdieu denomina *capital simbólico*. Las figuras señeras del Alarde tradicional disfrutan del capital simbólico substanciado por el prestigio que representa su participación como estrellas de los desfiles. Ahora bien, existe una diferencia de grado en el rango jerárquico que ostentan: Mientras que el General del Alarde representa la cúspide del poder patriarcal, la cantinera juega un papel de subordinación al género hegemónico. Así pues, el capital simbólico de la cantinera se encuentra subsumido en el del mando supremo masculino.

el capital simbólico obtenido por los agentes sociales dominantes de los Alardes se substancian, como veremos, en el acaparamiento de los puestos de honor: desde la máxima autoridad detentada por el General del Ararde (beneficio en razón de la clase social hegemónica), hasta la conformación de las compañías de fusileros con el exclusivo concurso de los hombres (beneficio en razón del género dominante). Figuras tan centrales como la del mando del Ararde hacen efectivas la exhibición de un poder carismático que les reporta la adhesión “sentimental” por parte de la mayoría de la población. La misma lógica simbólica y emocional que imprime la asunción del liderazgo del mando en la mentalidad popular, naturaliza la sumisa centralidad de la cantinera, envuelta en un aura de prestigio social y de emoción íntima, a la vez que compartida (al tiempo que demoniza la participación de la mujer en igualdad, todo lo cual refleja ejemplarmente los efectos de la *heterodesignación* de la masculinidad dominante):

[...] muchas jóvenes de Irun y Hondarribia comparten “*la ilusión de toda la vida de ser cantineras*” y por esa misma razón, este sector de la población es uno de los más reaccionarios a la hora de plantear la participación de la mujer como soldado. “*Que te elijan es una flor muy gorda*”, dice una ex cantinera; “*es como la mayor lotería... yo estuve todo el día como en un globo... para mí había sido un sueño, ha sido el día más maravilloso de mi vida*”, relata otra con efusión (Bullen, Egido, 2003b: 125).

Solidario con el concepto de violencia simbólica, el de *dominación* es el auténtico eje vertebrador de la teoría científica de Bourdieu, en pureza “una sociología de la dominación y de la denuncia de la dominación” (Chauviré, Fontaine: 43). El dominio simbólico de los agentes sociales sojuzgados va mucho más allá de la clásica concepción marxista de la dominación económica. Además, requiere la inmersión de los dominados en las categorías mentales de los dominantes (violencia simbólica), haciendo no sólo aceptables sino deseables las conminaciones prácticas que se desprenden del discurso hegemónico. La dominación masculina tiene la particularidad de que, aunque parece formar parte del orden normal de las cosas, y por tanto poco sospechosa de ser un producto ideológico de la masculinidad hegemónica, en

realidad “legítima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada” (Bourdieu, 2000: 37). En el caso de los Alardes, se hace especial hincapié por parte de los partidarios de los desfiles sin mujeres en que existe un “orden natural” que justifica la clásica dicotomía escopetero/cantinera, como si esa estructuración arbitraria obedeciera a un orden inmutable²⁰; la realidad es bien distinta: se trata de una construcción social al servicio de los intereses hegemónicos del Patriarcado (en este caso, al de las elites locales de la comarca del Bidasoa)²¹.

Podemos definir el *habitus* como la estructura de esquemas de clasificación y de percepción dominantes, de los que participan de igual modo los agentes sociales hegemónicos y los dominados. A tenor de su naturaleza condicionada, se trata de principios generadores de prácticas y representaciones sociales que “nos hace ver como naturales y evidentes los rasgos de la vida social que la sociedad [patriarcal] de hecho construyó [...] y luego ‘naturalizó’ para legitimarlos” (Chauviré, Fontaine, 2008: 69). Las actitudes y acciones de los agentes sociales del Alarde tradicional –incluidas las expresiones más aceradas de hostilidad hacia los partidarios de los desfiles mixtos– responden a las disposiciones a valorar, sentir y “racionalizar” de acuerdo con las representaciones de los valores patriarcales interiorizados.

No hay nada nuevo bajo el sol. Las culturas tradicionales también hacen gala del principio general – ¿deberíamos decir universal?²²– de la dominación

²⁰ La hegemonía patriarcal recurre al orden de lo sagrado –por definición, imperecedero– para refrendar sus prácticas sociales de opresión. Más adelante nos extenderemos sobre esa categoría que atraviesa la experiencia social. Mostraremos que el discurso de que se sirve la ideología sexista remite a “verdades” sempiternas, cargadas de un aroma ancestral. Como señala Celia Amorós, “Todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias” (1995: 190).

²¹ La violencia y la dominación simbólica masculinas en los Alardes son los mecanismos privilegiados para la adecuación de los roles de género en los desfiles (de los que hablaremos más adelante).

²² Sin ánimo de polemizar sobre una cuestión que no es sino tangencial al tema que nos ocupa, parece evidente que la dominación masculina es el denominador común de la práctica totalidad de las civilizaciones, al menos desde los tiempos históricos. En ese sentido, la revolución neolítica, que propició los primeros asentamientos estables –las urbes incipientes–, parece estar en el origen de las sociedades de sesgo patriarcal. Singularmente, los pueblos

masculina. En nuestro caso, recurriremos al estudio de Godelier de la etnia de los Baruya para subrayar los elocuentes paralelismos entre las estrategias de los colectivos masculinos en orden a asegurar su hegemonía sobre las mujeres. Una misma lógica simbólica –la sumisión dóxica de la mujer a la dominación masculina– parece animar la violencia ejercida sobre las mujeres tanto en las sociedades industriales como en las tradicionales:

[...] la violencia ideal existe de un modo permanente en el mismo corazón de toda organización social baruya, en cada uno de los aspectos de su práctica; y es tanto más eficaz cuanto que estas ideas nacen y producen su propia legitimación a la vez y justifican todas las demás formas de violencia física y psicológica, que salen del ámbito del pensamiento, pero que sin cesar vuelven a apoyarse sobre él para darse a conocer como basadas en el propio “orden” de las cosas. Porque el mayor poder de los hombres no se basa en el mero ejercicio de la violencia, sino en el consentimiento de las propias mujeres hacia su propia dominación, y este consentimiento no podría existir sin que ambos sexos compartan las mismas representaciones que legitiman la dominación masculina (Godelier, 2011: 179).

En definitiva, el poder patriarcal comporta una dimensión simbólica, la que se desprende de una forma de adhesión de las dominadas que no se basa en la decisión deliberada de una conciencia esclarecida, sino en una sumisión distorsionada por los condicionamientos ideológicos (Bourdieu, 2000).

mesopotámicos configuraron la institución del Patriarcado como sistema de explotación y dominio de la mujer, valiéndose para ello de todo un corpus ideológico y teológico que asociaba a la mujer con el mal (Casanova, Larumbe, 2005). En el caso de las etnias preindustriales, el sistema patriarcal parece estar ligado a sociedades guerreras y cazadoras... Explotación y producción –características de las sociedades modernas–, y predación –típica actividad tribal– no son sino algunos de los principios rectores de las comunidades humanas atravesadas por la imposición patriarcal, y las peculiares mediaciones simbólicas de ese sistema. De todas maneras, dejemos sentado que la presunta universalidad de la dominación masculina es puesta en tela de juicio por buena parte de la comunidad antropológica. La antropóloga Fernández-Martollet señala que el dominio del sexo masculino no es universal, y que sólo se concreta ante la aparición de conflictos armados, toda vez que: “Sabemos que en todas las sociedades conocidas –al margen de algún relato mítico– quienes han ejercido actividades defensivas y guerreras han sido los hombres” (2008: 137). Precisamente, la imposición de la exclusión de la mujer de los Alardes parece descansar más o menos conscientemente en el prejuicio de que la guerra –o su representación simbólica en nuestro caso– es una faceta social intrínsecamente masculina.

4. ESBOZO DE LA GÉNESIS E HISTORIA DE UN CONFLICTO

Antes de abordar la cuestión central de este ensayo, el análisis antropológico de la exclusión femenina en los Alardes, y sin ánimo de ser exhaustivos en la descripción diacrónica de un conflicto sobre el que se ha escrito y debatido por extenso, debemos al menos consignar brevemente el desarrollo de unos hechos atravesados por la polémica y la manipulación, con la consiguiente distorsión de la verdad histórica que, como veremos más adelante, se incardina dentro de los esfuerzos de los tradicionalistas por fundamentar la hagiografía de las figuras y acontecimientos estelares de los Alardes queridos por ellos. La interpretación de los sucesos acaecidos en los últimos años varía en función de la ideología detentada por las fuentes, pero parece haber cierto consenso en la comunidad científica sobre la importancia de hilar fino en la investigación rigurosa, tanto del conflicto, como de las raíces de los Alardes.

El origen de los Alardes de las localidades bidasotarras de Irun y Hondarribia se sitúa en las Revistas de Armas forales llevadas a cabo en la provincia de Gipuzkoa en el siglo XV, a las que hay que sumar las procesiones cívico-religiosas de acción de gracias por las victorias militares logradas por las villas en diferentes épocas de su historia²³.

Tal como veremos más adelante, la interpretación de la tradición y de la historia por parte de los tradicionalistas oscurece la participación de las mujeres en los hechos de armas²⁴, con el fin de justificar su exclusión en los desfiles de los Alardes. Y, sin embargo, investigadores como Margaret Bullen y José Antonio Egido subrayan el hecho de que

²³ La historia de las celebraciones de los Alardes en Irun es también la de la incorporación al palmarés de la villa de las batallas ganadas en épocas sucesivas. Si en un principio se festejaba la victoria en la batalla de la Peña Aldabe de 1522, los Alardes decimonónicos incorporaron los hechos de armas acaecidos en agosto de 1813, que se saldaron con la derrota de las tropas napoleónicas, a manos de una coalición anglo-hispano-lusa. Es solo un ejemplo de la plasticidad de una historia que se construye y reinterpreta permanentemente.

²⁴ La manipulación de la verdad histórica con fines hegemónicos es una manifestación genuina de la violencia simbólica.

El análisis de la historia desde el punto de vista de las mujeres revela que éstas tuvieron un papel importante en ciertos acontecimientos que son recordados en el Alarde: en Irun es la batalla de la Peña Aldabe de 1522 y en Hondarribia, el sitio de 1638. Sin embargo, en vez de reconocer y valorar la aportación de las mujeres en las victorias logradas, se resta importancia a estos hechos haciendo hincapié en los “verdaderos” orígenes que según Aramburu se encuentran en la revista de armas de las milicias forales, compuestas exclusivamente de hombres (2003b: 134).

Es de destacar que la participación de las mujeres en la batalla de la Peña Aldabe, aunque recogida por historiadores de la época, no ha sido incorporada en el corpus de saberes considerados importantes para la transmisión de las generaciones siguientes y no ha llegado a formar parte de la memoria social hasta que el reciente debate lo ha sacado a la luz y ha querido darle la importancia merecida (2003b: 137).

Ahora bien, la manipulación y omisión de la verdad sobre los Alardes queda en entredicho, habida cuenta que desde la celebración de los primeros se constata la participación plural de los distintos agentes sociales de las localidades bidasotarras. En el primer Alarde documentado de Hondarribia, celebrado en 1639, según la documentación histórica obrante en el archivo de la localidad bidasotarra, se constata el acompañamiento de mujeres y niños al batallón de soldados, y que participaban activamente en la celebración “*portando hachas con velas encendidas*” (Bullen, Egido, 2003b: 146).

El Alarde ha ido evolucionando en el tiempo. En 1881 el desfile se perfila como una fiesta folclórica, introduciéndose las figuras de la cantinera y los hacheros. La estructura jerárquica del Alarde, las vestimentas reconocibles actualmente, y otras innovaciones sufridas a lo largo del siglo XX demuestran que la falacia de su inmutabilidad e invariabilidad no se sostiene²⁵.

²⁵ Sin ánimo de abundar en los aspectos formales de la composición del Alarde, consignaremos al menos la forma actual en la que ha devenido, y que refleja un orden estrictamente militar y jerárquico: “Las fuerzas del Alarde están constituidas por la escuadra de *hatxeros*, la tamborrada, la banda de música, la escolta de caballería –esta última acompañada por la plana mayor el batallón que reúne al general, comandante, cantinera y cuatro

La primera ordenanza del alarde, en 1944, al margen de aspectos organizativos, promueve la figura de la cantinera al gusto de la burguesía franquista, “dándole un marchamo de aceptabilidad moral que no estaba claro hasta entonces” (Tranche, 2006a: 88). En 1979 se produce el primer brote del conflicto, ante las primeras reivindicaciones de participación femenina en los desfiles, lo que provocó agresivas y burlescas reacciones por parte de los tradicionalistas, con especial hincapié en los roles sexuales. La posterior consolidación de movimientos sociales y feministas como el de Bidasoaldeko Emakumeak (BAE), grupo que vio la luz en 1995, se acompañaría de la aprobación de la Ordenanza de 1996 por parte de la Junta del Alarde²⁶, dialécticamente orientada a dar respuesta a la estrategia antihegemónica de los grupos de mujeres organizados. Debemos subrayar que el protagonismo mediático de la elaboración de las ordenanzas se ha ido inclinando en la balanza a favor de las Juntas del Alarde, a medida que los órganos de gobierno concejiles han ido desatendiendo sus obligaciones políticas, en parte por la creciente presión social, y en parte por el oportunismo de las formaciones políticas²⁷. La naturaleza jurídica de las Juntas de los Alardes les otorgaba un

ayudantes– las compañías de infantería y la batería de artillería que cierra el desfile. La infantería está formada por un determinado número de compañías que corresponden a diferentes barrios, asociaciones o grupos ocupacionales. En el Alarde Tradicional de Irun desfilan 15 compañías de a pie y en Hondarribia son 16” (Bullen, Egido, 2003b: 103).

²⁶ La Junta del Alarde agrupa a los máximos responsables del evento, entre los que cabe reseñar el General, el Comandante, los respectivos capitanes de las compañías y los jefes de las unidades. Entre sus responsabilidades formales destaca la organización del Alarde, así como la interpretación y revisión periódica de las ordenanzas (Bullen, Egido, 2003b).

²⁷ No es nuestra intención abordar al detalle el papel que han jugado los partidos políticos en la historia del conflicto, por entender que la cuestión se aparta de nuestra línea ensayística. En una apresurada síntesis, señalar que, en general, las posturas de los ediles han sido asaz vergonzosas, habida cuenta que han estado más atentos a salvaguardar los intereses electorales que a preservar los legítimos derechos de la minoría que aboga por un desfile igualitario. En una apresurada síntesis, indicar que las formaciones políticas conservadoras (PNV y PP) se han decantado sin fisuras a lo largo del tiempo por los tradicionalistas. La izquierda abertzale ha enarbolado la defensa de los derechos de la mujer soldado desde un comienzo. EA ha sufrido una deriva desde un posicionamiento inicial progresista hasta pasar a engrosar las filas de los defensores del Alarde tradicional. El PSOE ha intentado guardar un difícil equilibrio que finalmente le ha llevado a tomar posturas contradictorias, como sus flirteos con los posicionamientos reaccionarios –seguramente por el hecho de haber detentado alcaldías–, y los supuestos intentos de implementar al mismo tiempo políticas de corte progresista. Los socialistas han sido los directos responsables políticos de ciertas decisiones erróneas, como la de permanecer impasibles, sino conniventes, con las estrategias de privatización del Alarde por los “betikos”, para eludir de facto el cumplimiento de las sucesivas sentencias que conminaban a los consistorios al cumplimiento de la legalidad.

papel estelar en el ordenamiento legal de esos eventos, y que invadía claramente las competencias municipales²⁸: Nos encontramos ante un caso prístino de sobrerrepresentación de una estructura hegemónica, en clara confrontación con un modelo equitativo de construcción de la convivencia ciudadana (del que debieran velar las claudicantes –cuando no conniventes con la dominación social masculina– instituciones política locales).

Los sucesivos Alardes celebrados entre 1996 y el año 2000 dieron pie a todo tipo de enfrentamientos entre partidarios y detractores de la participación de la mujer en igualdad, estrategias de cada uno de los bandos enfrentados para contrarrestar las del rival, y boicots lacerantes contra las personas y comercios, en razón de su apoyo a la minoría de las mujeres del Alarde Mixto. Desde la perspectiva de nuestra investigación, la clave de los hechos acaecidos no es otra que la perversión simbólica subyacente en la multitudinaria oposición de la mayoría de las mujeres a los desfiles de las compañías mixtas, y que ha dado lugar a los incidentes mediáticos recogidos por los medios de comunicación.

En los últimos años, las sentencias judiciales (sobre todo del TSJPV)²⁹ –impotentes para atajar la desigualdad firmemente enraizada–, y las decisiones

²⁸ A todo ello hay que sumar ciertos aspectos complementarios a la exorbitada función pública de las Juntas, que dan cuenta de sus peculiaridades hegemónicas. Por ejemplo, no es una cuestión menor que, además de estar mayoritariamente compuestas por hombres, el ambiente donde se desarrollaban las reuniones de las Juntas respondía a los cánones de la masculinidad rancia (sociedades gastronómicas, en el corazón de las fratrias machistas en las que no faltaba el tabaco y las bebidas alcohólicas...). Por otra parte, la extracción social de sus componentes coincidía generalmente con los círculos influyentes de las ciudades, los directamente involucrados en los asuntos financieros y mercantiles de las localidades, además de contar con una sensible representación entre los profesionales liberales. Quizás su mayor nexo común no fuera otro que su “abolengo” y contrastada implantación generacional en Irun (los “ITV”: “Iruneses de Toda la Vida”) y Hondarribia (con menos sesgo de clase, pero igualmente reconocidos por el pedigrí y el carisma).

²⁹ Afortunadamente, algunas instituciones no vinculadas al poder judicial han cobrado un protagonismo y un liderazgo que han contribuido al refrendo moral y legal de los posicionamientos de los defensores del Alarde no discriminatorio (lo que ha conllevado incluso la crítica de ciertas sentencias judiciales) Entre ellas, brilla con luz propia la institución del Ararteko. Los pronunciamientos realizados por Iñigo Lamarca son un ejemplo de ponderación, claridad de ideas y profundo conocimiento histórico, social y antropológico del conflicto.

de los munícipes han abocado a la constitución de unos Alardes privados³⁰ en los que la conculcación del principio de igualdad ha encontrado un terreno abonado, aunque más sutilmente implantado: a pesar de la consolidación del derecho a desfilar de las compañías mixtas, las tácticas reaccionarias de sus detractores –más sibilinas– no han cesado desde entonces en su empeño de invisibilizar en el espacio público la presencia de la heterodoxia igualitarista³¹.

Cuando la compañía Jaizkibel enfiló el arco de Santa María un muro negro se desplegó en las dos aceras. Perfectamente organizadas, las espectadoras desplegaban cientos de metros de plástico negro que impedían la visión. [...] El muro negro dio lugar a multitud de metáforas –el muro de la vergüenza lo llamaron varios enviados especiales–, artículos, cartas, humoristas gráficos, etc. (Tranche, 2006b: 147).

El papel jugado por los medios de comunicación en el conflicto de los Alardes daría materia para un ensayo específico; aquí nos limitaremos a trazar algunos rasgos definidores de la “política editorial” de la prensa escrita conservadora más representativa: El Diario Vasco. Este medio hegemónico en el panorama periodístico del territorio de Gipuzkoa se ha decantado por una aparente neutralidad: “A diferencia de Egin, El Diario Vasco no explicita el apoyo a ninguna de las dos partes enfrentadas, aunque la identificación de la línea argumentativa de sus editoriales con los tradicionalistas hace innecesario ese apoyo” (Irigoien, 2006: 228). Las tesis principales editorializadas que han vertebrado el mensaje de supuesta ecuanimidad del medio guipuzcoano se identifican de pleno con los argumentos esgrimidos por los tradicionalistas. El quid de la cuestión para el rotativo donostiarra es que nos encontramos ante un

³⁰ La privatización de los Alardes en Irun data de 1998, y tiene su origen en la reacción de la Junta del Alarde ante la sentencia del TSJPV a favor de las escopeteras. Ante la obligación de acatar la ley, el alcalde de la época no tuvo más remedio que organizar y financiar el Alarde mixto, mientras que las compañías tradicionalistas pudieron seguir desfilando con arreglo a sus directrices ideológicas.

³¹ Merece la pena hacer hincapié en el hecho de que la defensa de los valores universales y democráticos se asocie a posturas “heréticas” en el contexto del conflicto de los Alardes. Un paradójico mundo al revés que no tiene traslación “oficial” allende las fronteras de las localidades de Irun y Hondarribia, donde buena parte de los mismos actores sociales juramentados en la defensa de la exclusión de la mujer consideraría ofensivo que se les asociara con el sector reaccionario de Euskal Herria.

conflicto endógeno “donde no caben injerencias externas. No se trata de de la vulneración de un derecho universal [...], sino del desencuentro entre una mayoría social y una minoría donde el número da autoridad”³² (2006: 227). En es misma línea, en un editorial del día 3 de septiembre de 2000 se afirmaba sin ambages que

La opinión mayoritaria de los habitantes de Hondarribia sobre el Alarde se puso ayer de manifiesto con claridad en los actos convocados a favor del mantenimiento de esa entrañable fiesta con sus asentados perfiles tradicionales. Los miles de manifestantes que salieron ayer a la calle (...) mostraron esa abrumadora mayoría (2006: 227).

El periódico que nos ocupa ha detentado un protagonismo estelar en la legitimación de unos agentes sociales, los “betiko”, paralelamente al intento de ningunear la legítima proyección social que debiera corresponder a los igualitaristas. Por medio de la insistente línea informativa de minimizar los incidentes y de enfatizar la multitudinaria acogida dispensada por el público a las compañías del Alarde tradicional, ha logrado la estructuración discursiva de un conflicto en base a los valores mayoritariamente aceptados, al precio de ocultar el secreto a voces de que las referencias axiológicas del sector discrepante se sitúan en un plano de superioridad moral y normativa:

Al contrario que Egin, El Diario Vasco se dedica a invisibilizar a nivel discusivo el conflicto de manera que permanezca en estado larvario que no amenace el relato mitológico del Alarde “tal y como se viene celebrando desde tiempos inmemoriales”. [...] Se canaliza en un relato ritual que subraya las bondades de las formas configurantes y legitimadoras del orden establecido en la comunidad [...], dejando en un segundo plano el universo de referencia de la minoría, poblado de cambios, rupturas y disidencias (Irigoien, 2006: 236).

En fin, la corriente de opinión del periódico ha quedado nítidamente retratada por el inequívoco pronunciamiento ciertos articulistas, como Álvaro

³² En base a argumentos de ese jaez, podríamos considerar plenamente legítimo el régimen nazi, habida cuenta que consiguió el refrendo mayoritario del pueblo alemán.

Bermejo (sobre el que volveremos), quienes han fomentado la “teoría de la conspiración” en contra de los colectivos igualitaristas. En líneas generales, se denuncia la politización y la judicialización interesada de los Alardes por parte de las feministas, “a todas luces abusiva de un conflicto que, en ningún momento debiera haber rebasado los límites estrictamente sociales y no menos estrictamente festivos de los Alardes” (2000: 66).

5. ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS DE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER

El Alarde tradicional reproduce un orden social patriarcal y clasista, del mismo modo que lo hacen las ceremonias iniciáticas de los Baruya, si bien con las especificidades de una conformación tribal, donde el sistema clánico y la dominación masculina han hallado su refrendo en los mitos³³. En ambos casos, las dignidades ostentadas por los “grandes hombres” señalan simbólicamente las jerarquías en las *performances* rituales que escenifican su hegemonía, con la intervención de ciertas instituciones, figuras y elementos socialmente relevantes en el mapa de la dominación masculina. Cualquiera que se inicia en la antropología sabe de la importancia de los artefactos culturales y sociales en la generación y consolidación de la desigualdad. El sexo, la lengua, la profesión, la religión, la vestimenta, las armas, etc., establecen y recuerdan – Leach, 1985– diferencias, jerarquías y asimetrías. Seguidamente nos ocuparemos de algunas de las piezas que conforman el andamiaje simbólico y ritual de la exclusión de la mujer.

³³ El mito baruya sobre el origen del mundo consagra la superioridad del principio masculino sobre el femenino, asociando al sol y la luna con el hombre y la mujer respectivamente. Godelier ha recogido la cosmogonía baruya en estos términos: “En un principio, el sol y la luna estaban confundidos con la tierra. Todo era gris. Los hombres, los espíritus, los animales y las plantas vivían juntos y hablaban la misma lengua; los hombres no eran como los de ahora, su pene no estaba perforado y la vagina de las mujeres no estaba abierta [...]. Entonces el sol y la luna decidieron elevarse sobre la tierra y lo hicieron empujando el cielo hacia abajo. Desde lo alto, el sol pensó que había que hacer algo por los seres humanos y ordenó a la luna que volviese a bajar. La luna bajó y se paró a la mitad del camino. A partir de entonces, alternaron el día y la noche, las estaciones lluviosas y las cálidas [...]. Pero el sol se acordó también que el hombre y la mujer no estaban perforados. Arrojó una piedra de sílex al fuego y la piedra explotó y atravesó al hombre y a la mujer. A partir de entonces, ambos pueden copular y multiplicarse” (2011: 85-86). En el trasfondo del mito se perfila la deficiente naturaleza femenina: la luna-mujer es incapaz de llevar a cabo la misión encomendada por el sol-hombre. Esa actuación fallida del agente cosmogónico femenino, y la exitosa intervención del masculino establecen el modelo primordial de las prácticas simbólicas que legitiman la dominación patriarcal entre los buruya. La instancia reproductora es una institución central que condensa ideas y valores; en la historia referida, el sol-hombre interviene en la funcionalidad sexual humana, por lo tanto se convierte en el agente legitimado para el ordenamiento simbólico y social de la comunidad: el mito baruya sacraliza la asignación de los roles sociales en base a la idea de la asimétrica naturaleza del hombre y la mujer. La tradición histórica del Alarde discriminatorio también se apoya en otro supuesto “mítico” –que, como veremos más adelante, ha sido desmentido por las modernas investigaciones–, el de la no participación de la mujer en las batallas conmemoradas en los desfiles... Una misma lógica simbólica subyace en la exclusión de los bienes simbólicos de las mujeres baruya y de las bidasotarras.

5.1 El sexo, marcador simbólico por excelencia

La sexualidad es la piedra angular de la dominación masculina. Así lo ha entendido Godelier en el estudio de las estructuras sociales de los Baruya, habiendo analizado “[...] el papel que juega en sus discursos y en sus teorías [...], que aparece como una especie de fundamento cósmico de la subordinación, e incluso de la opresión de las mujeres” (2011: 9).

Los defensores de la hegemonía masculina sostienen que el origen de las relaciones de jerarquía y dominio de los hombres sobre las mujeres está determinada por la biología; de ello se deriva que la actividad esencial de los hombres es la guerrera (entre los Baruya y una pléyade de etnias preindustriales), y la productora (en el caso de los varones de las sociedades modernas), mientras que el papel de la mujer se limita a la reproducción de la especie y a la subcultura doméstica. La teoría antropológica feminista ha demostrado que la elaboración de la jerarquía y dominio sobre las mujeres es una construcción patriarcal, sin ligazón real con la biología. Sin embargo, la aprehensión simbólica del problema deja en evidencia que la lógica cultural sexista ha dado carta de naturaleza a la concepción biologicista del dominio masculino.

Pues bien, las tradiciones misóginas del área mediterránea –que podemos hacer extensivas a la de la sociedad baruya– hacen uso de unas supuestas capacidades malignas de las mujeres –basadas en su biología perniciosa– para explicar su poder exorbitante sobre los hombres: “por una parte amenazan su virilidad por su apetito sexual, y por otra parte, son poseedoras de un capital de vergüenza sobre el cual se apoya el bien máspreciado: el honor masculino” (Molinié, 2005: 117). Entre los Baruya, el lenguaje del cuerpo y el de las sustancias corporales se inscriben dentro del argumentario simbólico de la opresión sobre las mujeres. Así, la sangre menstrual es una peligrosa sustancia que amenaza la fuerza y poder vital de los hombres, y, por extensión, de todo lo que fundamenta la dominación social masculina. En cambio, como señala Godelier, el esperma, la más nutricia y

poderosa de las sustancias corporales, es la instancia somática que legitima y explica la dominación masculina; de ahí que se transmitan como enseñanza superior sus virtualidades en el marco las iniciaciones de los jóvenes baruya:

El primero de estos secretos es [...] que el esperma es la vida, la fuerza y el alimento que da la fuerza a la vida. Y este es el motivo por el que los hombres dan a beber su esperma a las mujeres debilitadas por sus reglas o un parto.

El segundo de los secretos, todavía mucho más sagrado y que ninguna mujer debe conocer, es que el esperma da a los hombres el poder de hacer renacer a los muchachos fuera del vientre de su madre, fuera del mundo femenino, en el mundo de los hombres (Godelier, 2011: 70)³⁴.

Desde otros parámetros ideológicos no tan alejados –“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 [...] o la leche materna (la tradición es algo que se ha *mamado*)” (Bullen, 2006: 40)³⁵–, la asignación de los roles festivos defendidos por los defensores del Alarde tradicional se inscribe en ese “orden natural de las cosas”, y exhibe la asunción por parte de la mayoría femenina de las poblaciones bidasotarras de la lógica de las funciones y “cualidades” asignadas por el sistema de género a la mujer, en los ámbitos público y privado:

³⁴ La perversión mítica de la dominación masculina también se sirve del secreto iniciático para legitimar las relaciones sociales: ciertos mitos esotéricos de los Baruya contradicen la ancestral superioridad masculina reflejada en el relato cosmogónico, desvelando que antaño las mujeres detentaban poderes muy superiores a los de los hombres, pero que fueron arrebatados a las primeras legítimamente por los hombres, habiendo quedado en la “indigencia” simbólica y social. De todo ello parece traslucirse que las mujeres poseen una creatividad primordial – facultad inquietante para una sociedad androcéntrica como la buruya– pero que encierra un germen de desmesura y desorden que solo la intervención masculina puede restablecer (Godelier, 2011). Salvando la considerable distancia cronológica y cultural, los “grandes hombres” del sistema patriarcal que se han enrocado en el Alarde tradicional también temen la *hybris* de las mujeres escopeteras, las cuales amenazan con dar al traste el orden social consolidado, con sus peligrosas muestras de que la producción de sentido –en este caso, alternativo y trasgresor– no es monopolio de la masculinidad dominante.

³⁵ También en palabras de Bullen y Egido: “La referencia a la ‘sangre’ es un ejemplo de la introducción de conceptos biológicos para justificar hechos culturales; forma parte de la naturalización de la desigualdad” (2003b: 118).

La imagen de mujer proyectada en muchas fiestas responde por un lado al estereotipo de mujer-madre donde el énfasis está en el cultivo y transmisión de ciertos valores, y por otro, al estereotipo de mujer-objeto donde el énfasis está en la apariencia física y en la promoción de un estereotipo de belleza femenina. En los dos casos, todo gira en torno a la relación de las mujeres con los hombres y sobretodo de la posición de las mujeres en sus relaciones familiares, como madre, esposa, hija o hermana y de su asignación al espacio doméstico y su papel de cuidadoras (FERAPI, 2009: 17).³⁶

5.2 La guerra y la hegemonía masculina

La guerra es otra de las estrategias simbólicas que realza las supuestas diferencias sexuales: “La oposición entre lo masculino y lo femenino se da significativamente en el servicio de las armas, y podemos decir que en nuestra sociedad el sujeto masculino se constituye de forma relevante en las prácticas militares” (Zulaika, 1989: 18).

La ideología patriarcal de los Baruya también se sirve de la guerra como marcador simbólico de prestigio, reservando para el hombre la función bélica; Marvin Harris afirma que “La guerra es el factor que condiciona el estatus de las mujeres en las sociedades de bandas y aldeas. Puesto que los hombres de todas las poblaciones tienen por término medio una ventaja física sobre las mujeres” (2002: 552). Ahora bien, nuestro antropólogo advierte que no todas las sociedades preindustriales basan su sociedad en el sexismo. Con frecuencia, hallamos etnias de cazadores y recolectores en los que se dan roles de género igualitarios. Por tanto, la supremacía masculina no es una invariante en las comunidades tradicionales; no obedece a determinismos biológicos sino a una construcción social de género. En ese sentido, los Baruya

³⁶ Ante los modelos ideales de mujer promocionados por los partidarios de los Alardes tradicionales, los defensores de los desfiles mixtos han propuesto otros alternativos, acordes con la visión feminista. El resultado es el anatema estético lanzado a las mujeres y los hombres igualitaristas por los tradicionalistas, en nombre del modelo elogiado por la mayoría. Hemos sido testigos de los insultos y descalificaciones proferidos contra los participantes de las compañías mixtas, inspirados en esa taxonomía del gusto alimentada por la ideología patriarcal.

se han servido del monopolio de la guerra para otorgar el estatus al hombre, del mismo modo que los “betiko” iruneses se arrogan el derecho de gestionar hegemónicamente una guerra simbólica, celebrada anualmente para conmemorar, no ya un hecho de armas, sino la permanencia de la dominación masculina³⁷.

Debemos abundar en que la ideología patriarcal del Alarde hunde sus raíces en la axiología militarista y clasista que exhiben los desfiles a través de su parafernalia de uniformados, piezas de artillería, bandas militares y demás. La participación de las instituciones locales no hace sino reforzar esos valores reaccionarios. Margaret Bullen describe el evento que nos ocupa como lo que primordialmente es:

El Alarde es un ritual que anualmente reproduce un desfile militar según un orden establecido e incorpora el elemento cívico-religioso en los actos importantes como las salvas efectuadas en la recogida de la bandera de la ciudad o ante el Cabildo Eclesiástico en las iglesias parroquiales de Irún y Hondarribia, además de las misas y procesiones celebradas durante las fiestas (2000: 49).

Ahora bien, el Alarde no es sólo una recreación guerrera, sino que va acompañado por el componente lúdico, pues, como afirma Bullen:

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 juega y en muchos casos la

³⁷ Contrariamente a las pretensiones historicistas de los defensores de los Alardes tradicionales, la guerra es un “hecho social total” (Durkheim), que involucra a todos los sectores de las sociedades que las sufren, por tanto, el desfile exclusivo de los varones en armas no se encuentra justificado ni desde la historia (como hemos visto en un apartado anterior) ni desde la etnografía.

borrachera. Aunque pocos lo han admitido abiertamente, lo más importante del día del Ararde es juntarse con los amigos y disfrutar de la fiesta (2006: 27)³⁸.

En cuanto al trasfondo sociohistórico de los Alardes, señalemos que las condiciones de producción de la época moderna han contribuido a la ideología de dominación masculina, habida cuenta que los valores de sobreexplotación, masificación, agresividad, etc., han perfilado el imaginario social burgués, y sus conocidas posturas conservadoras. Precisamente (como veremos más adelante), la cantinera es una figura típicamente burguesa, que encarna los valores bienpensantes de los sectores “betiko”.

5.3 Estrategias simbólicas en el ágora

Al hilo de lo dicho sobre la guerra, los Alardes son un gran simulacro incruento que rememora unas batallas irrelevantes para los tiempos actuales, y que, sin embargo, hacen presente un sistema arbitrario de relaciones de poder, recurriendo a la parafernalia de desfiles y exhibiciones “paramilitares”. Jean Baudrillard llama la atención sobre la inconsistencia de la cultura del simulacro en la actualidad –cuestionando las estructuras del poder–, de la que el Ararde constituye una epifanía paradigmática:

La transgresión, la violencia, son menos graves, pues no cuestionan más que el reparto de lo real. La simulación es infinitamente más poderosa ya que permite siempre suponer, más allá de su objeto, que el orden y la ley misma podrían muy bien no ser otra cosa que simulación (2007: 47).

Pues bien, en el contexto comunitario de la vida ciudadana, el espacio público es el escenario privilegiado de la violencia simbólica ejercida sobre las mujeres, adoptando formas eufemísticas –simuladas–, pero cuyos efectos son bien palpables en la vida real de las mujeres. Los Alardes no son otra cosa

³⁸ El Ararde es disfrutado plenamente por los hombres, mientras que las mujeres deben ocuparse de las tareas de intendencia. La masculinidad dominante determina el asimétrico goce de la fiesta y del tiempo lúdico.

que la escenificación ritual de la ocupación del ágora por parte de los *big men* bidasotarras³⁹. Las compañías masculinas de escopeteros hacen gala con su ocupación masiva de las calles de Irun y Hondarribia de toda una cosmovisión patriarcal que conforma el imaginario colectivo de la ciudadanía: la presencia privilegiada del cuerpo masculino se instaura como ente normativo de lo que debe considerarse una vida ciudadana normalizada. Sobre esta fecunda interacción, Honorio M. Velasco asevera que “El espacio y el cuerpo establecen mediaciones primarias que se erigen como materia y a la vez campo de actuación, pantalla, de las acciones simbólicas” (2007: 22).

Ahora bien, los Alardes no son unas expresiones festivas cualesquiera. Poseen un marcado carácter simbólico y ritual, por lo que operan por sí mismos como fuentes de legitimación y de estructuración sociales, y que por ello mismo concitan nuestra atención.

La aproximación que trata de aspectos jerárquicos e ideológicos aspira a analizar el discurso ritual. Al considerar que el ritual es un vehículo canalizador de poder, se sobrentiende que quien controla determinados procesos rituales controla, a su vez, las estructuras de autoridad dominantes (Fernández de Larrinoa, 1997: 21).

Los “betikos” son muy conscientes de la eficacia simbólica de las fiestas para actualizar y reforzar la construcción de la estructura hegemónica masculina: “A la vez que establecen vínculos con el pasado, las fiestas reproducen el orden social contemporáneo incluidas las jerarquías existentes, la influencia de las élites, el reparto de los roles y la imagen idealizada del hombre y de la mujer” (FARAPI, 2009: 11). En ese sentido, a pesar del engañoso discurso que pretende ensalzar la figura de la cantinera como

³⁹ Las sociedades preindustriales también son proclives a fastuosos despliegues públicos para lucimiento de los “grandes hombres”, quienes recurren a todo tipo de estrategias para la visibilización de su dominio sobre las mujeres y otros colectivos masculinos de segundo orden: desde los vistosos ornamentos a las dramatizaciones de las iniciaciones guerreras, pasando por las expresiones sociales de riqueza y generosidad (como el potlach, etc), los colectivos masculinos propician un clima de exaltación de los “valores” propios de los hombres, en contraste con la menguada consideración de los femeninos.

elemento central de la fiesta, en realidad los Alardes celebran el modelo de masculinidad hegemónica, y coadyuvan a la transmisión en el ámbito local de los valores patriarcales.

Consecuentemente, el fin último de los sectores tradicionalistas –en su intento de acaparar las reglas de juego de los Alardes, y en base a una política excluyente de la mujer del espacio público festivo– no es otro que el de fortalecer “el orden social establecido tanto en términos de género como de poder y prestigio social” (Bullen, 2003a: 949). Es por ello que las calles y plazas de las poblaciones son “pantallas privilegiadas sobre las que los poderes se muestran, se exhiben, se imponen” (Velasco, 2007: 413). Empero, las estrategias hegemónicas patriarcales han concitado en los últimos tiempos la lógica reacción de las mujeres bidasotarras⁴⁰ –debemos reconocer que todavía de una minoría consciente de su relegación pública–, las cuales han escenificado su emergente resistencia por medio de la constitución de las compañías mixtas; una suerte de “heterodoxia socio-cultural” en feliz expresión de Kepa Fernández de Larrinoa (1997).

En definitiva, el Alarde es un cauce simbólico de exaltación de las relaciones asimétricas, “un ritual o una fiesta [que] encierra las estructuras dominantes de la sociedad” (Bullen, 2000: 50), cuya ocupación del *locus* urbano de las localidades bidasotarras en un contexto festivo reproduce el orden de las dignidades jerárquicas de los vecinos, singularmente la implicada por las relaciones de género; sin olvidar que la imposición del modelo de masculinidad hegemónica de los “betiko” conlleva la subordinación de otras masculinidades, bien sea las inscritas por voluntad propia dentro de la jerarquía de clases que refleja la estructura del Alarde, bien sea –como veremos más adelante– los colectivos masculinos cuyas opciones vitales, culturales o sociales los sitúan en el espacio liminar de la comunidad.

⁴⁰ También observamos con alivio la creciente incorporación de los hombres a la lucha del colectivo de mujeres que pugna por la defensa del legítimo derecho a desfilar.

5.4 La “prohibición” de las armas a las mujeres

La fijación de los “betikos” por impedir a toda costa que las mujeres porten armas no es baladí: desde un punto de vista simbólico, los objetos condensan y hacen visibles el sistema de valores sociales, son representaciones de los procesos y marcadores del orden social⁴¹. La dominación masculina precisa de un orden de exclusión de los artefactos que confieren prestigio y sentido a sus portadores⁴². La estrategia de los “grandes hombres” bidasotarras es solidaria de la de los Baruya, que niegan el derecho de las mujeres a poseer y usar “todo tipo de armas, rompecabezas, escudos y arcos y flechas” (Godelier, 2011: 24); la guerra es una función y un privilegio exclusivamente masculinos, al igual que la producción de sentido, de referentes normativos e ideológicos (“derecho” que asiste igualmente a los hombres bidasotarras). Al igual que los Baruya, los *big men* tradicionalistas del Bidasoa defienden el prestigio conferido por el monopolio de las armas, con el sobrentendido de que la guerra, aunque no sea más que figuradamente en la *performance* de los Alardes, pertenece a la esfera masculina.

Godelier reflexiona con agudeza que “En mayor medida que los textos sagrados, los objetos *sagrados* producen *la síntesis de lo real y de lo imaginario, que son los componentes del ser social del hombre*” (1998: 197). La *escopeta* juega un papel similar en el caso de los soldados del Alarde: un instrumento que comparte la condición de herramienta poderosa en el plano de la confrontación social con su cualidad simbólica, toda vez que el arma es la metonimia del hombre que la porta, encarnando los valores agresivos de la masculinidad. Es por eso que la escopeta, al igual que los objetos espirituales

⁴¹ Tanto más en un contexto festivo de exaltación comunitaria, especialmente proclive al lenguaje simbólico.

⁴² Debemos ser cautos en el uso de las generalizaciones. No toda manipulación simbólica de los objetos de prestigio beneficia en exclusiva a la primacía social masculina. Godelier trae a colación las sugerentes observaciones de Annette Weiner sobre la importancia de la producción y circulación de bienes preciosos por parte de las mujeres, en ciertas culturas de la Polinesia, los cuales están asociados a los rituales de matrimonio y muerte: el control femenino sobre esos objetos les dota de capital simbólico, y, por tanto, de cierto peso en la legitimación y redistribución del poder social (Godelier, 1998).

baruya, no es sino una representación social de los fundamentos imaginarios del orden del universo.

No obstante, los objetos no son meros artefactos simbólicos alejados del sentir de los actores sociales, sino que se vinculan a las personas por las emociones que suscitan en sus poseedores. La intensidad del lazo que religa personas y objetos depende de la naturaleza de la relación que se establece entre ellos, y del estatus que confiere el objeto a la persona que se beneficia de su posesión. Así, dentro de la jerarquía militar de los Alardes, los mandos de las compañías detentan el derecho de portar el sable reglamentario de su rango, en exclusividad, lo que les confiere un plus de reconocimiento entre los soldados.

El privilegio de exhibir un arma que otorga distinción entra dentro de las coordenadas del sutil placer de la superioridad, de sentirse por encima del resto de la tropa masculina, con el consiguiente reconocimiento social visibilizado por el objeto emblemático: sus homólogos Baruya no les van a la zaga en lo referido a la intensidad emocional provocada por la posesión de objetos de rango, más si cabe teniendo en cuenta el plus de sacralidad que detentan algunos en particular (circunstancia que los aleja de los modernos occidentales, habida cuenta de la creciente irrelevancia de las confesiones religiosas instituidas, y de los objetos litúrgicos asociados al culto). Como muestra, este significativo registro del trabajo de campo de Godelier, referido al objeto sagrado de los Baruya por antonomasia, el *kwaimatnié*, un recipiente de forma oblonga que guarda substancias misteriosas relacionadas con la primacía mágica de los hombres:

Comprendemos ahora la emoción que embargó a mi amigo kuopbakia cuando abrió con precaución el paquete en el que se hallaba el *kwaimatnié* de sus antepasados. ¿Qué otra emoción puede embargar al creyente cuando contempla por fin el objeto sublime de su fe, el rostro del Cristo impreso en el Santo Sudario o un fragmento de la “Verdadera Cruz”, en suma, cuando se

halla súbitamente en presencia de lo irrepresentable, cuando ve lo invisible?
(1998: 193)⁴³.

Una derivación perversa del uso exclusivo masculino de las armas es la extensión de esa lógica a los medios de producción de los bienes tangibles y simbólicos. Entre los Baruya, las mujeres están excluidas de la propiedad y del uso de las armas. Por extensión, también de los medios materiales sobrenaturales... Como subraya Godelier, la imposibilidad de poseer los objetos sagrados (y las fórmulas mágicas) impide la conexión de las mujeres con las potencias celestes: una forma simbólica e ideológica –por tanto, eufemística– de privarlas del derecho a participar en las decisiones sociales de las comunidades baruya. Entre nosotros, la exclusión simbólica se acompaña al acaparamiento por parte de los hombres de la propiedad en general. En todos los órdenes de la existencia social, el hombre se erige como propietario casi exclusivo de los artefactos cotidianos (medios de locomoción, equipamiento industrial, etc.) y sagrados (objetos litúrgicos, distinciones honoríficas, etc.), siendo relegada la mujer a mera poseedora de los objetos que acentúan su condición de colectivo irrelevante (vestimenta, joyería, etc.).

En síntesis, la dialéctica establecida entre la posesión y exclusión de ciertos objetos confiere un plus de legitimidad al sistema ideológico patriarcal; la adscripción de los objetos a una historia legendaria (caso de los Alardes) o de origen sagrado (de los Baruya) refuerza la dimensión imaginaria de la hegemonía masculina, coadyuvando a la reproducción del orden social que interesa a los *big men*.

⁴³ Debemos reconocer que no hemos hallado un paralelismo equivalente al *kwaimatnié* entre los objetos de prestigio relacionados con los Alardes de las localidades del Bidasoa. No obstante, existe una curiosa ceremonia en el marco de la festividad de Santiago que se celebra el día 25 de julio en Hondarribia: una joven sostiene sobre su cabeza un arcón que contiene ciertos documentos antiguos de una cofradía de pescadores, debiendo realizar tantos giros sobre sí misma como pueda, esfuerzo que conllevará un mayor o menor éxito en las capturas del año. En este curioso rito, la mujer oficia como una mediadora sagrada que propicia los resultados de la dura y arriesgada actividad de la pesca, intrínsecamente masculina. La mujer se sitúa en el plano mágico de la propiciación, pero subordinada a la función masculina de la ejecución directa. El arcón es una suerte de *kwaimatnié* que contiene “secretos iniciáticos”, o, en todo caso, documentos legitimadores de la fratría masculina. Una vez más nos hallamos ante un reparto de roles dicotómico, basado en creencias posiblemente ancestrales que legitiman un orden social sexista. Por cierto, hemos sido testigos de la profunda emoción que embargaba a las mujeres y hombres que seguían las evoluciones de la “sacerdotisa”.

5.5 El Alarde, un “paisaje” simbólico con figuras

Un Alarde es una “coreografía” en la que participan personajes marcadamente estereotipados, perfectamente identificables por su aspecto externo y las funciones que detentan. La indumentaria es la primera referencia visual y cognitiva que da cuenta de la densidad simbólica de los participantes, y de su ordenamiento jerárquico (mandos, soldados, músicos, etc.), y dicotómico (cantinera versus escopeteros). Edmund Leach resalta el valor de la vestimenta en marcos socialmente significativos:

Fuera de contexto, las prendas de vestir no tienen “significado”; pueden amontonarse en un cajón como las letras que un tipógrafo usa para formar una página, pero, cuando se agrupan en conjuntos para formar un uniforme, constituyen distintivos característicos de roles sociales específicos en contextos sociales específicos. Macho y hembra, criatura, niño y adulto, señor y criado, novia y viuda, soldado, policía, juez del tribunal supremo, todos pueden ser reconocidos inmediatamente por la ropa que llevan (1985: 75).

Si hay una figura que concita la atención mediática de los Alardes bidasotarras es la de la *cantinera*, modelo de comportamiento femenino por excelencia para la población tradicionalista, y que es visto dialécticamente por los participantes de la fiesta como el contrapunto de la *escopetara*, que condensa precisamente la inversión de los valores que preserva y realimenta la cantinera, con su eterna sonrisa y aceptación sumisa del rol que le asigna la masculinidad hegemónica. Sin embargo, su valoración se ha visto sujeta al devenir de la historia:

La cantinera juega un papel muy importante dentro de la estructura del Alarde. Esta figura del Alarde ha sufrido importantes variantes y una clara evolución a lo largo de los años. Inicialmente, la cantinera era vista como lo que históricamente ha sido, la camarera de la cantina, con toda la carga peyorativa que suponía en su tiempo, por su cercanía a la prostitución. En los primeros años hay que destacar que la valoración que representaba el papel de la cantinera no era para nada positivo. Con el pasar de los años, en cambio, el

rol de cantinera ha pasado a ser uno de los puestos más prestigiosos del Alarde (Moreno, 2006: 12).

La cantinera encarna el tipo de feminidad “recalcada” que complementa la masculinidad hegemónica, en oposición a la feminidad antihegemónica de las escopeteras, cuya estigmatización pasa por su demonización simbólica. Bullen y Egido acentúan el ideal masculino que representa el “maniquí” de los Alardes: “Es interesante comprobar que la cantinera representa una feminidad tan idealizada, que la sexualidad está contenida en una especie de adoración de lo virginal, lo puro, lo sagrado” (2003b: 237).

Pero hay más. Siguiendo a Foucault (2008), podemos afirmar sin ambages que el cuerpo de la cantinera –que en todo caso debe ser “cincelado” para dar satisfacción a los cánones estéticos impuestos por la masculinidad hegemónica– y su aherrojamiento en una vestimenta modosa⁴⁴, forman parte del discurso de dominación de los “grandes hombres” bidasotarras, cuyo biopoder se plasma en la moral ascética impregnada en esa figura. Se trata de servirse del poder disciplinario para producir un sujeto dócil, sumiso al sistema de reglas y admoniciones de los “betiko”; con el paradójico resultado de que la mujer, idealmente representada por la cantinera bidasotarra, se disciplina a sí misma, convirtiéndose en un agente obediente al sistema de dominación masculino. El espacio público es la “escuela” donde la mujer es “examinada”

⁴⁴ El pulcro atavío de la cantinera de Hondarribia ilustra la ideología conservadora y patriarcal simbolizada en su figura (nimbada, eso sí, por la connotativa asociación de esas prendas populares a la cultura étnica). Además de la boina roja reglamentaria para todos los componentes del Alarde, porta un corpiño negro (prenda que la constriñe física y simbólicamente), “una falda blanca y plisada debajo de la cual se pone un pantalón bombacho blanco [piezas que aseguran el pudor que se corresponde con la cantinera, característica potenciada por el blanco que simboliza la pureza], botas altas, [y] guantes blancos”. El conjunto se completa con “una bandolera blanca bordada con el emblema de la compañía a la cual pertenece, un barrilete de madera y un abanico” (Bullen, Egido, 2003b: 108). Estos últimos elementos de la indumentaria subrayan el rol pasivo de la mujer: el abanico se corresponde con el ideal burgués de fémina sensible y distinguida, mientras que el barril alegoriza la abnegada función de atender y solazar a la “heroica” tropa masculina (las mujeres del público ejercen ese papel literalmente con los soldados del Alarde, a quienes confortan con las viandas y bebidas que suministran con eficacia y festivo regocijo). En definitiva, las prendas femeninas de las cantineras marcan el límite simbólico entre lo puro y lo impuro en el sistema de pensamiento patriarcal (Bourdieu: 2000).

por el varón hegemónico, y no un lugar de coparticipación igualitaria en su disfrute.⁴⁵

Si el sistema patriarcal del Bidasoa se ha singularizado por la “producción” de la figura estereotipada de la cantinera, inserta en un contexto concreto, el de las celebraciones festivas, encontramos en otras latitudes y desde coordenadas socioculturales muy dispares otro tipo de estrategias simbólicas de configuración masculina de la feminidad. En ese sentido, la presencia pública de las mujeres en los zocos de los países islámicos, y cada vez con más profusión, en las calles de las localidades europeas⁴⁶, embozadas en prendas como el *burka* y el *niqab*, obedece a la misma lógica de exclusión: la cantinera representa el arquetipo de la mujer tradicional bidasotarra; sus atavíos y actitudes responden a las expectativas patriarcales. La llamativa presencia de mujeres vestidas anacrónicamente, al gusto de las viejas generaciones, es un ejercicio de manipulación. Y, de otra parte, la paradójica exhibición “en negativo” de la mujer árabe, cuyo cuerpo es ocultado a la vista en los espacios públicos, persigue los mismos objetivos pero mediante un método inverso, el de la invisibilización. Lo más llamativo del caso es el aparente consenso de las mujeres que portan las prendas señaladas en la aceptación de esa imposición patriarcal. Garton Ash informa al respecto:

Un estudio realizado por el proyecto At Home in Europe, de las Open Society Foundations, [...] muestra los resultados de unas entrevistas detalladas realizadas a 32 mujeres que llevan el rostro cubierto por completo en Francia. Todas, menos dos, dicen que son las primeras en su familia que lo llevan, y casi todas insisten en que lo hacen porque han querido ellas. [...] Muchas entrevistadas describen el hecho de llevar el *niqab* o el *burka* como parte de un

⁴⁵ Por mor de la perversa virtualidad de la violencia simbólica, hemos interiorizado en nuestros esquemas mentales (el *habitus*) la típica “postal” dominguera de una ciudad cualquiera, con el colectivo femenino “arrasando” tiendas y escaparates para dar cumplimiento al deber de la belleza, socialmente impuesto por el sistema de género. Mientras la mujer se dedica a esos menesteres, amen del cuidado de la prole, el hombre se explaya en las actividades viriles asociadas al ocio: las tabernas o el deporte. Otro ejemplo de roles de género que se acepta con naturalidad por un amplio sector de mujeres todavía no consciente de la lógica machista que subyace a ese reparto.

⁴⁶ Recientemente se ha recrudecido la polémica del *burka* en Francia, con ocasión de una ley que entró en vigor el 11 de abril, y que prohíbe a las mujeres su utilización en la vía pública.

viaje espiritual [...]. Algunas explican también que es una forma de defensa contra un espacio público muy sexualizado y *voyeurista*.⁴⁷

Las mujeres tradicionalistas partidarias de los Alardes excluyentes y sus homólogas islámicas⁴⁸ participan de una misma ideología patriarcal. En ambos casos se evidencia que hacen suyas las admoniciones y representaciones de la realidad de la masculinidad dominante. En última instancia, los sistemas simbólicos que avalan las vestimentas y actitudes femeninas descritas operan cognitivamente como instrumentos de una integración social basada en un orden arbitrario, el que sirve a la dominación masculina... La violencia simbólica masculina se hace visible en la diversidad, demostrando su plasticidad y capacidad de reverberación en los múltiples contextos sociales emergentes.

A tenor de lo expuesto, ¿acaso la invisibilización y/o configuración simbólica, política y somática del cuerpo de la mujer por parte de la masculinidad dominante no es sino una forma (estructural) de “maltrato”?; sin duda, se trata ante todo de una metodología de dominación axial aplicada con éxito por el poder patriarcal, y que incluso puede llegar a la desaparición física de las mujeres si estratégicamente está justificado –baste pensar en el *feminicidio* que se lleva cabo en el Norte de México, en un clima de “realismo mágico” de terror– para hacer efectivo el orden de cosas que trata de preservar.

En fin, la figura de la cantinera condensa por sí sola todo el complejo simbólico en que se asienta la ideología de exclusión de la masculinidad dominante; nos bastaría haber consignado únicamente la centralidad de la

⁴⁷ En diario *El País*, “El modelo francés no sirve” (12 de abril de 2011).

⁴⁸ Debemos dejar asentado que, naturalmente, somos conscientes de la existencia de amplios sectores femeninos del mundo islámico que no aceptan la dominación masculina, y son perfectamente conscientes de las retóricas doctrinales de su discurso dominante. Por otra parte, las feministas islámicas son legítimamente críticas con el “imperialismo” epistémico y dóxico de sus homólogas occidentales, y buscan cauces metodológicos propios que den respuesta a las especificidades de los desafíos que afrontan.

“auxiliadora” de los “combatientes” masculinos para demostrar que la construcción ritual del Alarde tradicional descansa sobre el eje de un cuerpo femenino simbólica, emocional y hasta físicamente violentado. La cantinera expresa ejemplarmente el *habitus* inscrito en su “organismo”, adoptando un determinado modo de hablar, callar, gesticular, pensar y sentir mientras desfila. Como ha señalado Bourdieu, se trata de un proceso de somatización de las relaciones sociales de dominación (2000)⁴⁹.

En orden de jerarquía, la figura masculina por excelencia contrapuesta a de la cantinera es la del *mando* del Alarde (es decir, los capitanes de la compañías, los comandantes de la Plana Mayor y el General). Esta compleja figura encarna dos tipos de autoridad weberianas que difícilmente podremos encontrar en otros contextos sociales. En efecto, se trata, por un lado, de una figura “militar” legalmente constituida, tanto por las ordenanzas municipales, etc., que han regido sus funciones, como por la propia afloración de normas más o menos formalmente instituidas por las propias compañías de los Alardes a través del tiempo (para Weber, la autoridad de tipo burocrático); por el otro, la figura del mando representa la autoridad carismática –en contraste con el carácter racional de la anterior–, basada en el revestimiento de lo santo, el heroísmo o la ejemplaridad, y cuyas órdenes se acatan sin sombra de duda. Ahora bien, ambos tipos de liderazgo no dejan de ser en el fondo un tipo específico de autoridad tradicional, teniendo en común la referencia a unos “principios fundantes, sagrados, que son en este caso los del Derecho, concebido éste como la concreción de la Tradición y del Orden natural” (Talego

⁴⁹ En contraste con la estereotipada figura de la cantinera, las bateleras de Pasajes dan cuenta de la existencia de otros modelos de mujeres, estos sí, contrastados por los estudios históricos. Las mujeres no fueron ajenas a la vida pública vasca, sino que desempeñaron ciertos oficios y cargos en la jerarquía laboral, y no siempre en la escala inferior. En referencia a las bateleras y gabarreras pasaitarras, José Antonio Azpiazu ha señalado que “nos encontramos con algunas mujeres que actúan de empresarias y organizadoras del transporte, dueñas de las mencionadas gabarras, y con otras que trabajan precisamente como gabarreras, ayudando a sus maridos en el mencionado oficio” (1995: 131). Sirvan estas consideraciones para evidenciar que la construcción social de la realidad del Patriarcado se nutre de mitologías interesadas (la hagiográfica invención de la cantinera tradicional), y de omisiones culpables (el hecho de la existencia de mujeres productoras, cuyo paso por la historia vasca conviene hacer olvidar).

Vázquez, 2008: 101)⁵⁰. Así pues, la autoridad tradicional es un “arma” simbólica que permite arrogarse a los *big men* bidasotarras las competencias y atribuciones propias de los mediadores de lo sagrado⁵¹, los guardianes de los mandatos tradicionales.

El *escopetero* de las compañías tradicionales representa ejemplarmente la *masculinidad subordinada*⁵² a los “grandes hombres” encarnados por los mandos de los Alardes. Pese a que el Alarde puede dar la impresión de que se da una relación de igualdad entre todos sus participantes, a poco que profundizamos en él y analizamos los puestos de más prestigio, comprobamos que los mandos suelen ser copados por los iruneses “de toda la vida”, mientras que los inmigrantes o descendientes de inmigrantes suelen desfilar mayoritariamente de escopeteros. La estratificación y jerarquía de los Alardes reflejan ejemplarmente la sociedad de las localidades bidasotarras, siendo los

⁵⁰ De ahí el desconcierto de los “betikos” ante los sucesivos reveses judiciales que han restado argumentos legales a sus ideales de exclusión; se trata de un fenómeno de vaciamiento de poder real que los ha empujado a la exacerbación de las virtudes carismáticas de su autoridad, habiendo propalado el discurso de la desautorización de los órganos de la Justicia –cuyas sentencias han puesto en tela de juicio el derecho de las costumbres tradicionales a justificar la imposición de unos Alardes sin escopeteras– que se han pronunciado, siquiera tibiamente, contra sus imposiciones patriarcales.

⁵¹ Lo sagrado es un aspecto central de las investiduras de legitimación de las sociedades patriarcales. Se inscribe en “una dialéctica de descomprensión y comprensión [...] por la que el desencantamiento sucede al reencantamiento y viceversa, dialéctica donde la dominación escoge el campo que en cada momento más le interesa trasladar el juego” (Rojo, 2003: 74). Y no solo se inserta en las “ceremonias” sino que atraviesa el discurso de los agentes sociales hegemónicos. En las dramatizaciones iniciáticas baruya y en los desfiles tradicionalistas se gestionan los tiempos y los espacios sagrados con pareja maestría. En los Alardes existen momentos de gran intensidad emotiva y “totémica”, singularmente experimentados durante las celebraciones religiosas de las misas patronales; tampoco los son menos los momentos “profanos” de efervescencia social y festiva, especialmente en los hitos rituales (revistas de armas, etc.). Como contrapunto, se instauran momentos transitorios, propicios para las celebraciones distendidas con los familiares y amigos, ajenas al tono solemne de las misas y al clima de emoción colectiva de las fases culminantes de la fiesta.

⁵² Hacemos un uso consciente y provocativo de la expresión “masculinidad subordinada” para referirnos a un sector de hombres que participa de la ideología patriarcal, pero sujeta a la autoridad jerárquica de otros hombres. Somos conscientes de que, con frecuencia, los científicos sociales aplican la expresión a los colectivos masculinos alternativos al modelo sexual dominante (naturalmente, nos estamos refiriendo sobre todo a los homosexuales militantes), y que se ven abocados a situarse en un plano de cierta marginalidad, a pesar de su lucha tenaz por el reconocimiento social en igualdad (¡todavía!). Algunos autores como R. W. Connell denominan “masculinidad cómplice” al tipo de masculinidad subordinada que aceptando la dominación de la hegemónica, “ideal”, obtiene réditos de la sumisión jerárquica (hablando en plata, que se conforman con las migajas del ejercicio del poder).

fusileros los que ocupan la base de la pirámide social, tanto en la fiesta como en la vida social. Desde luego, la participación en los Alardes siquiera como escopetero es una vía rápida de integración y aceptación social en las localidades del Bidasoa: hay que situar en esas coordenadas identitarias la masiva participación de iruneses sin “pedigrí” en las compañías de escopeteros.

Pues bien, lo que saca a la luz la extracción social y el género de los diferentes protagonistas de los Alardes tradicionales es el refrendo ritual y festivo de las diferentes relaciones de poder y dominación en las localidades bidasotarras:

Si se hiciera un concienzudo análisis dentro del “Alarde Tradicional” podría observarse cómo se da una cierta endogamia dentro de los puestos de prestigio, que habitualmente quedan en manos de ciertas familias con un estatus social determinado. En el caso de las cantineras esta endogamia ha sido una constante a lo largo de los años: en nuestro entorno es más que conocido que en las compañías se dan verdaderas sagas familiares (Moreno, 2006: 188).

En síntesis, desde una perspectiva simbólica, la compleja estructura jerárquica participada por los actores sociales y los objetos estereotipados de los Alardes, sacraliza, condensa y hace visible un sistema de valores de género determinado, el que sirve a los intereses patriarcales, formando parte de la representación ideal del *ethos* y la cosmovisión de la comunidad, activados en el “juego de ajedrez” social donde tienen cabida las diversas estrategias dominantes y contrahegemónicas. En ese tablero simbólico, las figuras tradicionalistas de los Alardes dinamizan el flujo de la memoria de la comunidad; esa activación del recuerdo es un ejercicio de reasunción de los principios fundantes del orden inmutable en el que se asientan las prácticas sociales arbitrarias. Y, lo que es más significativo desde una hermenéutica actual, las figuras del Alarde expresan desde el lenguaje silente pero *performativo* de los gestos y las actitudes, el rechazo a la “aculturación” que

podiera derivarse de los posicionamientos de los defensores del Ararde igualitarista.

6. EL DISCURSO FALAZ DE LOS TRADICIONALISTAS

En su célebre obra *La ciudad antigua*, Fustel de Coulanges (2000) establece un fuerte vínculo entre las creencias ancestrales y las urbes que las generan. También defiende la existencia de una primigenia ligazón entre los rituales asociados a esas concepciones y las instituciones políticas y sociales. Antaño, todo ello producía una fuerte cohesión comunitaria, con una clara apuesta colectiva por el orden y la armonía sociales, pero en detrimento de la libertad individual. Pero eso era propio de una época que todavía no había sufrido las grandes transformaciones sociales de la modernidad⁵³... Pues bien, bajo la apariencia de un sentimiento unánime de valores compartidos por la ciudadanía, los sectores hegemónicos que promueven los Alardes tradicionales siguen aferrándose a ciertos mitos equívocos en su defensa de la exclusión de la participación de las mujeres en igualdad de condiciones. Parecen determinados a ignorar el cambio de paradigma de las relaciones sociales, cuyos efectos se han dejado sentir en últimas décadas, marcadas por la crisis del Patriarcado, la redefinición de la familia y los roles de la mujer, y la irrupción de los estudios de género en el campo de las ciencias sociales. Sólo así se explica el recurso a manidos argumentos que van desde la conservación de la tradición –en base a falaces consideraciones historicistas–, pasando por la recurrente alusión a la defensa de la identidad como Pueblo, cuestiones de índole estético, hasta el verdadero meollo del argumentario tradicionalista: una repartición de roles festivos acorde con el “sentir” de la gran mayoría de la población, a la que se remite como fuente normativa.

Para este grupo, la participación de la mujer es inviable, a no ser que así lo decida la mayoría de la población. Al respecto, la verdad aparece estrechamente unida a la mayoría; de este modo, a nivel discursivo se cierra cualquier opción de debate, mientras que la mayoría de ambos pueblos esté en

⁵³ Durkheim explica el paso de las sociedades ancestrales a las modernas analizando el cambio social determinante, el del vínculo social. Se pasa de la “solidaridad mecánica” a la “orgánica” como resultado de la fragmentación de las creencias compartidas por la comunidad. El resultado no es otro que el surgimiento de sociedades anómicas e individualizadas (las modernas). El conflicto del Alarde no parece ajeno a la colisión de modelos: el paternalista contra el cívico-racional.

contra de la participación femenina, no hay nada que negociar (Moreno, 2006: 10).

6.1 La tradición: instancia de legitimación

Dejemos por asentado que no vamos a detenernos en la exposición pormenorizada de los errores históricos en los que basan los “betikos” su imposición excluyente, y que han pasado a formar parte del corpus de la tradición del Alarde. Ya existen estudios que avalan la participación de las mujeres en los hechos de armas⁵⁴. En cambio, nos disponemos a examinar lo que realmente interesa a un ensayo antropológico, la urdimbre simbólica de la tradición, toda vez que, en última instancia, los actores que defienden la exclusión de las mujeres recurren a su “autoridad” para justificar la conformación de unos desfiles que pretenden ser fieles a lo que antaño fue instituido. Ese modelo de Alarde inmovilista basado en la defensa de las costumbres “primordiales”, y al servicio de los intereses de los grupos dominantes, ha logrado la interiorización del discurso discriminatorio por parte de la mayoría de las mujeres y hombres bidasotarras, evidenciándose que la violencia simbólica es un recurso utilizado con éxito por los sectores tradicionalistas para minar –acudiendo al imaginario de las esencias sagradas de la legitimación– los legítimos derechos de las bidasotarras que exigen el pleno reconocimiento de sus derechos. Margaret Bullen y José Antonio Egido sintetizan así la posición general de la población:

Se ha constatado que la mayor parte de la ciudadanía de Irun y Hondarribia está en contra de la participación de las mujeres y hombres. Esta postura empezó defendiéndose con argumentos del respeto a la tradición, la historia y los ancestros, pasando por la preocupación por la estética del Alarde, el rechazo a la politización y la crítica a las formas adoptadas por el grupo que

⁵⁴ Además de las aportaciones de Margaret Bullen consignadas en un epígrafe anterior, la propia antropóloga y José Antonio Egido se han hecho eco de ciertos testimonios relativos a las batallas, como los del historiador contemporáneo Serapio Mújica, quien asegura que “[...] las mujeres jugaron un papel decisivo en las operaciones militares, que lograron distraer al enemigo y permitieron a la milicia irunesa, tan inferior en tamaño al ejército franco-alemán, ganar la batalla de la Peña de Aldabe” (2003b: 137).

aboga por el cambio, y cimentándose en la proclamación de la soberanía del “pueblo” a decidir en los asuntos que le atañan (2003b: 179-180).

La tradición inventada por los defensores del Alarde excluyente no es neutra. Contiene los mitos legitimadores del papel pasivo de la mujer en los Alardes. Los “betikos” apelan a la tradición naturalizada para oponerse a los cambios demandados por los sectores igualitaristas emergentes, silenciando de manera persistente las aportaciones de las mujeres al devenir de las vicisitudes históricas de las ciudades bidasotarras, o reduciéndolas a un papel de meras comparsas de los hombres, bien sea como aguadoras y cuidadoras en las batallas conmemoradas en los Alardes, bien sea como sumisas observadoras de la vida pública ciudadana, de las que se pretende su exclusión (simbólica, en el caso de los Alardes, pero que se quisiera hacer extensiva a todos los dominios de la vida pública y privada). Y todo ello bajo el pretexto de “la especificidad cultural de la tradición del Alarde como algo único, especial y emblemático de la identidad local que hay que salvar a todo coste de la globalización y de los derechos de la mujer” (Bullen, Egido, 2003b: 32).

Uno de los mitos paradigmáticos que refuerzan el rol estereotipado de la mujer en el Alarde es el del Matriarcado vasco. Frente a la lacerante realidad del Patriarcado, algunos autores como Ortiz Osés (1988) y Hornilla (1991) desarrollaron la tesis del Matriarcado en Euskal Herria, en base a la reelaboración del corpus de datos etnográficos de las figuras históricas de la antropología autóctona, Barandiaran y Baroja. Las modernas investigaciones antropológicas han dado al traste con esa teoría (sobre todo, gracias a la labor desmitificadora de Teresa del Valle), basada en la manipulación, reificación y sacralización de los mitos vascos (desde la lectura psicoanalítica de Jung de los arquetipos). El mito del Matriarcado –su pervivencia en el ámbito de las localidades del Bidasoa– ha sido alimentado por los tradicionalistas para apoyar la falacia de que, en realidad, la exclusión femenina de los desfiles es aceptada de buen grado por las mujeres irundarras y hondarribitarras “normales”; las que no lo hacen es a causa de su “desviación” de la norma (estética, sexual, psicológica, social, etc.). En esa lógica, la violencia simbólica

masculina adquiere su pleno sentido en la construcción del “Otro”, al que se atribuye toda suerte de características mentales y corporales negativas. En definitiva, el discurso oscurantista hegemónico propala que las mujeres “homologadas” –matriarcas– son las que realmente mandan en esas localidades, y, por tanto, es impensable que se les haya podido imponer cualesquiera limitaciones sin su consentimiento.

Pero es que, además, el mito del Matriarcado vasco sirve a la los “betikos” bidasotarras para ensalzar el papel de la mujer como trasmisora de las costumbres y valores tradicionales (Bullen y Díez, 2008b: 92). El Patriarcado no renuncia al recurso de técnicas sutiles de persuasión para la consecución de sus fines de dominación: hacer garantes de la hegemonía masculina a las propias mujeres, a través de la naturalización de la transmisión cultural, –es decir, una forma genuina de activación de la violencia simbólica– es el objetivo último de las estrategias mediáticas desplegadas por los “grandes hombres”. La exaltación de la matriarca vasca es una forma de adulación y manipulación simbólicas, habida cuenta de la asociación de esa figura con la estructura mítica de un imaginario que se pretende transmitir a las sucesivas generaciones.

En auxilio de los mitos legitimadores de la hegemonía masculina, aparece la Iglesia, un poder caracterizado por la exclusión de la mujer en la gestión de lo divino, y muy sensible al discurso reaccionario investido de prestigio tradicional. El Alarde es imaginado como una esfera aparte de la realidad diaria; una suerte de ritual religioso y sagrado en el que las emociones se asocian a formas de celebración populares. En ese sentido, se crea una atmósfera de efervescencia social, de *communitas*, que los poderes públicos reconducen hacia expresiones religiosas más en sintonía con el orden establecido. De ahí la necesidad de vehicular los sentimientos religiosos por parte de la Iglesia. No hay que olvidar el potencial de la religión para la consolidación de las estrategias hegemónicas:

“La religión ejerce un efecto de consagración [...] contribuyendo a la *manipulación simbólica* [...]. [La religión inculca] un sistema de prácticas y de representaciones consagradas cuya estructura (estructurada) reproduce bajo una forma transfigurada, por lo tanto irreconocible⁵⁵, la estructura de las relaciones económicas y sociales [y de género, añadimos nosotros] en vigor” (Bourdieu, 2009: 61).

Las celebraciones religiosas (las misas) que acompañan a los Alardes⁵⁶ son las “armas” rituales que aporta la Iglesia al esfuerzo de sacralización del discurso patriarcal: no debemos olvidar que esa institución ha sido tradicionalmente fuente de legitimación ideológica del poder, siendo su función esencial la de sancionar ritualmente el orden jerárquico social. El resultado de esa fecunda simbiosis entre Iglesia y Jerarquía para la primera es la tenue recuperación de un capital simbólico que va perdiendo irremisiblemente en el proceso de secularización. En fin, una de las primeras constataciones que registra el observador atento de los Alardes es que los y las “betikos” son más sensibles a la dimensión religiosa en el contexto especial de las fiestas. Ciertamente, ese ligazón se refiere a la celebración de lo identitario, y nada apunta hacia una conversión personal “irreversible”; no obstante, la Iglesia aprovecha las escasas ocasiones de que disfruta para intentar contener la pérdida de relevancia social⁵⁷.

⁵⁵ Una reproducción del orden social idealizado por la parafernalia mística, e irreconocible por cuanto la religión –o deberíamos decir la Iglesia– hace uso de la violencia simbólica.

⁵⁶ Las celebraciones religiosas de Irun y Hondarribia conmemoran la intervención de las potencias celestes en el desenlace de las batallas. En el caso de Irun, se atribuye a la intervención de San Marcial la milagrosa victoria sobre el poderoso ejército francés; la villa de Hondarribia fue salvada por la intercesión mariana, gracias al oportuno traslado por una vecina de la Virgen de Guadalupe a la iglesia parroquial, durante el asedio a la localidad. Una vez más, constatamos la sinergia entre religión y género para la implantación del discurso patriarcal: es una mujer la que propicia la gracia divina, mediando con el arquetipo femenino de la sumisión por excelencia, la Virgen, lográndose de ese modo redoblar los esfuerzos de los combatientes masculinos.

⁵⁷ Erraríamos si condenáramos la dimensión religiosa al estilo de los científicos sociales positivistas decimonónicos. Podemos excusar los excesos de la teoría marxista en lo referido a su concepción reduccionista de la religión, por cuanto el contexto de lucha de clases de la época determinaba posicionamientos a la defensiva. Después de todo, las estructuras jerárquicas eclesásticas, fieles aliadas del inmisericorde capitalismo industrial del siglo XIX, concitaron la reacción ideológica de la intelectualidad de vanguardia, que contemplaba irritada la conformación ideológica de las clases desfavorecidas. Ahora bien, la religión, en general, y lo sagrado, en particular, son campos sociales potencialmente trasgresores del orden

Sin alejarnos de la dimensión sacra, la ideología patriarcal dominante se sirve de un discurso científicamente impugnable, pero eficaz en el orden de las emociones, para la promoción de un modelo de fiestas ajeno a los nuevos patrones de comportamiento sociales, haciendo de las fiestas patronales bidasotarras un reducto sexista de la dominación masculina. Frente a los razonamientos que denuncian las falacias de sus argumentos, los tradicionalistas esgrimen el valor de lo irracional, de lo que no puede ser explicado en términos inteligibles. La naturalización del Alarde persigue acabar con el debate de raíz: una forma muy efectiva de violencia simbólica. De esta manera, se sitúan fuera de cualquier confrontación dialéctica en la defensa de sus postulados: blindados frente a la razón, ajenos a la justicia.

Ahora bien, los *big men* del Bidasoa no hacen sino confirmar la universalidad de la estrategia patriarcal consistente en el refrendo mítico de la dominación masculina; sus homólogos Baruya hacen gala del mismo discurso crítico, sólo que poseyendo la ventaja de que los presupuestos epistémicos de sus relatos sagrados normativizadores del orden social no se han visto confrontados con la racionalidad. Godelier argumenta que el principio de organización social estelar de los Baruya –la dominación masculina– se basa en sus mitos y ritos, los cuales “constituyen una explicación del origen de las cosas *que legitima* el orden social del universo y la sociedad” (1998: 246)⁵⁸.

Así pues, el discurso sagrado entre los Baruya y entre los “grandes hombres” bidasotarras es una fuente de opacidad que oculta la verdadera función de los mitos fundadores de las relaciones sociales patriarcales: la consagración y legitimación de la dominación general de los hombres sobre las

establecido. Algunos autores –Bataille (2001), Callois (1996)– destacan la dimensión dionisíaca y orgiástica de ciertos rituales religiosos, donde lo sagrado arcaico y moderno ponen en valor la corporalidad como “sacramento”, en contraste con las áridas especulaciones metafísicas androcéntricas. La parodia del poder, el substrato sexual de la celebración, el exceso como vía de realización y las formas de vivencia mística en libertad forman parte de un nuevo lenguaje en el que confluyen variopintas corrientes del pensamiento: la teología feminista (católica), la *New Age*, el neochamanismo indígena, etc., apuntan a un advenimiento de lo sagrado en clave participativa y, en cierto modo, antijerárquica, donde la crítica ha encontrado cauces de agitación frente al inmovilismo interesado de la liturgia de las iglesias oficiales.

⁵⁸ Es por eso que los ritos mágico-religiosos otorgan un extraordinario poder a quienes los dirigen, los varones investidos para ello, sacerdotes bidasotarras o hechiceros baruya.

mujeres, apoyándose en el prestigio de lo que no puede ser rebatido por naturaleza, y no admite discusión alguna, al situarse en el plano superior del imaginario del sentir popular (en los Alardes), y, en un orden análogo, por gravitar en el temor reverencial a las normas dimanadas del discurso mítico, transmitido en los rituales iniciáticos masculinos y femeninos de los Baruya.

Ese paralelismo acreditado entre la función que detentan los mitos baruya y las interpretaciones de la historia de los hechos de armas del Bidasoa, no son sino un ejercicio de apología de la exclusión femenina de la esfera de lo público; el sistema de género de los “grandes hombres” de Papúa Nueva Guinea “tiene como objetivo explícito la conservación de un monopolio masculino sobre los mitos y rituales relativos a los orígenes humanos y la naturaleza de los seres sobrenaturales” (Harris, 2002: 538); la tradición defendida por los *big men* bidasotarras no puede remitirse a creencias ancestrales en su defensa de la exclusión de la mujer de la fiesta, pero puede recurrir a la manipulación de la historia legendaria de las luchas de las ciudades para avalar la misma estrategia de dominación que sus homólogos baruya.

Tradicición e historia son los ámbitos privilegiados del discurso de exclusión de las mujeres. Como señala Gorka Moreno: “[...] la gran idea motor para denegar la participación de las mujeres es la historia. El Alarde es una rememoración festiva de un hecho histórico, y este dato legitima que sean sólo hombres los que desfilen como soldados” (2006: 12). La tradición se caracteriza “por la invariabilidad, [y] por la continuidad con el pasado. Se trata de la repetición de ciertas prácticas rituales y simbólicas [...] que inculcan ciertos valores y formas de comportamiento” (Bullen, Egido, 2003b: 130). La fuerza de la tradición radica en el prestigio de la costumbre repetida y no cuestionada a través de los años, atesorando dimensiones simbólicas y sagradas en el imaginario del Pueblo⁵⁹. Pues bien, la historia es la “joya de la

⁵⁹ Para ilustrar ese sentir popular, nada mejor que consignar la opinión unánime del sector mayoritario del Pueblo, recogidas por Bullen y Egido en su investigación sobre los Alardes: “*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 que romper la tradiciones*” (2003b: 131).

corona” invocada por la tradición, la instancia normativa para interpretar los acontecimientos legendarios que dan cuenta de la existencia de un legado sagrado que los ancestros ordenan preservar (Fustel de Coulanges: 2000). Como señala Xavier Kerexeta: “No nos hallamos, pues, ante un concepto de historia entendido como mero ornato erudito, sino como la justificación intelectual que otorga legitimidad identitaria a una opción ideológica concreta” (2006: 50). Los tradicionalistas hacen uso y abuso de los acontecimientos históricos que supuestamente refrendan su ideario de dominación, a la luz de un particular sistema simbólico de pensamiento que apuntala la identidad colectiva de la comunidad.

Las sociedades seleccionan como datos históricos aquellos que les otorgan atributos significativos. Es decir, que un acontecimiento no sólo es un suceso del mundo, sino que es una relación entre cierto suceso y un sistema simbólico dado (Fernández-Martorell, 2008: 66).

Pese a los denodados esfuerzos de los tradicionalistas por hacer presentes en los Alardes los “motivos históricos” que explican el modelo de participación excluyente, en realidad no dejan de ser

[...] formas festivas que parecen haber despegado de la funcionalidad de trasmisión del mensaje histórico y remiten más bien a la vida social, con sus fidelidades y sus rupturas, sus armonías y sus conflictos, y a los temores y placeres de las comunidades que las representan (Velasco, 2005: 135)⁶⁰.

Además, a pesar de interesada lectura histórica de los “betiko”, la fiesta de los Alardes ha sufrido las lógicas transformaciones como resultado de la evolución histórica, social y cultural:

⁶⁰ Lo cual, dicho sea de paso, no hace sino abundar en el hecho incontrovertible de que los Alardes mutarán en cuanto a las formas y en cuanto a sus principios inspiradores; el patético subterfugio de los “betiko” de constituirse en los fieles garantes de la fidelidad a una celebración tradicional no tardará en quebrarse por los cuatro costados. Y a ello esperamos contribuir con este trabajo...

La misma historia de los Alardes revela una serie de cambios que han sido efectuados 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 compañías, introducido nuevos músicos, adaptado el recorrido (2006, Bullen: 36-37).

Por otra parte, la resistencia al cambio en los Alardes de los sectores tradicionales no ha podido evitar el cuestionamiento de la autoridad de los grupos hegemónicos, en el contexto específico de las fiestas bidasotarras, como consecuencia de las convulsiones sufridas por los cimientos de la estructura social y de los sistemas de género; la defensa de las tradiciones ancestrales como estrategia de perpetuación de la ideología patriarcal entra en conflicto con el valor fundamental del derecho a la igualdad entre hombres y mujeres. Así lo entienden y consignan contundentemente Bullen y Egido:

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 plasma en derechos humanos de las mujeres (2003b: 31).

En suma, la arbitraria defensa de un orden de cosas petrificado, y de una tradición inventada que “buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición” (Hobsbawm, 2002: 8), sin apoyaturas reales ni en la historia ni en el Derecho, sólo puede legitimarse en el discurso oscurantista del inmovilismo ideológico, irreductible a los argumentos servidos por los científicos sociales y los movimientos sociales militantes. Desde todas esas instancias se insiste en la capacidad creativa de la sociedad en la configuración de nuevas narrativas sensibles a los cambios operados en la mentalidad; formas de entender el legado cultural y social como algo vivo, enriquecedor y proveedor de legitimidad. La tradición no puede ser ajena a esa dinámica transformadora, sino que debe estar sujeta a una permanente redefinición:

[...] se entiende la tradición como algo dinámico que evoluciona según las realidades sociales cambiantes, siempre evocando la historia como referente legitimador aunque exponiéndose a una nueva interpretación generada por circunstancias novedosas. Ello permite distanciarnos de la perspectiva inmovilista que guía buena parte de la argumentación opuesta a cambios en los Alardes y explorar más bien la relación que se va tejiendo entre el pasado, a que se alude de continuo, y su plasmación en el presente (Bullen, Egido, 2003b: 130).

6.2 La magia del General

Antes de retomar la cuestión de la tradición desde perspectivas de análisis complementarias, daremos cuenta del papel de cierta figura central en su sostenimiento mediático. En efecto, nos referíamos en un epígrafe anterior a la figura del mando del Alarde, hipóstasis jerárquica del “gran hombre” baruya en el ámbito festivo de las localidades bidasotarras. Pues bien, la máxima expresión de la autoridad en los Alardes no es otra que la del General. Su inclusión en este apartado nos permite abordar el problema del discurso de los tradicionalistas a través del ejercicio de liderazgo –vale decir, del “ministerio público”– de un personaje que coadyuva a esa recreación interesada de la tradición y de la historia. Y esto es así porque la carismática figura del General del Alarde condensa la capacidad del discurso autorizado en el marco del contexto ritual de la fiesta.

Afirmamos con Bourdieu que “El poder de las palabras no es sino el *poder delegado del portavoz*, y sus palabras –esto es, indisociablemente, la materia de su discurso y su forma de hablar– son como máximo un testimonio más de la garantía de delegación de que está investido” (2008: 87). Es decir, el General disfruta de un aura de sacralidad que le sitúa más allá de la eficacia de la propia palabra; el lenguaje como tal se limita a simbolizar la figura de autoridad que representa el General para el Pueblo que le ha otorgado el mando, y cuyo sentir unánime representa. No es de extrañar que los argumentos de los “betiko”, ejemplarmente condensados en fórmulas

ritualmente implementadas por el General del Alarde, no sean sometidos al escrutinio crítico de una población informada; sus declaraciones –enfáticas, emocionadas y, en muchas ocasiones, alegóricas, sin entrar al trapo de la polémica con los partidarios del Alarde igualitarista con argumentos lógicos– se inscriben en un marco connotativo y retórico que le asegura la adhesión de la mayoría de la población, por el sólo hecho de que “concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y *de cuyo poder está investido*” (Bourdieu, 2008: 89).

El sentir del “Pueblo” y el discurso del General son todo uno. No cabe esperar palabras que desentonen con la opinión de la mayoría, ni giros sorprendentes en sus manifestaciones. Como muestra de esa sintonía, las estereotipadas palabras del General del Alarde de Irun de 1997, recogidas por Bullen y Egido, que invocaba la autoridad del pueblo para justificar el rechazo a la solicitud de las mujeres que deseaban desfilar: “*Creo que se vio lo que el Pueblo de Irun desea. Son ellos quienes deben decidir si quieren que el Alarde cambie*” (2003b: 181). Y se acabó la discusión. No sirven argumentos jurídicos ni antropológicos. Una instancia trascendente, el “Pueblo”, hace llegar su voluntad a través del “oráculo délfico” representado por las palabras del General del Alarde. (Naturalmente, se trata siempre de profecías hegemónicas “autocumplidas”).

Insistamos en que el reconocimiento de la autoridad del General es conferido por la legitimidad de su función “litúrgica”, inscrita en un código gestual y normativo ritualizado. La norma es aceptada desde ese contexto ceremonial que provoca la emotividad en los agentes sociales. Ahora bien, la efervescencia social del rito no agota las condiciones de posibilidad de la aceptación del discurso hegemónico de los “betiko”. El quid de la cuestión, como dice Bourdieu, es que la delegación de autoridad que confiere su preponderancia al discurso dominante se debe a la planificada implantación de la cosmovisión de los “betiko” en el propio sentir de la población de Irun y Hondarribia. A nuestro juicio, la violencia simbólica desencadena la crítica e

ignorante asunción de las admoniciones de la clase hegemónica por parte de la mayoría manipulada. Bourdieu advierte del sibilino proceso que nos ocupa:

La atención exclusiva a las condiciones formales de la eficacia del ritual hace olvidar que las condiciones que deben cumplirse para que el ritual funcione y para que el sacramento sea a la vez *válido y eficaz* no son nunca suficientes si no se reúnen las condiciones que producen el reconocimiento del ritual en cuestión: el lenguaje autorizado sólo se impone con la colaboración de los gobernados, es decir, por medio de los mecanismos sociales capaces de producir esa complicidad, fundada por el desconocimiento, que es la base de toda autoridad (2008: 93).

En fin, del éxito de las operaciones de “magia social” de los “grandes hombres” dependerá la persistencia en el tiempo de la hegemonía masculina – además de la de clase– en los Alardes de Irun y Hondarribia. Corresponde a los científicos sociales sacar a la luz la “tecnología” simbólica de la que se sirven, y concienciar a la población de los intereses que ocultan las manifestaciones de los “magos” del discurso estereotipado: los Generales del Alarde.

En suma, en coherencia con la tesis general del ensayo, el carácter esencialmente simbólico de la dominación masculina, el valor instrumental del símbolo como arma hegemónica, sostenemos que el Alarde tradicional también se inscribe en ese orden. Como afirman Bullen y Egido, el Alarde es ante todo una tradición que, a través de su trasmisión, “[...] cobra dimensiones simbólicas y sagradas en el imaginario popular” (2003b: 131). La reiteración de las prácticas festivas, las formas simbólicas estereotipadas en las que se expresan, generan una legitimación de orden consuetudinario: de ahí el carácter inamovible del Alarde tradicional.

6.3 Escolios de un discurso: tradición, identidad y Derecho.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, la tradición es un constructo inventado que conlleva un grupo de prácticas (públicas), de naturaleza ritual, encaminado a la inculcación de ciertos valores y normas de comportamiento, ligados a un prestigioso origen legendario. Las tradiciones inventadas, tales como las que avalan el Alarde de los “betiko”, establecen la cohesión social y de pertenencia al grupo; legitiman el estatus y las relaciones jerárquicas (en el Alarde tradicional, la parafernalia ritual los hace expresos a la multitud congregada); y, finalmente, coaccionan mentalmente a los actores sociales, a quienes se ha inscrito simbólicamente el código de valores hegemónico. (Hobsbawm: 2002).

Las tradiciones inventadas hacen uso de ciertas categorías retóricas, como la de “Pueblo” –entendido como una forma de asociación humana cerrada, y definida por su identidad monolítica–, elevándolo a instancia normativa situada por encima de los derechos individuales. La comarca del Bidasoa se ha convertido en el marco de un curioso laboratorio social donde los principios rectores de la ciudadanía, tales como la libertad y la igualdad, basamentos jurídicos del contrato social que han permitido históricamente al advenimiento de la modernidad, ceden terreno frente al valor de la pertenencia a la “Comunidad”, “ente naturalizado y que por lo tanto no puede ser criticado ni rebatido” (Moreno, 2006: 16).

Frente a la mitificada presentación del “Pueblo” como instancia legitimadora (y distorsionadora), los principios generales de la igualdad y la prohibición de la discriminación se hallan consagrados en el artículo 14 de la Constitución Española. La Norma Fundamental del Estado también señala que corresponde a los poderes públicos la promoción de las condiciones de una igualdad real, y la eliminación de los obstáculos que puedan impedir el libre ejercicio de los derechos de las personas. En ese sentido, las sucesivas sentencias emitidas por la judicatura han establecido que no existe razón alguna –histórica o tradicional– que pueda dar carta de naturaleza al trato

desigual promovido por los tradicionalistas. (Hablando en plata: aun en el caso de que las mujeres no hubieran participado en las batallas como combatientes, nada justificaría desde el punto de vista legal la postura discriminatoria⁶¹).

A pesar de la diafanidad de los pronunciamientos legales sobre el Alarde, si algo ha sorprendido a no pocos analistas sociales es la recuperación de las arcaizantes apelaciones a lo propio, en contraste con lo foráneo – asociado a la norma impuesta– como marco de interpretación de la realidad. La delimitación espacial de los municipios de Irun y Hondarribia se hace coincidir con los límites simbólicos de la interpretación sui generis de la ley. La constante alusión a las referencias morales y estéticas locales como excusa retórica para el incumplimiento de la legalidad cuestiona la aplicación universal de los derechos humanos; en aras de la identidad comunitaria se ponen en suspenso, se niega la capacidad de los órganos judiciales para dictaminar sobre un conflicto suficientemente esclarecido por los “hermeneutas” – casualmente, claramente identificables con los “grandes hombres”⁶²– de la tradición: el sector mayoritario ha llegado a la conclusión de que el ordenamiento jurídico es una abstracción sin un engarce real en lo que concierne al sentir del “Pueblo”. Y he aquí su “voz”:

Se ha querido que nos planteáramos las cosas desde el punto de vista de lo racional, de lo legal, del tema de los derechos... y la gente ha dicho que el Alarde con eso no tiene nada que ver (Bullen, Egido, 2003b: 175).

⁶¹ Ahora bien, desafortunadamente, el Derecho también ha establecido la legalidad del Alarde tradicional en el marco de la iniciativa privada. Los pronunciamientos legales están para ser acatados pero también deben ser objeto de crítica. La discriminación de la mujer se ha consolidado jurídicamente, y, por mas que se apele a la libertad de organizar eventos festivos por parte de colectivos sin ligazón pública, en este caso lo que se garantiza por vía legal es la imposibilidad real de que la minoría no discriminatoria pueda desfilar en el espacio público sin sufrir algún tipo de vejación. Los poderes públicos deben detentar, además de imparcialidad, cierta dosis de valentía y capacidad de liderazgo social.

⁶² No cabe duda que toda la estrategia de los “betiko” ha ido dirigida a la conculcación de los derechos fundamentales, afirmando su identidad “por encima de la ley, exaltando la soberanía del pueblo y demostrando su capacidad para [...] mantener la tradición, [y] marginar a las personas que la amenazan” (Bullen, 2006: 45).

También hay otra voz, la del periodista y escritor Álvaro Bermejo, que se ha alzado a favor de los argumentos sagrados del sentir popular, y que ha querido ver en el conflicto del Alarde una estrategia concertada por los “jinetes del Apocalipsis” de la insurgencia vasca para distorsionar los “justos” términos de un debate que ha sobrepasado los cauces naturales de la resolución de un conflicto local (ya se sabe: los trapos sucios se lavan en casa). La síntesis “programática” del pensamiento reaccionario que consignamos aquí, y que elimina de un plumazo cualquier atisbo de análisis de género del problema, no tiene desperdicio:

Comparto con la mayoría de la civilidad de Irún y de Hondarribia el criterio de que éste no es un conflicto entre Tradición y Derechos, ni siquiera un conflicto natural entre Tradición y Progreso, sino un conflicto artificial, diseñado fuera de sus ámbitos naturales y vehiculado de fuera adentro con una intención nada social y sí decididamente política, donde un lobby feminista muy políticamente correcto cuenta con la cobertura absolutamente incorrecta del radicalismo vasco más aberrante (2000: 75)⁶³.

En definitiva, sobredimensionar una tradición inventada para justificar la discriminación de la mujer es una eficaz manera de ningunear el ordenamiento jurídico y las normas éticas que rigen allende las localidades fronterizas, y, teóricamente, los propios municipios durante el tiempo ordinario. A nuestro entender, la capacidad movilizadora del discurso tradicional se explica por su violencia simbólica: el relato legendario no es una simple historia, sino una categoría de ordenamiento de la realidad que descansa en el desconocimiento

⁶³ Álvarez Bermejo recurre al manido recurso de la demonización de una causa, proyectando la sombra de la sospecha sobre la misma, propalando prejuiciosamente sus dudas sobre la intencionalidad última que albergan los colectivos que la apoyan. Son muchos los irundarras y hondarribitarras (sobre todo los primeros) que se adhieren a esa interpretación; después de todo, sirve para aliviar conciencias y justificar arbitrariedades. Ahora bien, no seremos nosotros quienes descartemos la posibilidad de que algunos sectores de esos movimientos sociales puedan capitalizar y rentar su alineamiento con los defensores de la participación de la mujer en los Alardes. No obstante, esa hipotética manipulación de algunos no puede empañar el valor intrínseco de unos derechos que se justifican por sí solos. Hemos encontrado una gran variedad de personas comprometidas con la igualdad, provenientes de ideologías dispares. Hay mucha gente de la Izquierda Abertzale en Hondarribia acérrima defensora del Alarde tradicional, como también es cierto que no todas las mujeres situadas en el espectro de la derecha política se posiciona contra el Alarde no discriminatorio.

de una población “hechizada”⁶⁴. En fin, la tradición interpretada interesadamente por los actores hegemónicos influye en la percepción del mundo social, particularmente en contextos conflictivos como el que nos ocupa.

⁶⁴ La magia social de los “grandes hombres” a la que antes aludíamos solo es posible en un contexto de distorsión de la realidad.

7. POR UN ALARDE ANTIHEGEMÓNICO

Hasta aquí hemos mostrado las múltiples estrategias hegemónicas de los partidarios de la exclusión de la mujer, encaminadas a la perpetuación del Alarde tradicional: “un acto ritual que responde a un contexto histórico militar y reproduce una estructura castrense con un orden jerárquico” (Bullen, Egido, 2003b: 99). Recapitulando, se trata de un evento densamente simbólico que reproduce a nivel local el orden social, como hemos señalado a lo largo del ensayo, en su doble condición de sistema de género y de clase. La estructura del Alarde incorpora el elemento cívico-religioso en las fases culminantes de la celebración, tales como las descargas de fusilería en la cesión a los mandos de las enseñas de las localidades, o las que se efectúan ante los cabildos eclesiásticos en las parroquias de Irun y Hondarribia. Asimismo, la presencia de la cantinera, ritualmente separada del resto de los componentes del desfile para destacar la figura, otorga una importancia máxima a su rol, del que ya nos hemos ocupado por extenso en el presente ensayo.

Contra ese estado de cosas, orientado a la reproducción del orden social, la irrupción de las mujeres en el Alarde trastoca en lo esencial la estructura del evento, fundamentalmente por cuanto supone la democratización de la fiesta, y la consiguiente ruptura del monopolio del poder de los mandos. Pero, una transformación de ese calado va más allá:

la introducción de cambios en el ritual trastoca el orden social establecido y en este caso, modificaría los sistemas de género, de prestigio y de poder, es decir el universo simbólico donde las mujeres tienen asignaciones fijas más vinculadas a la institución familiar que al asociacionismo o a la organización del poder en las instituciones políticas (Bullen, Egido, 2003b: 36).

Ahora bien, al margen del desfile militarizado y disciplinado –con o sin escopeteras– se impone una revisión de los fundamentos de una fiesta tan manifiestamente jerárquica como el Alarde. El objetivo final de un cambio drástico de ese evento festivo no puede ser otro que la transformación del orden

de representaciones hegemónico del sistema patriarcal y militarista. La sola consecución del derecho a desfilarse en igualdad sería un magro resultado en el contexto más amplio de la lucha por el cambio radical de las relaciones sociales.

Proponemos, pues, una estrategia de inversión integral de la estructura del Alarde⁶⁵, modificando la composición y estratificación del desfile para romper su razón de ser fundamental, la de reflejar un orden jerárquico que a su vez reproduce y recrea el orden social; facilitar cauces de expresión del elemento reivindicativo y festivo del ritual para desactivar la rigidez y estereotipada conformación militar de los desfiles. Para ello, nada mejor que parodiar las figuras castrenses exaltadas en el Alarde tradicional⁶⁶, toda vez que la reproducción de las estructuras dominantes de la sociedad precisa del mantenimiento del aura honorífica de esa alegoría del poder vindicado por los desfiles de los “grandes hombres”. En ese orden, nada mejor que valerse del potencial trasgresor de una celebración liberada de los corsés hegemónicos:

Pues la fiesta se expresa naturalmente como una suerte de desorden generalizado: ruptura de las normas y de las prohibiciones (especialmente sexuales), excesos (comilonas y borracheras), inversión de los roles y de los atributos (en materia de poder y de vestido), anulación y parodia de la autoridad y de la virtud, despilfarros de todo tipo (Maisonneuve, 2005: 42-43).

Y damos un paso más. Una fiesta así concebida simboliza un retorno al caos original, una fuente de reversibilidad de lo puro y de lo impuro (Caillois, 1996): la celebración de un Alarde de esa guisa contempla la emergencia de lo

⁶⁵ Teresa del Valle (1997) apunta la posibilidad de que el espacio público festivo sea el espejo social donde el mutismo cultural de los agentes sociales reprimidos halle su cauce propicio. La inversión del tiempo ordinario y de las normas permite un abanico de actividades improvisadas, donde el valor de la subversión orienta el comportamiento de los celebrantes. Una de las cualidades más irritantes del Alarde tradicional es precisamente la capacidad de coaptar el impulso festivo popular para apuntalar el orden de cosas patriarcal: la inversión de la inversión.

⁶⁶ El mecanismo mimético a través del cual se reproducen los modelos prestigiosos de la masculinidad puede ser desactivado mediante la revelación de que las figuras sacralizadas son igualmente vulnerables; proclives, como todas, a mostrar sus puntos débiles ante una eficaz crítica escenificada en el espacio público (en clave de humor). No deja de ser una forma alternativa de reapropiación del espacio público por parte de los colectivos disidentes.

ambiguo como principio axiológico, referente clasificatorio. La ruptura ritual de los límites simbólicos consagrados por la masculinidad dominante se traslada del espacio físico a la cognición de los actores sociales, con la consiguiente transformación de los principios mentales hegemónicos en categorías de acogimiento del “Otro”, que ya no es visto como una realidad hostil que amenaza al grupo, sino como un elemento de enriquecimiento para la comunidad.

Así pues, frente al discurso oficial de los *big men* bidasotarras, y sus apelaciones a la celebración de unos Alardes mayoritariamente aceptados, propugnamos la transformación en clave festiva de los desfiles, con el fin último de socavar el universo de disposiciones sociales de la dominación masculina que conforman la estructura interiorizada por los actores sociales (el *habitus*). A tal fin, nada más ilustrativo del cambio del paradigma social patrocinado por el Alarde antihegemónico que el trueque simbólico del uniforme por la máscara y el disfraz. Un cambio que lleva aparejada la aparición de una sociedad creativa, dejando atrás la policíaca (la del control social). Roger Caillois subraya el carácter terrorífico de la máscara, su potencialidad transformadora, “que surge para inspirar un piadoso espanto a la multitud profana [y que nosotros, quizás demasiado audazmente, asociamos con la mayoría narcotizada por la ideología patriarcal]”. El contrapunto de la máscara y el disfraz no es otro que la vestimenta castrense. En palabras de Callois:

El uniforme es también un disfraz, pero oficial, permanente y reglamentario [...] Hace del individuo el representante y el servidor de una regla imparcial e inmutable, no la presa delirante de una vehemencia contagiosa. [...] Tal vez nada indique mejor [...] la oposición de los dos tipos de sociedades que ese contraste elocuente entre ambas apariencias distintivas –la una que disfraza y la otra que proclama– que asumen aquellos a quienes está asignado el mantenimiento de órdenes tan antagónicos (1994: 220-221).

En línea con lo señalado, el reverso del modelo tradicional de Alarde no es otro que el desfile carnavalesco: su carácter disidente lo convierte en un poderoso e impactante generador de emociones encontradas. En contextos

donde el influjo de los medios expresivos del poder es tan relevante, el Carnaval constituye un recurso especialmente valioso para provocar adhesiones y actitudes iconoclastas, máxime para los colectivos que no detentan otros medios de producción de sentido. En un marco de festiva creatividad, ¿Por qué no fomentar la introducción en los Alardes de valores emergentes, como los atesorados por el *ecofeminismo*, habida cuenta de su capacidad para mostrar “que tanto la opresión de las personas femeninas como la destrucción del medio ambiente provienen de la misma raíz, que no es otra que la del Patriarcado” (Meenee, 2011: 112)?; y, dado que vivimos en la época de la interacción cultural, ¿Qué hay de la formación de compañías mixtas, que además sean un paradigma de mezcla e hibridación entre naturales del Bidasoa y las minorías migrantes?; culminando la propuesta de desfiles disidentes, ¿No sería acaso una compañía trasgresora en lo concerniente a la identidad sexual, compuesta, pongamos por caso, por lesbianas, homosexuales y transexuales, la máxima expresión simbólica del valor de la heterogeneidad identitaria, precisamente en la dimensión humana más proclive a la manipulación y represión por parte de los modelos dominantes?...

Hablamos de contacto, fusión, reformulación de identidades, celebración participativa en libertad: todas ellas no son sino categorías relacionales que vacían de contenido la obsesión “betiko” por la conservación incólume del cerco simbólico identitario y patriarcal que constriñe la alteridad. El legítimo desvelamiento público de los “Otros”, su apropiación simbólica de unas calles y plazas que les han sido arbitrariamente vedadas, ¿Cabría mayor capital humano para la recreación festiva de la pertenencia a una comunidad que reformula su identidad, no en base a parámetros de exclusión y de rechazo sexista, sino afirmada en la pluralidad y apertura mental a las ricas realidades emergentes?

En suma, si, como afirmamos, las relaciones de género tienen su correlato en un discurso ritual, mediado por la ideología jerárquica e ideológica del Patriarcado –habida cuenta que el rito constituye el vehículo canalizador del poder–, la vía de transformación de las estructuras de dominación no es otra

que la deconstrucción de ese cauce expresivo, y su reorientación táctica hacia nuevas formas heterodoxas que fijen en las mentes de los agentes sociales otra suerte de experiencia social alternativa, la legitimada por el valor de la equidad.

8. CONCLUSIONES

Llegados a la fase conclusiva del ensayo, estamos en condiciones de sintetizar la aportación “original” de nuestra tesis, que viene a complementar los pertinentes análisis de las antropólogas y antropólogos que han analizado el conflicto de los Alardes. Pues bien, a la cuestión del porqué la mayoría de las mujeres irundarras y hondarribitarras se han decantado por el rechazo a la participación femenina en igualdad en los desfiles, Margaret Bullen responde que “De la misma manera que hay hombres feministas, hay muchas mujeres que suscriben el modelo de la masculinidad avalado por los sistemas de género predominantes en la sociedad” (2000: 58). La asunción del orden de cosas patriarcal por parte de las mujeres descansa –según Bullen– en la naturalización⁶⁷ de la desigualdad (tal como ocurre en otras culturas, como ha consignado Godelier en su investigación sobre los Baruya). Nuestra investigadora afirma que, en última instancia, la aceptación por las mujeres de los roles otorgados por la masculinidad dominante, en las polémicas manifestaciones festivas que nos ocupan, responde a su participación “en el orden de género jerárquico, compuesto de símbolos y valores afirmados en el Alarde” (2000: 76).

Ahora bien, el matiz que añadimos nosotros, o, si se quiere, la cuestión que enfatizamos, se refiere a la trascendencia heurística de subrayar el mecanismo que posibilita la interiorización de la dominación, y que en nuestro caso concierne a la imposición del orden de dominación masculina; esa estrategia, la violencia simbólica, cuya fenomenología hemos intentado describir en las páginas precedentes, y que hemos estructurado en los siguientes párrafos:

- 1) El ejercicio y las relaciones de poder entre las mujeres y los hombres toman la forma de la dominación. La dominación masculina impone la ortodoxia de su discurso mediante la violencia simbólica, haciéndolo

⁶⁷ La naturalización que, como hemos visto, “se nutre de de símbolos biológicos para dar explicaciones culturales” (Bullen, 2000: 76).

aparecer como legítimo a las dominadas. La prueba palpable de su eficacia en el ámbito de los Alardes del Bidasoa es la defensa cerrada de la mayoría de las mujeres bidasotarras de la modalidad excluyente de la participación femenina.

- 2) El imaginario es la dimensión primordial de la construcción social de lo real social. El imaginario es una estructura ideal que añade un plus de legitimidad a la dominación masculina por medio de la adicción arbitraria de méritos y capacidades a los varones, a la par que se resta –también falazmente– las de las mujeres. Pensemos en los relatos míticos de las sociedades patriarcales, exaltadores de la superioridad ontológica de los hombres sobre sus compañeras, y en las ideas estereotipadas de los tradicionalistas bidasotarras sobre el supuesto papel exclusivo jugado por los varones en los hechos de armas⁶⁸.
- 3) Frente a los procesos de cohesión social propiciados por la globalización, y en un contexto de crisis identitaria local, la resistencia de los sectores hegemónicos masculinos de las localidades del Bidasoa a la normalización de las relaciones de poder entre hombres y mujeres demuestra la capacidad de las prácticas socioculturales locales para desbaratar la implantación plena de los derechos fundamentales de las personas. El instrumento privilegiado para ese fin no es otro que el de la monopolización de la producción de sentido, en base a un discurso identitario de confrontación.
- 4) Los Alardes del Bidasoa muestran el sinérgico dinamismo de dos modalidades de dominación social, la masculina –cuya extensión geográfica (planetaria) la sitúa en la cúspide de las dominaciones, amén de su milenario enraizamiento en las conciencias individuales y en las

⁶⁸ “[...] pues todo orden social necesita, para convencer(se) de su legitimidad, silenciar ciertos aspectos de su funcionamiento y, a la vez, proyectar otros a un primer plano, cargándolos de significaciones imaginarias y de un peso simbólico. En suma, todo orden social necesita inventar un dispositivo ideal, social y material que produzca y mantenga las representaciones parcialmente ilusorias que cada sociedad se hace de sí misma y de las restantes” (Godelier, 1998: 216).

estructuras sociales–, y la de clase, favorecida por las especiales circunstancias socioculturales de las localidades bidasotarras: “[...] el Alarde fortalece el orden establecido, tanto en términos de género como de poder y prestigio social” (Bullen, 2006: 32). Ambas dominaciones tienen el nexo común de su fuente activadora, la violencia simbólica.

- 5) Las estrategias simbólicas de los “grandes hombres” bidasotarras persiguen la legitimación de la hegemonía masculina, muestra de lo cual son las prácticas expresivas de exclusión de la mujer en los Alardes, habida cuenta que “una actuación es legítima cuando se ajusta al orden simbólico que organiza los marcos de interpretación” (Apodaka, Villarreal, 2008: 28). Y la instancia “autorizada” para esa hermenéutica de las fiestas no es otra que la del “Pueblo”, garante de la doctrina patrocinada por los “grandes hombres” del Bidasoa.
- 6) El universo ritual del Alarde refleja paradigmáticamente los roles desempeñados por los agentes sociales en los escenarios de la cotidianidad. Es una *performance* cargada “de significados sociales simbólicos y es a su vez metáfora de realidades sociales” (Bullen, 2006: 29).
- 7) Siguiendo la distinción establecida por Turner entre la sociedad como ente estructurado, caracterizado por la visibilidad de las jerarquías en la vida comunitaria ordinaria, y la comunidad transicional, en que deviene la primera en los periodos extraordinarios, tales como las fiestas, los Alardes representan la versión local de ese estado de transición entre las dos fases sociales. El ritual del Alarde, aunque momentáneamente puede dar lugar a la suspensión o transformación de algunas de las dimensiones de las relaciones sociales cotidianas (*communitas*), finalmente contribuye a la consolidación y reproducción del orden social, cuya liminalidad transitoria (Turner: 2005) no es sino la condición de posibilidad de su fortaleza.

- 8) El espacio público es eminentemente cultural, orientado e impregnado por ideología y valores. La configuración de ese espacio es primordial para el poder hegemónico masculino en orden a implantar su estructura axiológica: ganada la batalla de lo público, la praxis patriarcal se impone con más facilidad en el ámbito privado (también en el sentido inverso). En ese sentido, la celebración festiva del Alarde y su ocupación de las plazas y calles, –la efervescencia social como estrategia de manipulación mental– da carta de naturaleza afectiva y normativa a los valores patriarcales, e imprime en las mentes individuales las “reglas del juego” comúnmente aceptables y deseables.

- 9) La introducción de narrativas visuales contrahegemónicas en los Alardes, orientada a una inversión simbólica de la axiología en la que descansan esas manifestaciones militaristas –esto es, la saturación del espacio público con desfiles carnavalescos, manifestaciones reivindicativas, etc.– puede coadyuvar al desmantelamiento de la estructura de dominación masculina, minando su retórica discursiva (producción historiográfica androcéntrica y periodismo afín) y apologética (tácticas de manipulación emocionales). Como fin último, la superación de las relaciones sociales basadas en la desigualdad de género, en aras a un mundo más justo y solidario.

Una observación final, de orden disciplinar, colegida de las conclusiones arriba consignadas, y referida a la interpretación de la cultura y los símbolos en la explicación de los procesos sociales. Decíamos al principio del ensayo –y sobre lo que ahora nos extendemos– que Geertz (2005) atribuía a la estructura simbólica de las culturas la cualidad heurística de dar cuenta de los significados de las acciones humanas, de revelar el sentido de las prácticas y representaciones sociales que afloran en las expresiones comunitarias más significativas (rituales, fiestas, espectáculos, etc.). Pues bien, el posicionamiento hermenéutico de Geertz olvida –o hace abstracción– de que esos significados dinamizados por los símbolos son construidos por mediación de las relaciones sociales de poder; de que su génesis obedece a la

implantación de un orden ideológico que reproduce los sistemas simbólicos hegemónicos (Bourdieu, 2000): los Alardes de Irun y Hondarribia no son sino un paradigmático “juego profundo” (Geertz, 2005) que muestra las estructuras simbólicas de la dominación masculina.

9. CODA. BALANCE METODOLÓGICO Y REFLEXIONES DISCIPLINARES

No quisiéramos finalizar este trabajo sin consignar ciertas observaciones críticas sobre el propio ensayo, a modo también de justificación por sus carencias y olvidos. Lo primero es afirmar con Nancy Sheper-Hughes que la antropología “[...] puede usarse como un instrumento para la reflexión crítica y como una herramienta de liberación humana” (1997: 39), y que los antropólogos somos moralmente responsables de los instrumentos, objetivos y métodos usados en el trabajo etnográfico; con más razón, si cabe, de la elección de los colectivos a quienes prestamos nuestros servicios profesionales o académicos. Partimos de un posicionamiento inequívoco (y militante), el de alinearnos con los grupos y sectores humanos victimizados por los grupos de poder (en el caso que nos ocupa, los detentadores del poder patriarcal, sin duda el de mayor trascendencia en orden al amplísimo colectivo al que afecta: las mujeres, más de la mitad de la población mundial)⁶⁹. Para ello, abogamos por una antropología sujeta a un continuo ejercicio de reflexividad, en orden a hacernos conscientes de las dimensiones morales y científicas concernidas en la disciplina: ética, militancia, autoanálisis, conocimiento, etc. Ser conscientes para ser radicales (y viceversa)⁷⁰: En suma, una construcción del conocimiento que destaque la relevancia de la dimensión política de la realidad.

⁶⁹ Aunque ya lo hemos apuntado en el prefacio, abundamos aquí en algunos rasgos biográficos que contextualizan la conformación de este ensayo, y que necesariamente habrán condicionado la calidad y “cualidades” del trabajo, (cuyos sesgos serán captados probablemente por las examinadoras) : el hecho de ser varón (una cuestión de género que a buen seguro se habrá traslucido en el propio lenguaje del trabajo); el de haber participado en el Alarde tradicional; nuestra condición de policía local (en nuestra opinión, una circunstancia que, elocuentemente, no parece haber pesado en la línea seguida en el ensayo); la de ser recién licenciado en antropología social y cultural (ya en la madurez), y ocupar un *locus* liminar en el campo universitario (no ejercemos profesionalmente, pero impartimos algunas clases en una institución académica, dependiente, paradójicamente, de la Iglesia Católica...).

⁷⁰ En suma, una epistemología antihegemónica confrontada con el saber androcéntrico que ha impuesto y troquelado unas identidades de género a su manera. Bourdieu advierte contra la violencia de la masculinidad académica, caracterizada por su rigidez formal y opacidad en lo referente a los trazos biográficos del científico. Contra esa metodología “escolástica” se ha alzado la voz de las científicas sociales que reclaman una forma más inclusiva y afectiva de hacer ciencia, a la que no debe ser ajena la experiencia vital de la investigadora. Dolores Juliano propone “una *nueva ciencia* que se apoye en las virtudes femeninas, fundamentalmente en la capacidad de integrar la subjetividad en el conocimiento y la posibilidad de reemplazar la competitividad por la interacción y la cooperación” (2000: 33-34).

Por todo ello, podemos afirmar que la construcción patriarcal de la feminidad es ante todo una estrategia planificada, ni anecdótica ni folclórica. La violencia de género no es primordialmente un problema penal, sino estructural; no es lícito hacer dejación de las responsabilidades inherentes al conocimiento cualificado de la realidad social, sino implicarse en un esfuerzo conjunto interdisciplinar –nosotros, desde la antropología– en la resolución del problema de las desigualdades de género que se dan a todos los niveles.

Y a propósito de los tipos de violencia contra la mujer, en el presente ensayo hemos profundizado en el tipo de violencia que se halla, en nuestra opinión, en la raíz de todas las demás, la simbólica. En el contexto de un máster orientado hacia la prevención, no parece baladí insistir en la importancia de indagar sobre la matriz estructural de la desigualdad en su dimensión más paroxística y sutil, la violencia simbólica masculina. La dificultad añadida, la cualidad simbólica del tipo de violencia que hemos estudiado aquí – casi irreductible a su investigación empírica–, y, por ende, la inexistencia de un ordenamiento jurídico que refleje su indudable acción de zapa en la igualdad de género, hace más perentoria, si cabe, su implementación en los planes de estudios universitarios⁷¹.

Abordemos ahora algunas de las cuestiones metodológicas que han cobrado relevancia en este ensayo, en orden a su problematicidad. El primer dato que debemos subrayar es el hecho de que la presente monografía no es sino una exposición teórica que no se haya sustentada por el trabajo de campo; por tanto, hemos ejercido de antropólogos pero no de etnógrafos. En ese sentido, el presente ensayo podría aspirar, a lo sumo, a constituir el embrión de una tesis doctoral, apuntando un marco teórico y conceptual en orden a ulteriores desarrollos, en función de los resultados de las líneas de investigación seguidas por el eventual doctorando. En ese caso, el desafío mayor no sería de orden teórico sino etnográfico: los informantes a

⁷¹ Desde aquí, nos atrevemos a sugerir la implementación en los planes de estudio del *Máster Universitario de Violencia contra las Mujeres* de un módulo, o, al menos, una sesión, dedicados al tratamiento de la violencia simbólica masculina (desde una perspectiva –permítasenos– antropológica).

entrevistar serían los propios actores sociales directamente implicados en la generación o asunción de la violencia simbólica masculina. La irrupción del científico social en el marco de un conflicto de esta magnitud no es fácil. Margaret Bullen y José Antonio Egido (2003b) han expresado su pesar por la cerrazón de las defensoras y defensores del Ararde tradicional a prestarse como informantes. (En nuestro caso, habíamos obtenido alguna garantía de participación en la investigación –caso de que se hubiera realizado– por parte de algunos integrantes del Ararde tradicional).

En segundo lugar, el habernos decantado por el tema de la violencia simbólica masculina es, al mismo tiempo, una limitación epistemológica, por cuanto excluye otros enfoques que darían una perspectiva poliédrica sobre los Alardes, y una oportunidad, habida cuenta del potencial de esa categoría de análisis para el desenmascaramiento de las estructuras simbólicas de la hegemonía masculina.

En orden a profundizar en el problema de la violencia simbólica, hemos desechado extendernos en un sinfín de cuestiones que sólo tangencialmente nos interesaban, como las de dar cuenta pormenorizada de los argumentos en pro y en contra de los desfiles mixtos, las estrategias antihegemónicas del sector defensor de la participación de la mujer (puesto que no es el generador sino el victimario de la violencia simbólica masculina), la historia al detalle del conflicto, sus dimensiones identitaria y política, etc. Otras antropólogas e historiadoras (también hombres) lo han hecho con probidad y profusión. Por otra parte, el hecho de habernos decantado por el análisis de la violencia simbólica suscita la dificultad señalada anteriormente, la tipología del informante: el sector directamente concernido en la producción del discurso de legitimación patriarcal, y las mujeres perfiladas dóxicamente por ese discurso. No obstante, el deber del científico social no es otro que el de superar las dificultades derivadas del escenario o “teatro de operaciones”, incluidas las generadas por el encuentro con los actores sociales con quienes se debe interactuar. En ese contexto, la colisión mental e incluso axiológica es a veces inevitable. Hacemos nuestra la afirmación de Nancy Scheper-Hughes de que

La antropología es por naturaleza intrusiva e implica un cierto grado de violencia simbólica e interpretativa con respecto a percepciones del mundo intuitivas, y también parciales, de las personas `nativas´ [es decir, incluimos nosotros, de los actores sociales imbuidos en su particular *habitus*]. (2010: 214).

Otra dificultad que hemos hallado en el curso de nuestra investigación es que, dado el tema específico que ha vertebrado el presente ensayo, el ya referido de la violencia simbólica masculina, la documentación de rango antropológico concernida explícitamente a ese tipo de violencia, en el contexto de los Alardes, es más bien escasa, más allá de alguna referencia a ella en monografías clásicas como la de Bullen y Egido (2003b), y en alguna otra publicación interdisciplinar⁷². (Esa limitación científica, a la que hay que añadir las escasas referencias directas de los protagonistas de la fiesta que hemos consignado en nuestro trabajo, ha inclinado la balanza metodológica del ensayo hacia consideraciones más bien abstractas, sin ligazón inmediata con el palpitable sentir de los actores directamente implicados en el “drama social” del Alarde).

En el panorama de las publicaciones, abunda, eso sí, todo tipo de estudios científicos referidos a la historia y la función de los Alardes, además de artículos periodísticos y declaraciones institucionales, pero, a nuestro juicio, creemos haber sido los “precursores” de la utilización central de un enfoque, el de la violencia simbólica masculina bajo el prisma de Bourdieu, aplicado al contexto de los Alardes. (Por ello mismo, nuestro trabajo ha desbordado la mera revisión bibliográfica sobre el tema; humildemente, albergamos la esperanza de haber apuntado algunas perspectivas teóricas que eventualmente pudieran inspirar futuras investigaciones, encaminadas a la elucidación de las estrategias crípticas de la masculinidad dominante en las expresiones festivas).

⁷² Eso explica que la bibliografía utilizada en el presente ensayo directamente referida a los Alardes se limite a las referencias básicas, aunque profusamente consultadas y citadas, mientras que la abundancia de ensayos antropológicos de carácter general en el trabajo se debe al análisis cualitativo del aspecto concreto que hemos abordado, el de la violencia simbólica.

A pesar, pues, de la constatada implicación institucional y universitaria en el conflicto de los Alardes, creemos primordial la insistencia en una investigación empírica sobre el terreno, con un considerable trabajo de encuesta con los actores sociales, y el desarrollo de la correspondiente teoría social, iluminando un conflicto que no debe ser sustraído al estudio interdisciplinar en profundidad. Margaret Bullen y José Antonio Egido lo expresan con mayor amplitud:

Las técnicas a emplear si realmente se quiere profundizar [...] son las que corresponden al ámbito cualitativo: es decir, análisis de contenido, observación participante y no participante, entrevistas abiertas y grupos de discusión. Técnicas más lentas que profundizan en los aspectos subjetivos, en las relaciones de género, en las estrategias que siguen los grupos, en la organización social, en los conflictos latentes, en las concepciones y valores que sustentan y en las influencias que reciben (2003b: 38).

En el apartado autocrítico, cabe preguntarse por la pertinencia de la analogía que hemos establecido entre el estudio de caso de los Alardes y el ámbito de la privacidad⁷³. Hemos defendido la hipótesis de que la exclusión de la mujer en la esfera doméstica es un correlato de la que opera en la pública festiva. ¿Habría que matizarla? ¿Podría ser el Alarde un ritual multiplicador o artificialmente amplificador de un fenómeno, el de la discriminación de la mujer, que encuentra resistencias en el hogar, habida cuenta que la presión social por la igualdad no encuentra en la esfera privada los recursos retóricos que la neutralizan en el Alarde? Se impone el trabajo de campo en profundidad para valorar éstas y otras cuestiones de ambigua formulación teórica.

⁷³ Ya sabemos que en otros Alardes de la provincia (Antzuola, etc.), los agentes sociales han negociado otro orden de visibilidad pública para la mujer, luego el empeño de los agentes de la dominación social masculina encuentra desiguales resultados, según las zonas y los contextos. No es posible la generalización de nuestro estudio de caso al de otras localidades. Debemos atender entonces a las particulares condiciones de Irun y Hondarribia. Algunas investigadoras han apuntado hacia una convergencia de contingencias (crisis industrial, quiebra de las relaciones locales, irrupción de referentes identitarios exógenos, etc.) para explicar –a nivel de conjetura– la “solidificación” carpetovetónica de la discriminación de las mujeres en los Alardes del Bidasoa.

Por otra parte, quizás haya llamado la atención de las científicas sociales que eventualmente hayan podido examinar el presente ensayo, la irrupción de una praxis de investigación aparentemente periclitada en el ámbito de la antropología social y cultural, el método comparativo. Nuestra finalidad no ha sido otra que la de mostrar cómo algunos de los procesos inherentes a las relaciones sociales, en sociedades tan dispares como la baruya y la bidasotarra, se inscriben en estructuras de dominación ampliamente compartidas, evidenciándose así que, como asevera Franz Boas, “Una comparación de la vida social de los diferentes pueblos prueba que los fundamentos de su desarrollo cultural son extraordinariamente uniformes” (Radcliffe-Brown, 2004: 123) ...Al menos, como decimos, en lo concerniente a ciertos principios básicos, como el de la implementación de estrategias simbólicas de dominación. (En ese mismo sentido, desde Lévi-Strauss sabemos que los pueblos preindustriales tenían formas de organización –como la familia– tan complejos o más que los nuestros, lo que da cuenta de la universalidad de las instituciones humanas).

Insistamos en que, al tiempo que se certifica la desaparición del término “primitivo” del vocabulario de las ciencias sociales, y de la decadencia de las etnografías regionales y rurales, paradójicamente traemos a colación el análisis comparativo de las estructuras de dominación masculina en el seno de dos sociedades tan dispares aparentemente como la bidasotarra y la baruya. No ocultamos que la “estratagema” de recurrir a una metodología de ese jaez persigue también provocar cierto desconcierto, y la subsiguiente atención hacia el fenómeno de la exclusión de la mujer de los espacios públicos. En esa línea, nos decantamos por la utilización provocativa de cauces epistémicos interpelantes: sin duda alguna, un recurso académico valioso para la transformación de las conciencias.

Y, ya que hablamos del papel del científico social, cabe preguntarnos por nuestra estrategia epistémica concreta, desde la óptica del compromiso militante (apuntada en el primer párrafo), habida cuenta que, como afirma Ignacio Ramonet, “Un intelectual es un hombre o una mujer que aprovecha su

fama [nosotros matizaríamos, su capacidad y empleo legítimo del capital simbólico], adquirida en los campos del arte o de la cultura, para movilizar a la opinión pública a favor de ideas que considera justas” (2011: 148). Pues bien, desde las ciencias sociales, singularmente desde la antropología, no cabe sino desvelar los mecanismos que rigen el sistema de dominación patriarcal, revelar su estructura simbólica; establecer cómo operan en la mentalidad de los agentes sociales –sojuzgados y dominantes– los esquemas de percepción, apreciación y acción –otra forma de definición de *habitus*–, acabando con la opacidad del proceso mental del que se sirven los sectores hegemónicos detentadores y productores de sentido. En suma, mostrar en toda su crudeza el funcionamiento de la violencia simbólica masculina en los diversos ámbitos de la vida pública (y privada).

En fin, abundando en algunas de las consideraciones apuntadas en el prefacio, subrayar que la realización de este ensayo ha obedecido menos a la obligación de cumplimentar un mero trámite académico, que a la satisfacción de haber dado pábulo a una inquietud científica y personal; nos ha permitido implementar una línea de investigación basada en la antropología simbólica (semiótica) en la profundización en un conflicto de género que amenaza con enquistarse en el seno de una sociedad aparentemente tan avanzada como la vasca. El hecho, además, de haber vivido en primera persona los avatares de los Alardes nos ha ofrecido la posibilidad de contrastar en el plano de la teoría antropológica las vivencias propias. Como colofón al ensayo, nos gustaría subrayar que la redacción de esta aproximación a la violencia simbólica masculina no ha respondido tanto a una ardua labor universitaria, cuanto a un vibrante estado de ánimo.

No quisiéramos finalizar sin agradecer a la directora del máster y a la tutora su apoyo y estímulo, que, sin duda, han excedido el marco formal institucional, lo que prueba que la excelencia, la efervescencia y la pasión académicas en el campo de las ciencias sociales se hallan actualmente en los estudios de género. Aquí se hallan profesoras, compañeras y, por encima de todo, amigas con vocación de permanencia.

10. BIBLIOGRAFÍA

- AL JENDE MEDINA, A. (2008). "Posibles aportaciones al anarquismo desde una práctica antropológica no profesional en las redes sociales locales". En Roca Martínez, B. (Coord.), *Anarquismo y Antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: LaMalatesta Editorial, pp. 53-72.
- ALBANO, S. (2005). *Michel Foucault. Glosario de Aplicaciones*. Buenos Aires: Quadrata.
- AMORÓS, C. (1995). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- APODAKA, E. y VILLARREAL, M. (2008). *El poder en busca de autoridad. Las dinámicas psicosociales de la legitimación*. Alicante: Club Universitario.
- ASH, G. (2011). "El modelo francés no sirve". *El País*. Edición del 12 de abril de 2011.
- AZPIAZU, J. A. (1995). *Mujeres vascas. Sumisión y poder. La condición femenina en la Alta Edad Moderna*. Donostia-San Sebastián: Haranburu.
- BATAILLE, G. (2001). *Teoría de la Religión*. Madrid: Taurus.
- BAUDRILLARD, J. (2007). *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairós.
- BERMEJO, A. (2000). "El Alarde y los Medios. Corrección política y corrección mediática". En VV. AA., *Los Alardes: una perspectiva jurídica. Libertad e igualdad en las relaciones entre particulares*. Irun: Casino de Irun, pp. 61-83.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BORDIEU, P. (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- BULLEN, M. (2000). "Hombres, mujeres, ritos y mitos: los Alardes de Irun y Hondarribia". En Valle, T. d. (Ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel, pp. 45-78.
- BULLEN, M. (2003a). "Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta". (Homobono Martínez J. I., Rubio-Ardanaz J. A. Eds.) *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* (24). Donostia-San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, pp. 937-953.
- BULLEN, M. y EGIDO, J. A. (2003b). *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

- BULLEN, M. (2006). "Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica". En Moreno Márquez, G., Kerexeta Erro, X. (Coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*. Irun, pp. 21-47.
- BULLEN, M. y MINTEGUI, C. (2008). "Fusión/fisión. mujeres, feminismos y orden social". En Hernández, R., Martín, E., Suárez, L.(Eds.), *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*. Actas del XI Congreso de Antropología (6). Donostia-San Sebastián: ANKULEGI, pp. 81-97
- CAILLOIS, R. (1994). *Los Juegos y los Hombres. La máscara y el vértigo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- CAILLOIS, R. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- CARRETERO PASIN, A. (2008). "Lo imaginario social. El entrecruce paradójico de la creación y de la institución social". En Coca, J. R. (Ed.), *Las posibilidades de lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 11-38.
- CASANOVA, E. y LARUMBE M. A. (2005). *La serpiente vencida. Sobre los orígenes de la misoginia en lo sobrenatural*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- CASTORIADIS, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- CHAUVIRÉ, C. y FONTAINE, O. (2008). *El vocabulario de Bourdieu*. Buenos Aires: Atuel.
- FARAPI (2009). *Análisis de las fiestas del territorio histórico de Gipuzkoa desde una perspectiva de género*. Donostia-San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, K. (1997). *Mujer, ritual y fiesta. Género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*. Pamplona: Pamiela.
- FERNÁNDEZ-MARTORELL, M. (2008). *La semejanza del mundo*. Madrid: Cátedra.
- FOUCAULT, M. (2006). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (2000). *La ciudad antigua*. Barcelona: Iberia.
- GEERTZ, C. (2005). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En Geertz, C., *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp. 19-40.
- GODELIER, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- GODELIER, M. (2011). *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina*. Madrid: Akal.
- HARRIS, M. (2002). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.

- HOBBSAWM, E. (2002). "Introducción: la invención de la tradición". En Hobsbawm, R., Ranger, T. (Eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, pp. 7-21.
- HORNILLA, T. (1991). *Los héroes de la mitología vasca. Antropología y psicoanálisis*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- IRIGOIEN, E. (2006). "La construcción discursiva de un conflicto del Alarde por los medios de comunicación". En Moreno Márquez, G., Kerexeta Erro, X.(Coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*. Irun, pp. 213-246.
- JULIANO, D. (2000). "Elaboraciones feministas y subcultura de las mujeres". En Valle, T. d. (Ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel, pp. 25-44.
- KEREXETA, X. (2006). "La historia, a merced de la tradición: el caso específico de los alardes del bidaso". En Moreno Márquez, G., Kerexeta Erro, X. (Coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*. Irun, pp. 49-78.
- LEACH, E. (1985). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LEVY-BRUHL, L. (1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade.
- MAISONNEUVE, J. (2005). *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MEENEE, H. (2011). *Neopaganismo. El renacimiento de la antigua religión*. Castellón: Ellago Ediciones.
- MOLINIÉ, A. (2005). "La Virgen del Rocío no tiene vergüenza: Aproximación antropológica a la mariolatría andaluza". En Velasco, H. M. (Coord.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: pp. 105-120.
- MORENO, G. (2006). "Los Alardes del Bidasoa: la confrontación entre pueblo y ciudadanía". En Moreno Márquez, G., Kerexeta Erro, X. (Coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*. Irun, pp. 7-20.
- ORTIZ-OSÉS, A. y MAYR, F-K. (1988). *El matriarcalismo vasco. Reinterpretación de la cultura vasca*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (2004). "El método comparativo en la Antropología Social". En Fernández Moreno, N. (Comp.), *Lecturas de Etnología: Una introducción a la comparación en Antropología*. Madrid: UNED, pp. 123-137.
- RAMONET, I. (2011). "Guerra de ideas". *Quince años de resistencia y de ira (Le Monde diplomatique en español)*. Madrid: Ediciones Cybermonde, p. 148.
- REMENTERÍA ARRUZA, D. (2006). "Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado". (Homobono Martínez J. I., Aranguren, R. J. Eds.) *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* (28). Donostia-San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, pp. 105-123.

- RIBES LEIVA, A. J. (2010). "Lo social tras la disolución de lo social: metarrelatos de alcance medio y micro-metarrelatos". En Beriain, J., Sánchez de la Yncera, I. (Eds.), *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 167-191.
- ROJO, J. M. (2003-2004). "Fragmentos para una antropología de la religión económica". *Salamandra* (13-14). Madrid: Ediciones de la Torre Magnética, pp. 63-79.
- SCHEPER-HUGUES, N. (1997). *La Muerte sin Llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- SHEPER-HUGUES, N. (2010). "Ira en Irlanda". En Olmo, M. d. (Ed.), *Dilemas éticos en Antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 203-228.
- TALEGO VÁZQUEZ, A. (2008). "El poder y la mediación". En Roca Martínez, B. (Coord.), *Anarquismo y Antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: LaMalatesta Editorial, pp. 95-115.
- TRANCHE, M. (2006a). "Algunas claves sobre la historia del Alarde. Guía para comprender el conflicto". En Moreno Márquez, G., Kerexeta Erro, X. (Coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*. Irun, pp. 79-101.
- TRANCHE, M. (2006b). "La participación de la mujer en el Alarde: historia de un desencuentro". En Moreno Márquez, G., Kerexeta Erro, X. (Coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*. Irun, pp. 103-148.
- TURNER, V. (2005). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- VALLE, T. d. (1997). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra.
- VALLE, T. d. (Ed.). (2000). *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel.
- VARELA, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- VELASCO, MAÍLLO, H. M. (2005). "Fiestas del pasado, Fiestas para el futuro". En Velasco, H. M. (Coord.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: pp. 121-150.
- VELASCO MAÍLLO, H. M. (2007). *Cuerpo y Espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- VILLASANTE. (2011). "Pautas para construir poderío social". *El Viejo Topo* (279). Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, pp. 53-59.

ZULAIKA, J. (1989). *Chivos y Soldados. La mili como ritual de iniciación*. Donostia-San Sebastián: Baroja.