

Las mujeres y el folkllore: el laberinto de los mensajes disfrazados

DOLORES JULIANO

Si entendemos como «fiesta» un ámbito de transgresión (temporalmente acotado) de las normas establecidas, un espacio de libertad que permite, por su misma existencia, la continuidad posterior de las pautas represivas, podemos pensar que constituyen un ámbito en que pueden expresarse y manifestarse los grupos o sectores que normalmente no tienen posibilidades de hacerlo (pobres, jóvenes, mujeres, niños).

Una aproximación superficial al problema nos confirmaría esta hipótesis. Así podríamos comprobar, por ejemplo, que en «la fiesta» por excelencia que para J. ROMA está simbolizada en el carnaval, son frecuentes los casos en que sectores marginales como pastores o estudiantes abandonan el ámbito de sus actividades cotidianas, y conquistan la calle, en una ocupación socialmente aceptada del espacio público. También las mujeres y los niños abandonan a veces el reducto doméstico y ocupan fugazmente el espacio exterior reservado a los hombres. En el estudio de GARMENDIA sobre el *Carnaval en Navarra* se señalan casos como el de Beunza, en que las chicas o «neskatxek» contaban con una asociación festiva propia (como los muchachos) y elegían mayordoma, o el de Ecay Araquil en que se incorporaban a la fiesta aportando huevos. Pero en realidad esos casos son absolutamente minoritarios frente a las abundantes menciones del tipo: es «muy extraña la presencia de la mujer» en la fiesta de Arbizu, o «hay ausencia femenina en el carnaval nocturno» en Puente la Reina. En general lo más constante es que la participación de las mujeres sea claramente marginal, incluso en los casos en que se da. Así en Beunza hay muchas más asociaciones de muchachos que de muchachas, y en Ecay Araquil las jóvenes no se disfrazan.

Los verdaderos protagonistas del carnaval son los jóvenes de sexo masculino, que desafían ritualmente la autoridad adulta, demuestran su agresividad sobre otros sectores (niños, mujeres) y terminan asociándose con los hombres mayores o casados. Un ejemplo claro de esto último sería el caso de Vidángoz, donde las colectas públicas realizadas por los jóvenes durante el carnaval, tienen como objetivo final ofrecer una comida a los casados. De este modo, lejos de significar la fiesta una alteración profunda del sistema



M.ª Dolores Juliano. Antropóloga. Profesora de la Universidad de Barcelona.

jerárquico existente, resulta sólo una manifestación ritualizada de desafío de un grupo de aspirantes al poder: los muchachos, frente a sus detentadores: los hombres adultos, e implica mantener la sujeción de los restantes grupos.

Así se puede entender la razón por la que en muchos casos (Burguete-Auritz, Dicastillo, Pueyo, Saldías) parte de la celebración consista en agresiones a niños y muchachas: golpearlos con vejigas, palos o escobas, ensuciarlos con barro u hollín, burlarse de ellos en juegos preparados al efecto. Si bien en algún caso, como en Pueyo, la agresión se extiende a los disfrazados de «señoritos», con lo que incorporan algún elemento de enfrentamiento de clases, en general parecen predominar las manifestaciones de autoafirmación de un grupo «en ascenso» que demuestra así su intención de incorporarse al sector dominante.

A partir de esta interpretación puede entenderse que haya cierta participación (aunque limitada a unos días y horas específicas) de los niños. A ellos les sirve de entrenamiento, puesto que finalmente llegarán a ser hombres, mientras que esta participación se le niega a las mujeres, cuyo estatus es visto como definitivamente subordinado.

La ausencia de mujeres reales se «compensa» con la presencia (abundantísima en toda la península) de vestimentas femeninas llevadas por los muchachos. Estos usurpan la representación femenina ridiculizando el aspecto y el comportamiento de las mujeres en los carnavales de Aranaz, Arbizu, Areso, Arrayoz, Azcona, Burguete Auritz, Vidángoz y tantos otros dentro y fuera de Navarra. La tarea de reemplazar y ridiculizar a las mujeres va muchas veces acompañada de canciones burlescas, de claro contenido machista, en las que se exige de las mujeres virginidad:

«Esa novia que tú tienes
antes la he tenido yo,
Dios quiera que te diviertas
con lo que a mí me sobró».

(Lezaun)

«Más vale ser mochuelo
con el pico retorcido
que no casarme con una
que tenga el virgo rompido».

(Villanueva Araquil)

se denuesta a las feas o a las ancianas:

«Aunque me dieran tus padres
la mula y la yegua blanca
no me casaré contigo
porque eres estrecha de anca».

«Yo te quisiera querer
y tu madre no me deja
en todo se ha de meter
esa puñetera vieja».

o se manifiesta claramente el propósito, socialmente reconocido como legítimo, de mantener la sujeción femenina:

Si me diste calabazas,
me las comí con pan tierno,
más valen tus calabazas
que una mujer sin gobierno».

(todas las coplas recogidas por GARMENDIA en Villanueva Araquil, aunque la última está difundida por muchos pueblos de Aragón).

Evidentemente este fenómeno no es exclusivo de Navarra, y si he citado tantos casos locales es sólo porque el excelente trabajo de GARMENDIA, permite para esta área una visión de conjunto. Pero ya he señalado en otro trabajo (1987) situaciones semejantes en áreas rurales catalanas, y ROMA lo muestra también para Aragón.

En realidad, la aparente libertad de la fiesta, encubre nuevamente los viejos roles de la dominación masculina, y si bien puede servir de rito de paso para los muchachos y de aprendizaje para los niños, implica mantener intacta la subordinación femenina. Esto implica mantener también marginadas a las niñas, aunque en la actualidad, al organizarse la parte infantil de la fiesta desde las escuelas, se ha hecho igualitaria la participación entre los pequeños de ambos sexos.

Que los carnavales no dieran ámbitos de participación femenina, o que lo dieran muy limitadamente, como describe FUGUET para Barberá de la Conca (Catalunya), no implica que las mujeres carecieran de fiestas en las que detentaban protagonismo. Pero estas fiestas, en la medida en que se refieren a sectores carentes de poder se han considerado siempre poco importantes para la comunidad en general y se relegan al ámbito de lo privado.

Dentro de lo que puede entenderse como ritos de paso para las muchachas (función que como hemos visto cumplía el carnaval para los jóvenes) están principalmente la primera comunión y el matrimonio. Vestidos espe-

ciales y reconocimiento público en una ceremonia en que reciben regalos y muestras de afecto, marcan estos acontecimientos como hitos significativos, aun cuando no cumplan todas las etapas que antropológicamente definen a este tipo de ceremonias. Es de observar que en ninguno de los dos casos se trata de ritos sólo para mujeres, pero aun compartidos, resulta claro que el subrayado social tiende a concederles a ellas el protagonismo. Desde el punto de vista «emic» de las informantes, estos momentos suelen ser considerados como muy importantes, y de ellos se guardan recuerdos y fotografías.

Observemos que, a diferencia de la fiesta masculina, la que se permite a las mujeres no implica transgresión sino aceptación de las normas. Estas ceremonias tienden a encuadrar mejor a la mujer en sus roles subordinados asignados, mediante la valoración de aspectos pasivos de la conducta. Todos los aspectos del ritual tienden a conseguir este objetivo de protagonismo sin actividad: la belleza de un traje que impide moverse libremente, el modelo ideal de dulzura y silencio que la joven debe imitar, etc.

Casi en todos los aspectos estas ceremonias de paso a otro estado, son para las mujeres, la contrapartida de las ceremonias masculinas que cumplen una función equivalente. La aceptación de lo feo y lo grotesco en el ámbito masculino permite una libertad de conductas y una amplitud de movimientos, que el culto a la estética de las presentaciones femeninas impide por completo. Además para los muchachos se permite y alienta la actividad en grupo, las manifestaciones agresivas y la libertad expresiva y provocativa en un ámbito considerado neutro (el espacio público). En contrapartida la conducta que se exige de la mujer es la de acatar las normas, y brindarse como objeto de admiración individualmente y en forma pasiva, en un ámbito (religioso) en que se consideraría incorrecta toda otra actividad.

Es evidente entonces que tampoco estas fiestas con protagonismo femenino están programadas desde la perspectiva de las mujeres como grupo con intereses propios, sino que son una manifestación más de una estructura de poder que las condiciona y margina.

Salvo en algunas aldeas en que existen las «fiestas de mujeres» en que éstas toman por unas horas el poder, lo que les da la posibilidad de disponer de un ámbito público de cuestionamiento (el caso más conocido son las celebraciones de varios pueblos castellanos por Sta. Agueda y Sta. Brígida) en todo el resto de la península las mujeres no han tenido oportunidad, a lo largo de todo el ciclo festivo, de actuar colectivamente y en forma cuestionadora.

Pero esta falta de aprobación social a la fiesta femenina no quiere decir que ésta no exista, o que las mujeres no hayan intentado insistentemente, conquistar espacios para utilizarlos como propios. Frecuentemente las mujeres han sabido revertir sus ámbitos de «obligaciones» para transformarlos en ámbitos festivos, si entendemos como tales los lugares de encuentro, comunicación y algazara.

Las tareas que se catalogaban como exclusivas de su sexo y que implicaban abandonar el recinto-cárcel del hogar, eran las más frecuentemente redefinidas como ámbitos de libertad y encuentro con sus pares. Buscar agua en la fuente, lavar ropa en el río o en los lavaderos públicos, acudir a la compra, se transformaba en un lugar de risas y de intercambio de informaciones

socialmente necesarias, además de servir para afianzar los lazos de solidaridad femenina externos al hogar. Allí se intercambiaban ropas, comidas y conocimientos sobre cuidado de la salud, se organizaban los turnos para cuidar niños y enfermos, y se gestaban las protestas o algaradas femeninas que, en caso de crisis, solían producirse *antes* que las masculinas (ej. en Barberá en 1894) ¹. Allí también se realizaba una crítica, a menudo dura y explícita de los pilares de la dominación masculina, se ridiculizaba a los solemnes patriarcas y se aconsejaba a las jóvenes.

No es de extrañar que este ámbito no controlado por hombres, resultara siempre objeto de la desconfianza masculina y que los hombres se empeñaran en «liberar a las mujeres de esa carga» apenas disponían de los recursos suficientes para hacerlo.

Pero aun en los ámbitos controlados por los hombres, como la iglesia, las mujeres lograban muchas veces recortar ámbitos de autodeterminación. Así ROMA señala que el ingreso a ciertas cofradías suponía un verdadero ascenso social para las jóvenes, con una ritualización específica, mientras que las cuestaciones realizadas por otras, como la del Roser, constituían la única oportunidad en que a las muchachas se les permitía ir por la calle en grupos, expresarse con libertad, cantar y demostrar ingenio.

La situación asimétrica en que se encuentran las mujeres en la estructura social y su imposibilidad de enfrentarse directamente con la estructura de poder (y sus representantes masculinos en el seno del propio hogar) hace que el cuestionamiento femenino haya tomado la mayor parte de las veces formas indirectas o veladas. En varios trabajos anteriores he tratado de mostrar cómo los cuentos maravillosos, contados por madres y abuelas, daban una imagen de la mujer mucho mejor que los estereotipos sociales al respecto, y que las rondas de niñas tienden a dar una imagen del mundo desde la perspectiva femenina y a desvalorizar los patrones machistas.

Quiero señalar, además, que hay otro elemento que siempre han utilizado los sectores que carecen de fuerza social, y que las mujeres han utilizado (y utilizan) ampliamente: me refiero a la risa, el sarcasmo o la ironía. Es una experiencia común para cualquiera que trabaja con mujeres, saber que éstas, con frecuencia se escudan tras risas ante los temas embarazosos. Se tiende a interpretar esta conducta como «timidez» o «risas nerviosas». Es en realidad una estrategia cortés pero efectiva para evitar embarcarse en temas que no les interesan o en compromisos que no quieren asumir. La mujer no ríe por y lamias (CARO BAROJA), que un referente real, ya que las mujeres en chazos o sus aceptaciónes. Es decir utiliza la risa como un lenguaje complementario. Impedidas por la ideología dominante de expresar claramente sus

1. TROTSKI señala que la revolución de febrero del 17 en Rusia (que es el antecedente inmediato de la triunfante de octubre) se inició porque las obreras textiles decidieron declararse en huelga en el «Día Internacional de la Mujer» en contra de la opinión del Comité bolchevique de Petrogrado, que no tuvo más remedio que plegarse a los hechos consumados. Además las mujeres fueron las primeras en tomar la calle, a partir de los grupos que se reunían esperando pan, y las que evitaron que los soldados tiraran contra el pueblo, logrando que se unieran al levantamiento. Señala textualmente: «La revolución de febrero empezó desde abajo, venciendo la resistencia de las propias organizaciones revolucionarias, con la particularidad de que esta espontánea iniciativa corrió a cargo de la parte más oprimida y cohibida del proletariado: las obreras del ramo textil» (p. 106). Esta situación se ha repetido en muchas otras huelgas generales, entre ellas la catalana textil de 1913.

cuestiones pues «generalmente las palabras en boca de mujeres son consideradas como un simple ruido o como una transmisión intrascendente» (CORIA, 43) la mujer descarga su sentido crítico y su deseo de cambio en dos formas indirectas: la burla (que incluye la desvalorización y el rechazo festivo de las materializaciones del poder, sean éstas personas o instituciones) y la asociación con los grupos políticos o religiosos más cuestionadores.

En contraposición con la imagen de la mujer dulce, dócil y resignada, suele aparecer en el imaginario social el fantasma de la «furia» o «trasgo», la mujer violenta y descontrolada que es más una imagen mítica: las bacantes que destrozan a Penteo en la tragedia de Eurípides, las fábulas sobre harpías y lamias (CARO BAROJA), que un referente real, ya que las mujeres en tanto que grupo parecen muy poco inclinadas a las acciones de violencia física. En las estadísticas del Ministerio de Justicia, puede verse que por cada veintidós delitos cometidos por hombres, las mujeres cometen sólo uno, y que aun este pequeño porcentaje se refiere a acciones menos violentas que las masculinas (CLEMENTE).

Sin embargo hay datos que nos permiten suponer que lo que se produce es un desplazamiento o derivación de la violencia, que se encauza como apoyo a movimientos violentos, aunque éstos no tengan reivindicaciones que las comprometan directamente. En el caso estudiado por LABROUSSE, de la participación de mujeres en el grupo guerrillero «Sendero Luminoso» en Perú² se confirma la constante de la mayor participación femenina en los movimientos que preconizan la lucha armada por sobre los que reivindican vías legales de acceso al poder. Además dentro de los partidos reconocidos, suelen estar más representadas en la izquierda extra-parlamentaria que en los parlamentarios de cualquier signo.

Las mujeres suelen apoyar a las reivindicaciones más radicales y tradicionalmente han brindado amparo a integrantes de grupos violentos (guerrilleros o bandoleros). Comúnmente se interpreta esto como una prueba más de sus «condiciones femeninas» aceptadas: bondad, generosidad, comprensión, amor; que las harían tolerantes incluso con actividades que los hombres que comparten esas cualidades no tolerarían. Pero es posible que detrás de esta aceptación haya algo más que generosidad: un proyecto compartido en que se deriva a otro, cuando no se puede hacer por uno mismo, la «tarea sucia». POLLAK llega a señalar que las mujeres «delinquen a través del varón» y que son instigadoras y organizadoras de delincuencia, en una visión cuyo origen rastrea SMART en el mito bíblico de Adán y Eva. Pero tanto la visión benigna de la vecindad femenina con el delito, como la que la explica por sus «malas inclinaciones congénitas» colocan el fenómeno en el campo de las conductas determinadas biológicamente y no lo relacionan con la falta de entusiasmo de las mujeres por mantener intacta una estructura que las margina.

2. Alain LABROUSSE (p. 125) dice de la guerrilla de Sendero Luminoso que «las mujeres tienen (en ese movimiento) un rol infinitamente más importante que en los otros partidos de izquierda de Perú» y puntualiza que éste es un sector milenarista, que «lleva a cabo una política de terror impuesta por las armas» y que está formado por jóvenes y marginados sociales más que por obreros y campesinos. MONTOYA define este grupo como «la expresión más radical de aquellos que no tienen nada a perder y todo a ganar».

Sin embargo es precisamente por la marginación social que padece la mujer, que ésta se siente comprometida en un grado menor del que se le asigna, en el mantenimiento del orden social establecido: no acepta al bandolero porque lo ama, ama al bandolero porque éste cuestiona de hecho la estructura de poder. Apoya a la guerrilla (y toma parte) porque le permite cuestionar la sociedad, a la que no le importa ver tambalearse. Ante la conciencia de su propia limitación para cambiar las estructuras, simpatiza con las propuestas más radicales a las que (amparándose en su presunta ignorancia política) nunca critica en tanto que proyecto, sino solamente en términos puntuales: si son peligrosos individualmente, o si se han excedido en tal o cual acción.

Dado que las mujeres están representadas en todas las clases sociales, es claro que defienden intereses sectoriales diferentes, y que en consecuencia, es muy diverso su nivel de compromiso con el orden establecido. Esto hace que los partidos de derecha puedan siempre mostrar algunas representantes mujeres capaces de compartir sus proyectos. Más aún, en la medida que estas mujeres de clases altas o medias son las que detentan estudios y costumbre de actuar en ámbitos públicos, esto oscurece la participación, mucho más callada pero efectiva de la proporción mayor de mujeres que sólo se movilizan para cuestionar.

El ejemplo de las «Madres de Plaza de Mayo» en Argentina, constituye un caso claro de la forma en que se puede utilizar un rol tradicional, para ponerse en la vanguardia de los cuestionamientos del sistema.

CONCLUSIONES

Hemos partido de la fiesta como cuestionamiento y hemos llegado a cuestionamientos que no tienen nada de festivos. Esto es el resultado lógico de tratar de seguir a los actores sociales a través de sus distintas formas de expresarse, y de centrar el interés precisamente en el grupo con menos posibilidades autorizadas de expresión social: las mujeres.

Así los conflictos que también enfrentan a otros sectores, pero que se expresan en éstos en forma abierta, toman en su caso particular formas atípicas, utilizando para el cuestionamiento las mismas conductas que la sociedad les asigna como «naturales» y a través de las cuales se perpetúa su subordinación.

El paso de la vida rural a la urbana ha hecho caducar muchas de las limitaciones sobre la ocupación del espacio público, que tradicionalmente reducían las posibilidades de acción femenina, pero al mismo tiempo se han roto o invalidado las redes de solidaridad y los ámbitos recuperados que permitían superar la fragmentación del ámbito doméstico.

La incorporación de las mujeres a las expresiones festivas ciudadanas es fragmentaria. En contrapartida con los «bares» o «tascas» masculinas se van consolidando lentamente, en San Sebastián por ejemplo, cafeterías con asistencia predominantemente femenina. Hay también Juntas Vecinales y Asociaciones de Padres en que su número iguala al de los hombres, y esto es importante porque con frecuencia éstos son los ámbitos desde los que se generan las fiestas populares. Pero es sólo desde la constitución y desarrollo

de los movimientos feministas que se ha llevado a cabo una verdadera y explícita reivindicación de la fiesta. Así hay barriadas de las grandes ciudades, como la de Santa Coloma en Barcelona, en las que se ha constituido una verdadera tradición según la cual en determinadas fechas las mujeres dejan el hogar y participan en cenas y bailes en los cuales los hombres tienen el acceso vedado, y que movilizan a cientos de mujeres.

De todas maneras, aunque crecientes en número y fuerza, estas manifestaciones no abarcan aún al grueso de las mujeres, para las que la opción continúa siendo una participación marginal en las ocupaciones festivo-reivindicativas de otros sectores, o un desplazamiento en ese sentido de actividades cotidianas que no son vistas como fiesta por el resto de la sociedad.

Bibliografía

- CARDINI, FRANCO. *Días sagrados*. Argos Vergara. Barcelona, 1984.
- CARO BAROJA, JULIO. *Mitos vascos y mitos sobre los vascos*. Editorial Txertoa. San Sebastián, 1985.
- COHN, NORMAN. *En pos del milenio*. Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- CLEMENTE, MIGUEL. «Elaboración de un modelo psicosocial explicativo de la delincuencia femenina» (mecanogr.), 1988.
- COONTZ, STEPHANIE y HENDERSON, PETA. *Women's Work, Men's Property*. London. British Library, 1986.
- CORIA, CLARA. *El sexo oculto del dinero*. Formas de la dependencia femenina. Barcelona. Ediciones Argot, 1987.
- DAYAN-HERZBRUN, SONIA. «Production of Love Feeling and Women's Work» en *Strategies for integrating women into the labour market*. Huidteldt, Jorgensen and Nielsen Eds. European Women's Studies in Social Science n.º 1. Copenhagen, 1982.
- DUHET, PAULE MARIE. *Las mujeres y la revolución 1789-1794*. Barcelona. Ediciones Península, 1974.
- FUGUET, JOAN. «Els carnestoltes de Barberá de la Conca» en *Avui* 16 y 17 de febrero. Barcelona, 1980.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, JUAN. *Carnaval en Navarra*. Haranburu Edit. San Sebastián, 1984.
- GRASSI, ESTELA. «Estado, familia y mujer: de las Damas de Beneficencia a las Asistentes Sociales» en *La Antropología Social y los Estudios de la Mujer*. Buenos Aires. Edit. Humanitas. *Antropología y Mujer*. Bs. As. Edit. Humanitas, 1986-87.
- JULIANO, M.ª DOLORES. «Expressen els contes i rondalles reivindicacions populars?» (*Ciència*) n.º 34 y 35. Barcelona, 1984.
- «Aproximación a la situación de la mujer en Cataluña» en *Comentaris d'Antropologia Cultural* n.º 4. Barcelona, 1984.
- Cultura Popular*. Barcelona. Edit. Anthropos, 1985.
- «Una subcultura negada: l'àmbit domèstic» en *La cultura popular a debat*. Llopart, Prats i Prat c.. Alta Fulla. Barcelona, 1985.
- «Temps era temps, hi havia un robot...» en *Perspectiva Escolar* 102. Publ. «Rosa Sensat». Barcelona, 1986.
- «De la desviación social a la cultura popular» en *Poder y Control* n.º 1. Barcelona, 1987.
- «Los rituales como dramatización de la estructura social» en *Antropologies*. n.º 0, 1987.

- LABROUSSE, ALAIN. *Le reveil indien*. Paris. Gallimard, 1987.
- PHILLIPS, A. y TAILOR, B. «Sex and Skill: notes toward a Feminist Economics». *Feminist Review* n.º 6, 1980.
- POLLAK, O. *The Criminality of Women*. Wesport. Gleenwood Press, 1950.
- ROMA, JOSEFINA. «El ciclo de la vida» en *Costums de Catalunya*. Rev. Dolça Catalunya. Edit. Nauta. Barcelona, 1982.
- Aragón y el carnaval*. Ediciones Guara. Zaragoza, 1984.
- SMART, C. *Women, Crime and Criminology*. Londres, Routledge y Kegan Paul, 1976.
- TROTSKI, LEON. *Historia de la revolución rusa*. Tomo I. Sarpe. Madrid, 1985.

