
Patriarcado y legitimación de la violencia de motivación política en Euskadi

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama
Ayala Maqueda Aldasoro

Izaskun Sáez de la Fuente y Ángela Bermúdez (eds.)



IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA

Profesora e investigadora del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto. Se doctoró en Ciencias Políticas y Sociología (especialidad Ciencias Políticas) en la Universidad del País Vasco en 2001, con la tesis *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución* (2002). En la línea de investigación sobre conflictos y culturas de paz, estudia los procesos sociales, políticos y culturales asociados a la violencia de motivación política en Euskadi, en los que, con una clara motivación ético-política, otorga un lugar central a las víctimas. Participa desde sus inicios en 2018 en la Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi. Anteriormente, dirigió el proyecto interdisciplinar "Memoria, ética y justicia: la extorsión y la violencia de ETA contra el mundo empresarial (2012-2016)", proyecto que obtuvo el accésit del Premio UD-Banco Santander de Investigación (2017) y que ha conseguido colocar en la agenda pública una dimensión de la violencia de ETA que había resultado especialmente invisibilizada.

Research ID: Web of Knowledge: R-1052-2018/ orcid.org/0000-0001-9099-2653

AYALA MAQUEDA ALDASORO

Doctora en Derechos Humanos: Retos Éticos, Sociales y Políticos por la Universidad de Deusto, con la tesis *Rendición Social de Cuentas y género en la Comunidad Autónoma Vasca: evaluación de las experiencias de interacción de Emakunde con el movimiento de mujeres y feminista vasco*. Es licenciada en Humanidades (con mención en Filosofía e Historia de las Religiones) y titulada en el Máster en Ética para la Construcción Social. Sus trabajos de investigación se han centrado en la rendición social de cuentas desde la perspectiva de género y en las interacciones entre los organismos de igualdad y los movimientos de mujeres y los movimientos feministas.

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama
y Ayala Maqueda Aldasoro

Patriarcado y legitimación de la violencia de motivación política en Euskadi

Izaskun Sáez de la Fuente y Ángela Bermúdez
(editoras de la colección)



COLECCIÓN MEMORIA E HISTORIA DEL CONFLICTO
Y LA VIOLENCIA EN EUSKADI

ESTA COLECCIÓN SE PRODUCE CON EL APOYO DE UN CONVENIO ENTRE EL GOBIERNO VASCO Y LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO PARA EL DESARROLLO DEL PLAN DE CONVIVENCIA, DERECHOS HUMANOS Y DIVERSIDAD (2021-2024).



DISEÑO DE CUBIERTA: MIKEL LAS HERAS

© IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE
Y AYALA MAQUEDA ALDASORO, 2024

© CENTRO DE ÉTICA APLICADA DE LA UNIVERSIDAD
DE DEUSTO, 2024

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2024
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

PATRIARCADO Y LEGITIMACIÓN DE LA VIOLENCIA DE MOTIVACIÓN
POLÍTICA EN EUSKADI

ISBN: 978-84-1352-979-0
DEPÓSITO LEGAL: M-11.284-2024
THEMA: 1DSE-ES-R/GTU/JBSF11

IMPRESO POR ARTES GRÁFICAS COYVE

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

SOBRE LA COLECCIÓN 7

INTRODUCCIÓN 9

1. RELACIONES ENTRE GÉNERO Y VIOLENCIA 13

**2. GÉNERO, FEMINISMO Y NACIONALISMO VASCO RADICAL.
AMBIVALENCIAS Y CONTRADICCIONES 19**

El recurso al mito del matriarcado vasco 19

La instrumentalización de la lucha feminista 21

Preservación del imaginario tradicional *hombres-gudaris*
y *mujeres-cuidadoras-patriotas* 24

3. GÉNERO Y VIOLENCIA EN EUSKADI:

LAS MUJERES COMO VICTIMARIAS 29

Peso específico y rasgos básicos de su perfil 29

Motivaciones y dificultades de las mujeres
para su ingreso 31

Asimetrías de género dentro de la organización armada 34

Yoyes, la maldición de la disidencia 38

Discursos y representaciones sobre las mujeres *etarras*
en los medios de comunicación 44

CONCLUSIONES 51

BIBLIOGRAFÍA 55

SOBRE LA COLECCIÓN

Una década después del alto el fuego definitivo de ETA, las personas jóvenes en Euskadi —la primera generación que no ha sufrido en carne propia la violencia— manifiestan tener pocos espacios seguros en los que preguntar, conversar y discutir sobre el tema.

La presente colección editorial busca promover en las nuevas generaciones una comprensión crítica de la historia de conflicto y violencia vivida en Euskadi en las últimas décadas. Está dirigida, principalmente, a las personas jóvenes, a los ciudadanos y ciudadanas de a pie que se interesan por estas cuestiones, pero también al profesorado en ejercicio o en formación y a las personas que, desde distintas organizaciones públicas y privadas, quieren fomentar el respeto de los derechos humanos y el cultivo de la paz y de la convivencia.

Este es un proyecto de la Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi, una iniciativa del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto que, desde sus inicios en 2018, ofrece un espacio de diálogo y reflexión interdisciplinar e intergeneracional sobre el pasado violento de Euskadi. En su primera fase de trabajo (2019-2021), la Comunidad se dedicó a explorar, con jóvenes de distintos perfiles ideológicos, las preguntas y reflexiones que ellas y ellos se hacen acerca de la violencia de motivación política vivida. De manera recurrente manifestaron que les surgen preguntas que no

tienen dónde plantear y que se hacen reflexiones que no pueden contrastar con otras personas. Sienten el peso de un “silencio heredado y autoimpuesto” en la familia, las cuadrillas, la escuela y la comunidad.

A la persistencia de este silencio ha contribuido la idea de que, para promover la paz y la convivencia, lo mejor es pasar página, olvidarse del pasado y mirar solo hacia el futuro. Pero no se puede construir el futuro de espaldas al pasado. Por ello, en su actual fase de trabajo, la Comunidad de Aprendizaje ha reunido a un grupo de historiadores expertos en la temática, filósofos y científicos sociales expertos en el análisis ético de la violencia y pedagogos expertos en educación histórica, para colaborar en la producción de esta colección.

Cada uno de los libros de la colección profundizará en una cuestión histórica o ética que hemos identificado como especialmente relevante para interrogar críticamente los relatos que las personas jóvenes tienen sobre la historia del conflicto vasco y de la violencia. Se trata de una estrategia pedagógica narrativa que, siguiendo la senda de Penélope, propone destejer con cuidado y volver a tejer con conciencia la memoria social de un pasado sangrante y doloroso. En ella, la visibilización y la exploración crítica de los mitos, los sesgos y las sobresimplificaciones que sirven para justificar la violencia marcan el punto de partida de una doble dinámica de *historización de la memoria* y de *memorialización de la historia*. Con ella se busca mejorar la comprensión que las personas tienen de la complejidad de los fenómenos históricos, encarnar el pasado en la experiencia de las víctimas y, así, activar el potencial de la historia para desnormalizar y deslegitimar la violencia.

INTRODUCCIÓN

Si la colección busca promover la deslegitimación de la violencia de motivación política, este libro pretende profundizar en una dimensión de la misma, las relaciones entre género y violencia, que ha tendido a pasar bastante desapercibida tanto en la opinión pública como en la academia. Tradicionalmente, los análisis sobre conflictos políticos violentos, cuando se han ocupado del diferente rol desempeñado por varones y mujeres, se han desarrollado o desde paradigmas androcéntricos que tienden a reproducir prejuicios sexistas o desde planteamientos feministas que tratan de erosionar dichos prejuicios, pero sin que ello implique necesariamente desnormalizar o deslegitimar el uso de la violencia. En los estudios de género abundan reflexiones y denuncias sobre la utilización de las mujeres y en especial de sus cuerpos como arma de guerra o acerca de su función como sujetos activos en la construcción de paz. En las últimas décadas han proliferado investigaciones feministas en torno a la presencia de mujeres en organizaciones armadas que tienden a centrarse en las brechas de género existentes en lugar de en cuestionar su propia existencia y el sustrato patriarcal que las alimenta.

Con el fin de mostrar la complejidad de este panorama y aterrizarlo en nuestra realidad más próxima, comenzamos nuestra reflexión con un examen crítico general sobre unas relaciones entre género y violencia significativamente condicionadas por

procesos de socialización diferentes en hombres y en mujeres, que hacen que los primeros estén no solo más predisuestos, sino también socialmente más legitimados para hacer uso de medios violentos que las segundas. Posteriormente, centramos nuestra atención en el caso vasco. Para ello, nos sumergimos en algunas de las paradojas y contradicciones que se descubren en las conexiones entre feminismo y nacionalismo vasco radical, por ejemplo, la consideración de Euskadi Ta Askatasuna (ETA) y de su entorno político como vanguardias en la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres. Después, ahondamos en el papel de las mujeres en la violencia porque, siendo muy relevante, ha tendido a ser infravalorado cuando no invisibilizado.

Históricamente, las mujeres han sido un porcentaje minoritario de los miembros de ETA y de las víctimas directas, pero no así entre los familiares de víctimas. Durante los años de plomo de la Transición y las primeras décadas de democracia, en una sociedad aún patriarcal como la vasca, los hombres gozaban de una intensa presencia laboral, económica y política. Mientras, las mujeres, sin desprenderse de su función tradicional ligada al cuidado y a la crianza, se esforzaban por progresar en el ámbito educativo y en el mercado de trabajo. De ahí la frecuencia con la que aparece la figura de viudas, hermanas, madres o hijas de varones asesinados o la de "daños colaterales". Desde su condición de víctimas o de familiares de las mismas, las mujeres han asumido el liderazgo de entidades creadas para defender sus derechos y, siendo o no víctimas, han desarrollado un rol destacado en las organizaciones pacifistas.

Aunque la relación de las mujeres con la violencia en Euskadi tiene estos tres rostros, nuestro análisis en clave de desnormalización y de deslegitimación de la violencia se enfoca en aquellas que, como miembros y exmiembros de la organización armada, recurrieron al uso de la violencia. Porque es en sus experiencias, procesos y perspectivas donde se puede percibir con mayor claridad algunas de las principales distorsiones del mito que conecta a ETA con la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres. En otros dos volúmenes de la misma colección trabajaremos

monográficamente las otras dos figuras, las mujeres como víctimas que luchan por sus derechos y las mujeres como activistas por la paz. En concreto, en esta obra presentamos las características más significativas del perfil de las mujeres etarras, algunas de las principales razones que las llevaron a ingresar en la organización armada, los obstáculos con los que se encontraron para entrar en ella y las desigualdades de género que experimentaron en su interior. Posteriormente, incluimos una reflexión crítica sobre la figura de María Dolores González Katarain (Yoyes) y lo hacemos por un doble motivo: a) para visibilizar a una mujer que, habiendo llegado a la cúpula de la organización armada, se desvinculó rápidamente de ella con un discurso profundamente desnormalizador y deslegitimador de la violencia, y b) para mostrar cómo funcionaron los prejuicios de género en una sentencia de muerte ejecutada por ETA y aplaudida por su entorno político y social. Finalmente, analizamos cómo se ha visibilizado en los medios de comunicación la asociación entre activistas etarras y las imágenes estereotipadas que tienden a representar a las mujeres que militan en grupos armados.

1. RELACIONES ENTRE GÉNERO Y VIOLENCIA

Los hombres son quienes cometen la mayor parte de los actos de violencia, bien sea hacia otros hombres, hacia las mujeres o contra sí mismos (UNODC, 2019). Esta constatación estadística no es fruto ni de la biología ni del azar. Es producto de un modelo de socialización patriarcal repleto de prejuicios y estereotipos de género que desemboca en la construcción de identidades masculinas y femeninas que, siendo diametralmente opuestas, actúan de forma complementaria, procediendo de y alimentando la lógica de la división sexual del trabajo entre el mundo de lo público-político-masculino, en el que el uso de la fuerza tiene un lugar central, y el de lo privado-doméstico-femenino, articulado en torno al cuidado.

No existe ni ha existido una única masculinidad como tampoco existe una versión monolítica de la feminidad. Robert Connell (2003) diferencia cuatro tipos de masculinidad entendidas como procesos y flujos y no como tipos puros y fijos: hegemónica, subordinada, cómplice y marginalizada. La primera "es la práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres [...] El recurso exitoso a la autoridad, más que a la violencia directa, es la marca de la hegemonía (aunque la violencia a menudo subyace o sostiene a la autoridad) [...]" (2003: 12). Algunos de los principales atributos de

este modelo de identidad son el éxito, el liderazgo, la seguridad, la agresividad, la valentía, la misoginia, la fuerza y la predisposición al uso de la violencia, lo que convierte a los varones que la encarnan en seres activos, sujetos políticos amantes del riesgo, duros, hipersexuales y despreocupados por la gestión de sus emociones, siendo propensos a expresar ira, rencor, odio y afán de venganza, pero no empatía ni compasión hacia los demás.

Dentro de este marco, hay relaciones de género específicas de dominación y subordinación entre grupos de hombres, lo que implica que los varones homosexuales están subordinados a los heterosexuales, ocupando la posición jerárquica más baja en la escala de género entre los hombres. Por otro lado, son muchos los varones que no cumplen en su totalidad los criterios normativos de la masculinidad hegemónica, pero, en un sentido o en otro, buena parte de ellos se benefician de su “dividendo patriarcal”, lo que redundando en distintos grados de complicidad con el modelo (*masculinidad cómplice*). Finalmente, las masculinidades marginalizadas muestran los efectos de la raza y de la clase en las relaciones de asimetría y subordinación entre varones porque la teoría del goteo no funciona: “[...] en Estados Unidos, algunos atletas negros pueden ser ejemplares para la masculinidad hegemónica. Pero la fama y la riqueza de estrellas individuales no tiene un efecto de chorreo y no brinda autoridad social a los hombres negros en general” (Connell, 2003: 14).

En consecuencia, la identidad masculina hegemónica se adquiere y reproduce mediante la dominación y el poder —no solo hacia las mujeres, sino también hacia otros colectivos: blancos versus racializados, jóvenes versus mayores, etc.—, y desprecia, cuando no proscribiera radicalmente cualquier otra forma de ser varón que tiende a feminizarse, infantilizarse o considerarse privativa de homosexuales (Badinter, 1993).

En conflictos violentos y, en especial, en las guerras, la masculinidad hegemónica se expresa en su forma más extrema bajo las imágenes del “guerrero” —que encarna valores como honor, patriotismo, deber, etc.— y del “héroe-mártir”, dispuesto a morir, lo que, aunque con frecuencia se omita, siempre implica estar

dispuesto a matar. Se difunden bajo un halo de épica romántica no solo a través de los medios de comunicación, sino de la literatura, las películas y otras producciones culturales representadas en el espacio público y en los museos (esculturas, pinturas, murales e iconografía callejera que conmemora al “pistolero”, etc.). Estas representaciones de la asociación entre masculinidad y violencia apelan a una ética de la convicción (“matarás en nombre de...”) y no a una ética de la responsabilidad (“no matarás en nombre de nada ni de nadie”) (Beriain y Fernández, 1999: 81-82). Algo similar ocurre con las formas tradicionales y aún dominantes de enseñanza de la historia centradas en la retroalimentación de la memoria colectiva al servicio del fortalecimiento de la identidad grupal, lo que dificulta cuando no imposibilita cualquier tipo de reflexión crítica que induzca a la desnormalización y a la deslegitimación de la violencia (Bermúdez, Sáez de la Fuente y Bilbao, 2020: 43-45).

ACTIVIDAD 1

- Rastrea la presencia de la figura del guerrero convertido en héroe-mártir en libros de historia, museos, obras de arte, películas, murales callejeros, etc. Selecciona un par de ejemplos concretos. Trata de explicar qué valores, principios, etc., transmiten esas narrativas e imágenes. ¿Qué reflexiones y emociones te provocan?
- Tras visionar películas como *La chaqueta metálica* (1987) o *Sin novedad en el frente* (2022), reflexiona sobre en qué medida esas narrativas o imágenes te generan atracción o rechazo. ¿Podrías contrastar estos filmes con otros que tú hayas visto que representen al guerrero?

Mientras que los hombres estarían capacitados, predispuestos y socialmente legitimados para el ejercicio de la violencia, las mujeres serían más propensas a las labores de cuidado, aspecto íntimamente vinculado con su fertilidad y, por tanto, con la maternidad, es decir, con la facultad biológica de crear y sostener la vida. Semejante tipo de identidad exige que las mujeres sean altruistas, sumisas, comprensivas, delicadas, vulnerables, sensibles, abnegadas y afectuosas. Si el terrorismo es un acto de transgresión del orden social, las mujeres terroristas son doblemente

transgresoras, porque también quebrantan los presupuestos de género, negándose a sí mismas como mujeres o, lo que es lo mismo, negando su facultad de engendrar vida y de criarla (Malvern, 2013). De ahí que, como veremos claramente en los discursos y representaciones mediáticas sobre las mujeres etarras, la violencia de las mujeres se considere más excesiva que la de los varones (*la terrorista como monstruo*) y, frecuentemente, se sexualice (*la terrorista como puta y sexualmente promiscua*).

A lo largo de la historia, las mujeres han formado parte tanto de los ejércitos como de organizaciones insurreccionales contra el *statu quo*. Como recuerda Svetlana Alexiévich (2017), premio nobel de literatura:

Ya en el siglo IV a.C., en Atenas y Esparta, las mujeres participaron en las guerras griegas. En épocas posteriores, también formaron parte de las tropas de Alejandro Magno. [...] durante el asedio de Constantinopla en el año 626, los griegos descubrieron muchos cadáveres de mujeres entre los eslavos caídos en combate. Además, una madre, al educar a sus hijos siempre les preparaba para que fueran guerreros [...] A principios de siglo [XX], en la Primera Guerra Mundial, en Inglaterra, las mujeres fueron admitidas en las Reales Fuerzas Aéreas, entonces formaron el Cuerpo Auxiliar Femenino y la Sección Femenina de Transporte; en total, cien mil efectivos [...] Pero fue durante la Segunda Guerra Mundial cuando el mundo presenció el auténtico fenómeno femenino. Las mujeres sirvieron en las Fuerzas Armadas de varios países: en el ejército inglés (doscientas veinticinco mil), en el estadounidense (entre cuatrocientas mil y quinientas mil), en el alemán (quinientas mil)... En el ejército soviético hubo cerca de un millón de mujeres. Dominaban todas las especialidades militares, incluso las más "masculinas" [...] (Alexiévich, 2017: 9 y 10).

El hecho de que existan mujeres realizando acciones violentas culturalmente definidas como masculinas "no hace que el modelo de héroe-mártir sea menos masculino", sino que estas mujeres sean cuestionadas, invisibilizadas o tratadas como "excepciones"

desde prejuicios profundamente patriarcales (Agra Romero, 2012). Además, con frecuencia, cuando las mujeres deciden abandonar el ejercicio de la violencia y reinsertarse en la sociedad, tienen que enfrentarse a un doble rechazo social, por su condición de exactivistas o excombatientes y por haber transgredido las normas que se suponen características de las “mujeres normales” (Castellanos, Rodríguez y Bermúdez, 2001: 177-178).

Las mujeres, tanto si toman las armas como si no, son concebidas como objetivo prioritario de los varones combatientes que las consideran de su propiedad, sufriendo abusos y violaciones tanto dentro de las propias organizaciones armadas a las que pertenecen —también, por supuesto, en los ejércitos— como por parte de los grupos “enemigos”. En estas últimas operan dos factores íntimamente relacionados: a) la violencia contra ellas persigue dañar la masculinidad y, por tanto, la virilidad del bando contrario; y b) la representación del cuerpo de las mujeres como símbolo de la pureza étnica de la comunidad, de manera que las violaciones sistemáticas contra ellas, la prostitución y los embarazos forzados actuarían como mecanismos de limpieza étnica. Esto último es lo que Rita Segato (2016) denomina *femigenocidio* para subrayar que tales crímenes tienen relación con el poder político y económico, y que sus motivaciones no son puramente sexuales.

ACTIVIDAD 2

Reflexión en torno a la campaña de Amnistía Internacional: “Ellas no pueden olvidar. Tampoco debemos hacerlo nosotros y nosotras”.

- Lee el siguiente testimonio:

Elma recuerda vívidamente el día que sus vecinos fueron a su casa. Es un día que desearía olvidar. Fue en 1992 y la guerra de Bosnia estaba en sus primeras etapas. Elma tenía poco más de 20 años y estaba recién casada y embarazada de cuatro meses. “Esos hombres eran nuestros vecinos”, me cuenta. “Los vi llevarse a mi padre y a mi hermano pequeño. Los mataron brutalmente y dejaron los cuerpos en el campo, al lado de la casa. Mi padre era anciano y frágil”. Ese fue solo el principio del terror. A Elma la llevaron a lo que se conocía como “campo de violación”, donde los grupos paramilitares que volvían de sus misiones en primera línea la violaron colectivamente cada día. “Me pegaban y me violaban, a mí y a

otras jóvenes, a menudo en grupo”, añade. “Llevaban pasamontañas y me preguntaban si podía adivinar cuál de ellos estaba encima de mí”. Como consecuencia de la violencia, perdió a su bebé y sufrió lesiones en la columna de las que nunca se ha recuperado. Un cuarto de siglo después, se siente olvidada y abandonada por el gobierno e incluso por su propia comunidad [...]

Elma es una de las miles de sobrevivientes de la violencia sexual en tiempo de guerra de Bosnia y Herzegovina. Durante los tres años del conflicto al menos 20.000 mujeres y niñas sufrieron violaciones o abusos. Muchas presenciaron la tortura y el asesinato de familiares, y algunas, incluso hoy, buscan los restos de los seres queridos que se llevaron a los campos y nunca regresaron. Sufren las devastadoras consecuencias de estos crímenes y un trauma psicológico que no desaparece. Numerosos obstáculos les impiden acceder al resarcimiento legal y al apoyo que tanto necesitan.

- ¿Conocías el fenómeno de la violencia sexual en la Guerra en los Balcanes? ¿Y en otros casos?
- ¿Qué relaciones puedes establecer entre masculinidad, virilidad, violencia y violación a partir de testimonios como el que has leído?
- A modo de complemento para la reflexión, se recomienda el visionado de la película *El secreto de Sama* (2006).



Sin embargo, ayer y hoy, las mujeres han mostrado capacidad para salir de los círculos de victimización y convertirse en supervivientes-resistentes que luchan individual y colectivamente por sus derechos y por la deslegitimación de la violencia desde posiciones que desvelan el carácter central del cuidado. No estamos afirmando que el cuidado sea una facultad innata y exclusiva de las mujeres, como defienden determinadas corrientes feministas, sino que este valor debería ser universalizable y, por tanto, eje articulador primordial de la socialización tanto de varones como de mujeres.

Con frecuencia, la masculinidad tradicional se genera y fomenta gracias no solo a otros hombres, sino también a mujeres que, como madres patriotas, socializan a sus hijos en la predisposición al uso de la violencia para conseguir un determinado objetivo político; desde su punto de vista, ellas dan todo por sus hijos y estos lo dan todo por la patria, funcionando como instancias de mediación entre su prole y la nación; de este modo, contribuyen a la normalización y a la legitimación de la violencia.

2. GÉNERO, FEMINISMO Y NACIONALISMO VASCO RADICAL. AMBIVALENCIAS Y CONTRADICCIONES

EL RECURSO AL MITO DEL MATRIARCADO VASCO

El mito del matriarcado cobró especial relevancia en la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo XX cuando fue instrumentalizado políticamente por el nacionalismo, especialmente en su vertiente más radical que cristalizó en el autodenominado Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV). Con él se pretendía subrayar la singularidad del pueblo vasco, dotar de un origen mítico a su identidad como nación y negar el carácter machista del pueblo vasco. Así se reflejaba en uno de los artículos publicados en la revista *Punto y Hora*, medio de comunicación afín a los planteamientos de la izquierda *abertzale* en la época de la Transición:

Si algo no es el vasco, es machista. Si algo tiene Euskadi, es un poderoso e influyente matriarcado. Nuestras *etxekoandres* toman decisiones importantes en la vida del País, siendo siempre respetadas y queridas y muchas veces consultadas y todo ello sin la menor apariencia (cfr. Hamilton, 2000: 156).

Este mito afirma la existencia de una sociedad matriarcal previa a la irrupción de los pueblos indoeuropeos en la península ibérica. El matriarcado alude al gobierno de las mujeres, es decir, a una sociedad en la que ellas poseen el poder político, la

autoridad moral y los privilegios sociales y económicos, excluyendo a los hombres de los mismos. Sin embargo, no hay evidencias históricas que demuestren la existencia del matriarcado en Euskadi (Hernández, Esteban y Bullen, 2018: 15).

En los caseríos, las mujeres, además de asumir las tareas domésticas, se encargaban de las diferentes fases de la labranza o de la venta de los productos agrícolas en el mercado. No obstante, a pesar del papel esencial que desempeñaron en la economía de los caseríos, su posición estaba subordinada a la del *etxekejaun* o señor de la casa (Rubio, 2003: 4). Si el padre así lo decidía, las hijas podían heredar y convertirse en las propietarias únicas de los caseríos familiares. Sin embargo, ello conllevaba que las herederas tuviesen que asumir los cuidados de sus padres y quedasen bajo su autoridad y control. Asimismo, debido a la actividad pesquera predominante en las zonas costeras de Euskadi, los hombres tenían que ausentarse durante largos periodos. Ante esta ausencia, las mujeres tomaban el control de las familias y participaban en los asuntos públicos del pueblo, pero solo cuando la comunidad de hombres lo consentía (Lorenzo, 2014: 301).

ACTIVIDAD 3

La película *Amama* (2015), dirigida por Asier Altuna, representa la vida y las relaciones familiares en un caserío vasco actual. Tras su visionado, trata de responder a las siguientes preguntas:

- ¿De qué manera representa Altuna el lugar de las mujeres en los caseríos? Esta representación ¿te parece realista?
- ¿En qué medida ese lugar sostiene o impugna el mito del matriarcado vasco y de que la sociedad vasca es más igualitaria que otras?

También se argumenta que las mujeres en la cultura vasca gozan de una fuerte presencia en el plano simbólico y espiritual. La diosa Mari es la figura principal de la mitología vasca precristiana y personaliza la Madre (*Ama*) Tierra (*Lurra*). Además, la mitología vasca está cargada de otras figuras femeninas muy poderosas, a las que

frecuentemente se las describe como malvadas y con poder de seducción sobre los hombres. Este es el caso de las *lamiak*, criaturas mitológicas de figura femenina y patas palmeadas que viven en los ríos y en las cuevas. Según las leyendas del folclore vasco, estos seres de género femenino enamoraban a los hombres para luego engañarlos (Rubio, 2003: 2). Este tipo de discursos, lejos de favorecer un imaginario no sexista, reproducen algunos de los estereotipos más tradicionales y misóginos sobre la feminidad, como también ha ocurrido en la tradición judeocristiana con las figuras de Eva y de Pandora.

LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA LUCHA FEMINISTA

Desde su origen a mediados de la década de los setenta del siglo XX, el MLNV, originado en torno a ETA, trató de generar vínculos con el incipiente movimiento feminista y creó un entramado de organizaciones vinculadas a sus planteamientos ideológicos y estratégicos. En teoría, el feminismo era uno de los movimientos sociales a los que la organización armada y el MLNV prestaban apoyo. En la práctica, las organizaciones feministas de la izquierda *abertzale* pertenecían al llamado feminismo ideológicamente dependiente, con un discurso centrado en la denuncia de una triple opresión, la de la mujer, la nacional y la de clase, y defendían que únicamente la liberación del pueblo vasco y el establecimiento de una revolución socialista podrían favorecer la igualdad entre mujeres y hombres. Estas organizaciones, carentes de autonomía política, resultaban útiles al nacionalismo radical para cristalizar su presunto combate contra el ideario dominante y sus principales agentes de socialización, en especial, la familia y la Iglesia. Al juzgar a la mujer como puntal reproductor del modelo tradicional y, simultáneamente, sujeto alienante y alienado por unas instituciones que, a su juicio, funcionaban a modo de auténticos "campos de concentración", ella debía participar activamente en la transformación revolucionaria de la sociedad desde un nuevo marco político:

Hay que luchar en el sistema educativo, en la familia, prensa y TV para que se den cursos con estos temas. Otro, hay que independizar

la sexualidad de la religión. No hay liberación sexual allí donde impera el terror moral y el miedo al pecado, allí en donde se impone la castidad y la virginidad, rechazando los anticonceptivos y el condón. Religión y placer creativo son irreconciliables. Por último, criticar la institución familiar. Bien es verdad que la familia *abertzale* tiene un gran mérito en el mantenimiento del euskara y del independentismo, en la incondicional solidaridad con l@s prisoner@s y exiliad@s, con l@s parad@s, etc. Pero la familia es, en el plano sexual, sobre todo, la primera fábrica de miedo al placer y producción de obediencia, además del campo de concentración de la mujer emancipada (Gil de San Vicente, 2005).

En realidad, la estructura del MLNV tenía un carácter piramidal y en su seno todos los movimientos de cultura alternativa fueron instrumentalizados al servicio de los objetivos del conjunto. Cualquier análisis de los organismos populares que perfilaron los contornos de la izquierda *abertzale* confirma la existencia de una doble o triple militancia de personas que, además de formar parte de determinados cuadros, participaban activamente en la lucha "antirrepresiva", en las reivindicaciones relacionadas con el euskera, en el feminismo, en el ecologismo, etc., demostrando así una profunda interdependencia entre los diferentes grupos que facilitaba la tarea socializadora de sus principios ideológico-políticos (Sáez de la Fuente, 2002: 30 y 255). Esta instrumentalización significó un intento de cooptar la fuerza y la capacidad movilizadora de estos movimientos sin asumir como propios de manera real sus objetivos específicos.

En la Transición, esta instrumentalización de las reivindicaciones feministas al servicio de su alternativa global de ruptura resultó especialmente visible en dos casos paradigmáticos: los juicios de Basauri¹ y las agresiones sexuales que sufrieron dos

1. En 1979, dos mujeres fueron arrestadas por practicar abortos en la localidad vizcaína de Basauri y otras nueve por haber abortado. Tras los arrestos, se organizaron masivas movilizaciones feministas a favor del derecho al aborto en todo el Estado, pero, especialmente, en el País Vasco y, sobre todo, en Bilbao. Estas protestas fueron significativas para la consolidación del movimiento feminista vasco porque ayudaron a mantenerlo unido, a conseguir una fuerte presencia en las calles y a socializar sus reivindicaciones entre la ciudadanía. Este proceso judicial finalizó en 1985 cuando las once mujeres fueron absueltas.

mujeres vinculadas al movimiento *abertzale*. Como protesta, ETA atentó contra la propiedad de un médico antiabortista y contra un cine que proyectaba pornografía. Lejos de hacer una lectura feminista de los dos hechos, ETA y su entorno político y social percibieron los juicios de Basauri exclusivamente como un problema de clase social porque se consideraba que las condiciones clandestinas en las que se realizaban los abortos afectaban solo a las mujeres con menos recursos económicos. En relación con las agresiones sexuales, las condenaron solo en función de la identidad política de las víctimas, en lugar de denunciarlas también como ataques a esas mujeres por su condición de mujeres (Lozano, 2016: 43).

Hay similitudes entre la estrategia de cooptación del feminismo y lo ocurrido con el ecologismo o el antimilitarismo, movimientos que, como consecuencia de esa estrategia, experimentaron profundas fracturas internas. Para cuando, en la década de los años ochenta del siglo XX, la izquierda *abertzale* asumió las demandas ecologistas contra la construcción de la central nuclear de Lemóniz y ETA militar y ETA político-militar intervinieron con sus atentados, secuestros y asesinatos, ya existían iniciativas como la Comisión de Defensa de una Costa Vasca no Nuclear (1974), donde se aglutinaban los expertos, y los Comités Antinucleares (1977), cuya labor se centraba en organizar movilizaciones populares no violentas. Mientras Lemóniz se veía abocada al cierre, se iniciaron las reacciones contra el proyecto de la autovía de Leizorán para unir Gipuzkoa y Navarra.

En medio de los atentados cometidos por ETA y por grupos de jóvenes —que con sus actuaciones constituyeron el sustrato de la violencia callejera o *kale borroka*— se llegó a un acuerdo políticamente muy controvertido que Herri Batasuna (HB) capitalizó bajo la expresión: “Ayer logramos parar Lemóniz, hoy modificar la Autovía y mañana conseguiremos la autodeterminación”. Respecto al antimilitarismo, la filosofía y la práctica de la desobediencia civil no violenta de la insumisión se vio cuestionada con planteamientos que se negaban a hacer la mili con el ejército español, pero que defendían el uso de la violencia con eslóganes como “la mili con los milis” (refiriéndose a ETA militar).

PRESERVACIÓN DEL IMAGINARIO TRADICIONAL HOMBRES-*GUDARIS* Y MUJERES-CUIDADORAS- PATRIOTAS

El nacionalismo vasco radical trató de desmarcarse de las perspectivas religiosas y conservadoras prototípicas del primer nacionalismo, representado políticamente por el Partido Nacionalista Vasco (PNV). No obstante, a pesar de que en teoría apoyaban las reivindicaciones de igualdad del movimiento feminista, continuaron anclados, al menos parcialmente, en el imaginario jerarquizado y patriarcal de la complementariedad entre los sexos.

Desde el primer nacionalismo, las mujeres desempeñaron un papel nuclear de mediación en clave de “madres patriotas” y como símbolo de la nación, de la Ama Aberria (Madre Patria), que tenía que “ser defendida por los protagonistas políticos masculinos” (Hamilton, 1998: 171). Con la izquierda *abertzale*, emergió un nuevo imaginario de la mujer militante que abandonaba la maternidad y se comprometía políticamente con la causa nacionalista. Sin embargo, la mayoría de las mujeres continuaron viéndose limitadas por construcciones patriarcales de la diferencia sexual que las concebían en términos de “ángeles del hogar” y como sostén vital de la unidad nacional y familiar (Arizabaleta, 2019: 15). ETA no dio muestras claras de querer romper con esa cosmovisión y, de hecho, siguió haciendo uso de la misma cuando le interesó. De acuerdo a este estereotipo tradicional, ellas mantuvieron el papel de amas de casa —muy interiorizado a través del concepto *etxeakoandre* (señora de la casa)— y asumieron las responsabilidades de criar a los hijos, de conservar la familia, de transmitir los “valores *abertzales*”, de mantener el equilibrio afectivo de los hombres de la familia y de proteger la vida de los militantes de ETA (Rodríguez, 2017; Del Valle, 1985: 239).

En el caso de los hombres, se elaboró una memoria que mitificaba el sacrificio de los varones vascos en la Guerra Civil. Los militantes de ETA “se declararon continuadores de los *gudaris* del 36” (Martínez, 2018: 203) y su identidad se forjó en clave de héroes y mártires que estaban dispuestos a morir por la patria y a matar por ella (González-Allende, 2023: 310). Estos “héroes”

adquirieron una entidad sagrada y pasaron de ser victimarios a víctimas que sacrificaban sus vidas por una misión histórica superior a cualquier otra: la liberación del pueblo vasco. El ejercicio de la violencia reforzó la división sexual del trabajo y, por tanto, el binomio hombre-*gudari* y mujer-cuidadora de modo que los hombres “públicos” tenían que militar continuamente y estar siempre listos para luchar y, para que esto ocurriera, las mujeres “privadas” tenían que encargarse sin descanso del cuidado de los *gudaris* (Etxebarrieta y Rodríguez, 2016: 35). En consecuencia, en el nacionalismo vasco radical las mujeres siguieron siendo definidas con frecuencia en función de las relaciones que mantenían con los hombres, es decir, por ser las madres o las esposas de los *gudaris*.

ACTIVIDAD 4

En el libro *Patria* (2016), escrito por Fernando Aramburu, aparece el personaje de Miren, madre de Joxe Mari, un terrorista de ETA que cumple condena en prisión. En la novela se observa un cambio profundo en el posicionamiento de Miren sobre el uso de la violencia con fines políticos.

- Identifica la posición de Miren en cada uno de los siguientes fragmentos.
- ¿Consideras que la evolución que experimenta el personaje la asemeja al perfil de madre patriota descrito anteriormente? ¿Por qué?

Reflexiones de Miren y conversación con su marido después de presenciar junto con su amiga Bittori la participación activa de su hijo Joxe Mari en un acto de violencia callejera o *kale borroka* [capítulo 7: “Piedras en la mochila”]:

—Vamos, vamos. Todos aquellos carteles en las paredes de su cuarto. Y la figura de madera que tenía encima de la mesilla, la de la culebra enroscada al hacha, ¿qué?

Una tarde, Miren había llegado a casa inquieta/contrariada. Habían visto a Joxe Mari metido en un altercado callejero en San Sebastián. ¿Que quiénes lo habían visto?

Conversación entre Miren y su hija Arantxa después de que esa misma mañana una bomba asesinase a un amigo del marido de Arantxa en presencia de este y de su hijo [capítulo 89: “El aire en el comedor”]:

[Arantxa le dice a Miren] —Oye, ¿tú que le has dicho al niño?

[Miren le responde] —Y vosotros, ¿qué le habéis dicho de unos hombres malos?

Esas caras desencajadas, esas miradas coléricas, esas palabras que salen como disparos de las bocas.

Arantxa, agresiva, desafiante, se arrancó a hablar en castellano.

—Pues, ¿quién va a ser? Bittori y yo. ¿O es que te crees que salgo con uno?

—Bueno, tranquila. Es joven, tiene la sangre caliente. Ya se le pasará.

Miren, sorbos a una taza de tila que se había preparado precipitadamente, invocó a San Ignacio en solicitud de protección y consejo. Y mientras pelaba ajos para incrustarlos en la carne de un besugo, se santiguaba sin soltar el cuchillo. Durante la cena, no paró de monologar ante la rueda de familiares callados, auguradora de disgustos graves, atribuyendo las andanzas de Joxe Mari al influjo de las malas compañías. Echaba la culpa al hijo de la Manoli, al del carnicero, a toda la cuadrilla.

—Está hecho un adán, con esas pintas y ese pendiente que me pone de los nervios. Llevaba la boca tapada con un pañuelo [...].

Fuente: Aramburu [2016].

—No he perdido un hijo y no soy viuda de milagro. Los dos han pasado junto a la bomba medio minuto antes de la explosión.

—Aquí no luchamos contra inocentes.

—Ah, pero ¿tú luchas? ¿Te tengo que dar la enhorabuena por lo de esta mañana?

—El concejal ese, amigo de tu marido, era del PP.

—¿Estás chalada? Por encima de todo era una buena persona y un padre de familia y un hombre con derecho a defender sus ideas.

—Era un opresor. Y te recuerdo que tienes un hermano pudriéndose en una cárcel española por culpa de buenas personas como esa.

—A tu hijo, del que estás tan orgullosa, le probaron delitos de sangre. Por eso está en la cárcel, por terrorista. Te lo repito, por terrorista, no por hablar en euskera como le contaste una vez a Endika. Mentirosa, más que mentirosa.

—¿Qué tienes tú que decir de mi hijo, de un *gudari* que se ha jugado la vida por Euskal Herria?

—Pues vete a casa de las víctimas de tu hijo y, hala, explícales. A ver si te atreves a mirarles a los ojos [...]

Fuente: Aramburu [2016].

La relevancia simbólica que las relaciones maternofiliales tuvieron en el nacionalismo radical fue especialmente visible en los distintos tipos de manifestaciones proamnistía y en contra de la dispersión de presos y en los ritos funerarios de los miembros de ETA. En las manifestaciones, mujeres de avanzada edad (las madres de los presos de ETA) marchaban en primera fila detrás de las pancartas para exigir la excarcelación de sus hijos (Hamilton, 2000: 157). Por otro lado, en los funerales de los militantes fallecidos, entre los familiares, la madre ocupaba un lugar preferente,

hecho que se interpretaba como síntoma de la equivalencia que la doctrina nacionalista realizaba entre *ama* (madre), *aberrria* (patria) y *lurra* (tierra). Al igual que ocurrió en la Guerra Civil, cuando la prensa nacionalista vasca pidió a las mujeres que colaborasen mediante su capacidad para gestar nuevos *gudaris* y que ofreciesen “generosamente a sus hijos al sacrificio” (Aresti, 2014: 301), la figura materna en el nacionalismo radical era también la muestra de quien más sufría y de quien, a través de su dolor, cargaba sobre sí la situación opresiva del pueblo (Sáez de la Fuente, 2002: 218). En su análisis etnográfico, Begoña Aretxaga subraya:

La *indarra* (fuerza) se expresa de diferente manera en el hombre y en la mujer; así, la *indarra* masculina se manifiesta culturalmente a través de la acción cuya más clara expresión son las competiciones deportivas de que es objeto. Por el contrario, la *indarra* femenina se expresa fundamentalmente en el estar, el contener, el apoyar, lo que puede verse en el ritual funerario, donde es la mujer quien tiene el papel de asumir una situación dolorosa. Ella está junto al muerto en todo momento, recibiendo a las visitas, preparando todo lo necesario y llevando el luto. Asistiendo a las obligaciones rituales para con el difunto, reactiva en cada momento una situación dolorosa y la contiene (Aretxaga, 1988: 93).

Las relaciones entre los padres y los hijos varones fueron más problemáticas. Con frecuencia, los militantes de las primeras cohortes de ETA prefirieron desvincularse del legado de sus padres porque no aceptaban que estos hubiesen perdido la guerra y que no hubiesen sido capaces de enfrentarse a la dictadura. Las nuevas generaciones lo concibieron como un signo de debilidad. Por eso, en su análisis sobre los testimonios de militantes de ETA, Carrie Hamilton insiste en que estos:

[...] se caracterizan por una tensión entre la necesidad de romper con el padre para entrar en la esfera pública del activismo político, y una nostalgia por lo privado asociada a la madre, que representa un mítico hogar vasco “perdido”. Estos recuerdos personales resuenan

y refuerzan las representaciones públicas de la comunidad nacionalista radical como una familia nuclear con el hijo militante en el centro, flanqueado por un lado por una madre amorosa y comprometida y por el otro por un padre débil (Hamilton, 2000: 159).

A partir de los años ochenta, la propia organización militar buscó instrumentalizar la figura del “padre débil” para reclamar así la paternidad política de sus militantes caídos. Así ocurrió con Miren Bakarne Arzelus, primera mujer militante de ETA muerta por disparos de la Guardia Civil (1986). Frente al funeral católico y sin connotaciones políticas que su familia biológica —simpatizante del PNV— quería, la izquierda *abertzale*, que pretendía glosar su significado político como patrimonio del pueblo, subrayaba: “Miren Bakartxu no te pertenece porque seas su padre. Pertenece al pueblo porque por él ha dado la vida. Y tu actitud solo favorece a los que la han asesinado” (cfr. Sáez de la Fuente, 2002: 180). Tras un durísimo conflicto, se impuso la lógica de la organización armada y de su entorno político, quienes, para conservar el esquema ritual tradicional sobre el héroe-mártir, reemplazaron a la madre biológica de la fallecida por una madre política “patriota”, Itziar Aizpurua, una mujer de 43 años y sin hijos claramente identificada con sus presupuestos ideológicos y con la justificación del uso de la violencia para defenderlos. Así relataba los hechos Iñaki Arzelus, padre de Miren Bakarne:

A las nueve menos cuarto [...] habíamos ido a ver a nuestra hija al depósito del cementerio y en ese momento varias señoras comenzaron a colocar pegatinas de ETA en el ataúd. Después, se apoderaron de la caja y la condujeron al panteón familiar, aunque éramos nosotros los que queríamos hacerlo. Después del responso [...] cuando el sacerdote dijo que podíamos proceder al entierro, un grupo de izquierda *abertzale* gritó: “aquí no se entierra a nadie”. Y procedieron a hacer su acto político. Consideramos que han pasado por encima de nuestros derechos. Incluso me dijeron que no tenía poder sobre mi hija, porque mi hija era del pueblo (*La Vanguardia*, 18 de enero de 1986).

3. GÉNERO Y VIOLENCIA EN EUSKADI: LAS MUJERES COMO VICTIMARIAS

PESO ESPECÍFICO Y RASGOS BÁSICOS DE SU PERFIL

En la segunda mitad del siglo XX, la participación de las mujeres en grupos armados ilegales fue cada vez mayor (Garrido, 2021). Como sucede con el IRA, ETA ha estado constituida mayoritariamente por hombres. Su peso específico en la militancia pasó de representar el 4% en 1970 al 11% en 1995, pero nunca llegó a rebasar la frontera del 15% (Reinares, 2004: 467). En contraste, en el panorama internacional se pueden identificar casos de grupos armados donde la presencia femenina ha sido muy significativa como en el caso de las FARC en Colombia, del Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK), de Sendero Luminoso en Perú y de Los Tigres de Liberación del Eelam Tamil (en los cuatro casos, las mujeres representan el 40% de los activistas) (Bloom, Gill y Horgan, 2012; BBC, 2014; Garrido, 2021; Freedman, 2020). Estos datos ponen de manifiesto hasta qué punto la miseria y la falta de alternativas pueden favorecer el ingreso de mujeres en organizaciones armadas.

No hubo mujeres entre las personas que fundaron la organización armada, pero las primeras se incorporaron a comienzos de la década de los años sesenta del siglo XX. Durante el Juicio de Burgos (1970), que convirtió a ETA en referente de la lucha anti-franquista no solo a los ojos del nacionalismo, sino también ante

otros sectores significativos de la oposición política y de la opinión pública dentro y fuera de nuestras fronteras, se visibilizó por primera vez la militancia femenina. En Burgos fueron juzgadas tres mujeres: Jone Dorronsoro, Itziar Aizpurua y Arantza Arruti. En más de cincuenta años muy pocas mujeres llegaron a la cúpula, pudiendo identificarse entre ellas, además de a Yoyes, a Soledad Iparragirre (Anboto), a Carmen Gisasola (La gorda) y a Iratxe Sorzabal (Ezpela).

Tanto los activistas como las activistas ingresaron en ETA con alrededor de 20 años. Unos y otras procedían de entornos sociales similares. Si en los años setenta un buen número de ellos y de ellas provenían de familias euskaldunes residentes en zonas con niveles históricamente altos de apoyo al nacionalismo, sobre todo de pequeñas localidades de Gipuzkoa y Bizkaia, o de zonas urbanas más grandes, a partir de los ochenta se incrementó el porcentaje de quienes eran hijos e hijas de familias migrantes de otras regiones de España que habían llegado al País Vasco para proporcionar la mano de obra demandada por la intensa industrialización del tardofranquismo o de familias mixtas (Hamilton, 2007a). Por otro lado, ellos y ellas, antes de entrar en ETA, habían militado activamente en los distintos círculos políticos, sociales y culturales próximos a la organización armada e incluso habían hecho uso de la violencia callejera (*kale borroka*). La entrada de hombres y de mujeres también siguió el mismo patrón: al principio, eran miembros "legales" (al no estar fichados por la policía, compaginaban su vida cotidiana normal con la actividad violenta); una vez identificados por los cuerpos policiales, pasaban a la clandestinidad como "miembros liberados", a sueldo de ETA.

Las mujeres entraron con más facilidad en ETA cuando esta vio que su incorporación podría suponer un activo estratégico ya que, precisamente por ser mujeres, pasaban más desapercibidas ante las Fuerzas de Seguridad del Estado; además, la percepción de que una mujer en plenas facultades mentales no podía ser una terrorista supuso, sobre todo al principio, una ventaja para ellas cuando fueron procesadas y sometidas a juicio porque incluso se llegó a interpretar que sus acciones eran fruto de una patología

(Hamilton, 2007a: 139; Rodríguez, 2017: 431-432). No obstante, en realidad, entraron más mujeres en la organización armada cuando hubo detenciones masivas y, por tanto, esta necesitó incrementar el número de activistas.

MOTIVACIONES Y DIFICULTADES DE LAS MUJERES PARA SU INGRESO

En las primeras épocas, mientras que los hombres fueron captados por diversas vías como organizaciones estudiantiles, seminarios de la Iglesia católica, universidades, reuniones clandestinas en fábricas, etc., las mujeres, sin embargo, tuvieron un acceso mucho más restringido a estos espacios —y, por tanto, menos posibilidades de captación—, fruto de la persistencia de la división sexual del trabajo y de su tardía y desigual incorporación a determinados sectores educativos y laborales. Ellas entraron en contacto con ETA por medio de amistades, actividades culturales y grupos de iglesia mixtos liderados por curas nacionalistas de tendencias izquierdistas (Hamilton, 2007a: 135).

Aunque existe la creencia de que uno de los desencadenantes fundamentales del ingreso de mujeres en ETA fueron los vínculos afectivos con varones que pertenecían a la organización armada, se trata de un factor que afectó a hombres y a mujeres por igual. Con frecuencia, ellos —que solían recibir un apoyo más decidido por parte de sus familias— también eran captados por personas que pertenecían a su entorno más cercano y tanto a unas como a otros les guiaban sentimientos de rechazo, de odio, de ira y de venganza hacia quienes consideraban “enemigos” del pueblo vasco (Forján, 2021: 140). Esos sentimientos se alimentaban ideológica y políticamente de una interpretación de la realidad vasca desde claves de opresión y de ocupación, y de un férreo antiespañolismo, claves que compartían mujeres y hombres. Las primeras generaciones, tanto ellas como ellos, veían en ETA el símbolo que condensaba la lucha contra todas las injusticias desde una visión muy simplista y deformada de la realidad. Así lo narra Carmen

Gisasola —perteneciente a la Vía Nanclares compuesta por activistas que se desvincularon expresamente de la organización armada tras asumir una posición crítica respecto de la violencia— en una entrevista:

Tras perder la Guerra Civil, ETA encarnaba la nueva resistencia vasca y nosotros nos considerábamos unos revolucionarios. Eran los años de eclosión de muchas guerrillas en el resto del mundo y que para nosotros eran una referencia. Pensábamos que todo era posible. El lema entonces era “Un pueblo armado jamás será oprimido”; muchos jóvenes estábamos fascinados por ese tipo de cosas. Hay que tener en cuenta que nos movíamos con esquemas muy simples. Soñábamos que la revolución nos conduciría hasta una Euskal Herria independiente, socialista y euskaldun y creíamos que el que no estaba de nuestra parte se situaba contra el pueblo vasco [...] (cfr. Unzueta, 2016: 146-147).

No obstante, existía una diferencia significativa en las raíces de las motivaciones para entrar en ETA que procedía de la socialización diferencial por género, explicada en la primera parte de este libro. El ingreso de las mujeres se revestía de un carácter colectivo que respondía a los atributos identitarios tradicionales de altruismo, sacrificio y abnegación ligados a la maternidad, pudiendo establecerse un perverso paralelismo entre el compromiso con el cuidado de la propia familia y el compromiso con el cuidado de la patria que implicaba el uso de la violencia (Ama Aberria): “La lógica de la inmolación o sacrificio en la que son socializadas las mujeres —las de ETA y todas las del mundo— es causante de que se instaure en su mentalidad la creencia de que están obligadas a hacer algo por su pueblo, se erigen en responsables naturales del bien común” (Lozano, 2016: 47). Mientras, la entrada de los hombres adquiría connotaciones más individualistas porque se interpretaba que libre y voluntariamente decidían tomar las armas y, así, haciendo uso de su capacidad de agencia, revestían sus acciones violentas de una épica heroica propia de las versiones más radicales de la masculinidad hegemónica (Lozano, 2016: 48).

Estas diferencias se reflejan en la novela *Gaur Zortzi* (2012), escrita por Carmen Gisasola. Iraia, la hija de Andrea que con 19 años decide militar en ETA, percibe su ingreso como consecuencia de su obligación. Así lo indica en la nota de despedida que le escribe a su madre:

Ama, tengo que dejar la casa porque tengo a los criados [la policía] detrás. No te agobies por eso. No te preocupes por mí. Considéralo como consecuencia de mi obligación. No quiero pensar en la separación de las dos. Nunca olvides que te llevo en el corazón. Ama, siempre te querré (Gisasola, 2012: 12).

Mientras, Andoni—el preso de ETA que recibe una larga carta de Andrea— lo hace desde una comprensión más heroica y considera que su militancia es fruto de su compromiso con la liberación del pueblo vasco:

Andoni no tenía su historia como grande ni como trágica. Como compromiso del militante sí, porque siempre logró superar todos los obstáculos: las muertes de sus compañeros, las torturas, las imposibilidades de la soledad. La vida del militante, sin un día seguro, era la de resistir y afrontar la vida esperando el día de la libertad (Gisasola, 2012: 90).

Por otro lado, en el ingreso de mujeres en ETA también influyó la expectativa de reconstruir las relaciones de género, convencidas—sobre todo en las primeras décadas y especialmente entre quienes procedían del sector feminista cooptado por la izquierda *abertzale*—de que la perspectiva emancipadora era compartida y que, por tanto, iban a poder romper con los roles tradicionales de género y con el único destino que parecía tener su vida: ser esposa, ama de casa y madre:

Yo me metí terrorista para no limpiar la casa. Las amas de casa me daban espanto. Los planes del pueblo me aburrían. Los domingos a la plaza a bailar y luego a cuidar de dos niños mientras el marido jugaba la partida y escuchaba el fútbol en la radio y tú vestida con faldas de tubo. Ni hablar (cfr. Rodríguez, 2017: 430).

Desde esa militancia política inicial, creían que con la liberación del pueblo vasco llegaría también la liberación de las mujeres. Este convencimiento se debilitó al descubrir que ETA tendía a reproducir las mismas relaciones asimétricas de género que las existentes en la sociedad y provocó en ellas significativas contradicciones internas que se vieron obligadas a sortear como pudieron.

Para poder ingresar en la organización armada, las mujeres buscaron contactos de confianza, que normalmente eran otras mujeres, y varias entraban al mismo tiempo (enrolamiento colectivo). Pero a veces se encontraban con que mujeres dedicadas a captar nuevos activistas se mostraban recelosas hacia su entrada. Uno de los principales hándicaps a los que se enfrentaron fue el prejuicio sexista de que no estaban capacitadas para ejercer la violencia porque eran más débiles que los varones y que esa debilidad se manifestaba especialmente en su incapacidad para empuñar un arma:

Yo tenía muchos problemas para captar porque no me fiaba de que fuesen valientes o tuviesen la suficiente fuerza. Yo necesitaba gente valiente. Fíjate cómo son las cosas que veía mujeres, incluso de mi grupo de amigas, y decía: "estas no tienen la suficiente valentía y fuerza para entrar en ETA". Y eso que podían ser muy amantes del euskera y nacionalistas; pero al final siempre capté hombres (cfr. Rodríguez, 2017: 431).

ASIMETRÍAS DE GÉNERO DENTRO DE LA ORGANIZACIÓN ARMADA

En sí misma, la participación de mujeres en ETA supuso una subversión-transgresión de los roles de género tradicionales ejemplificados en el binomio mujer pacífica versus hombre violento. Además, para ser etarra, una mujer tenía que renunciar a un modelo de feminidad identificado con la maternidad (Lozano, 2016: 49-50). No obstante, a lo largo de la historia de la organización armada, hubo mujeres que fueron madres de niños o niñas concebidos en la clandestinidad, con frecuencia fruto de la relación

con otros activistas, y 40 de esos niños y niñas nacieron en prisión; como consecuencia de la política de dispersión de presos, se convirtieron en los llamados “niños mochila” porque, tras dejar de vivir en el recinto carcelario al superar la edad legal permitida (3 años), tenían que recorrer cientos de kilómetros para visitar a sus madres encarceladas (*El Mundo*, 25 de enero de 2017). En cualquier organización armada, el nacimiento de los hijos muestra que los imperativos de género tienden a persistir en la medida en que las mujeres-madres desarrollan sentimientos de culpa y de responsabilidad sobre su prole —sentimientos fundamentalmente inoculados a través de la socialización— que aparecen de forma mucho más atenuada cuando no están ausentes en activistas varones enfocados en la prioridad de su “lucha heroica” (Castellanos, Rodríguez y Bermúdez, 2001: 177-178).

Como sucede en los ámbitos políticos, económicos y sociales más diversos, a las activistas de ETA se les exigía demostrar su valía más que a los miembros varones. Por otro lado, se producía una clara división sexual del trabajo en el interior de la organización, de modo que las mujeres, sobre todo en las primeras épocas, no solían asumir posiciones de liderazgo político y militar, tendiendo a dedicarse más a tareas relacionadas con la recogida de información y el mantenimiento (Pando y Rodríguez, 2020: 3). De hecho, con frecuencia, los varones entendían que las labores domésticas eran competencia prácticamente exclusiva de las mujeres. En ocasiones, algunas etarras se veían a sí mismas como simples criadas:

Casi siempre nos tocaba vivir con hombres y a mí el exilio me costó mucho, porque es cuando tomas conciencia real del machismo, cuando empiezas a encontrarte con los varones y cuando llegan los problemas. Era una pelea constante para que hiciesen las cosas. Pero no nos callábamos. Cuando nos juntábamos todas aprovechábamos y les decíamos “a ti te toca fregar, hoy no has hecho la compra, eres un huevón”. Era una continua bronca y a veces terminabas cansada. No solo no tenían ninguna costumbre de participar en las labores de la casa, sino que no tenían intención alguna. Era más fácil para ellos que lo hiciéramos nosotras. Pero yo no había llegado hasta allí y lo

había dejado todo para terminar limpiando el culo de los *gudaris* (cfr. Rodríguez, 2017: 436).

Las mujeres tenían vetado o limitado el acceso al manejo y al uso de las armas porque no se las consideraba “valientes”. Las armas eran concebidas como expresión paradigmática de la masculinidad y, por tanto, de la virilidad. Sin cuestionar en momento alguno el uso de la violencia para conseguir objetivos políticos, testimonios de mujeres etarras enfatizan la perspectiva patriarcal dominante sobre las armas en el interior de la organización:

[...] estaba harta de que viniese el liberado de turno, pusiese la pipa en la mesa y “esto es así por mis cojones”. Yo nunca he sido militarista, pero podía entender la lucha armada como herramienta política. Ahora bien, usar las armas para demostrar lo hombres que eran... el cojonímetro le llamaba (cfr. Rodríguez, 2017: 435).

A ver, yo conocía a esta mujer que era asistente de Txomin. Bueno, a ver, aparte de eso, nunca me encontré con ninguna mujer ocupando puestos de importancia. Y olvídate de que forman parte de unidades armadas. En aquellos días simplemente no había ninguna. Sin duda se debe a que los vascos siempre hemos tenido este complejo extremadamente machista. Eso es seguro [...] (cfr. Reinares, 2004: 469).

Mujeres que, incluso, tras la autodisolución de la organización armada, se han mantenido dentro de los cánones ideológicos y estratégicos de la ortodoxia etarra, verbalizan la persistencia de las asimetrías de género:

[...] Con el paso de las décadas fuimos muchas más, aunque en la mayoría de las ocasiones he militado con hombres, que eran el 90% [...] en lo formal no había diferencias, había mujeres en grupos formativos, en la dirección o en el aparato político y

económico. Sin embargo, en lo subjetivo, los roles en los que hemos sido educados, puramente patriarcales, sí se observaban (Gago y Ríos, 2021: 171 y 189).

Consideradas un factor disruptor, se las veía como generadoras de problemas, bien porque, ante situaciones de peligro, los hombres podrían arriesgarse para garantizar su seguridad o bien porque se generasen vínculos afectivos inadecuados para vivir en clandestinidad (Pando y Rodríguez, 2020: 3). En el fondo, el problema era que la presencia de mujeres era percibida como un elemento provocador desde la perspectiva sexual. Mujeres etarras describen con profundo enfado y desasosiego episodios de acoso y de abuso sexual por parte de sus compañeros:

Bastante teníamos con sobrevivir y con aguantar a alguno de ellos. A veces se te metían en la cama. Con todo lo que trae eso ¿eh? ¿Revolucionarios? Me descojono yo de los revolucionarios de izquierdas (cfr. Rodríguez, 2017: 436).

Había uno de esos payasos que, bueno, quería tener sexo conmigo. Y yo no quería. Entonces él dijo, ten cuidado, o enviaré un informe negativo sobre ti. Sí, seguro que hubo chantajes de ese tipo. A veces esto sucedía y simplemente me arruinaba por completo (cfr. Reinares, 2004: 471).

En ese clima, las mujeres trataron de desarrollar estrategias para convivir, creando grupos no mixtos que les permitían escapar de la soledad y del control y cuestionamiento por parte de los hombres, pero también encontrar referentes, modelos femeninos:

En el caso de ETA estas células eran espontáneas y, parece que, al contrario de lo ocurrido en otros grupos armados como la guerrilla kurda, desde la dirección no se fomentó la creación de unidades de mujeres [...] (Rodríguez, 2017: 421).

ACTIVIDAD 5

En la novela *Hijos de la fábula* (2023), Fernando Aramburu utiliza la ironía para caricaturizar las asimetrías de género dentro ETA.

- Identifica en el siguiente fragmento cómo lo hace:

—Aprende de mí. Me casé con ETA. Con nadie más. Y mis hijos serán las *ekintzas*. Que se me ponga delante una mujer en canicas. No pierdo la calma. Aquí me tienes, preparado para la lucha en favor de nuestro pueblo. No me ata una mujer. Solo los vascos libres podemos liberar a Euskal Herria. O estamos a una cosa o a otra. La independencia no se consigue empujando por la calle un carrito de bebé. Nuestra misión es empuñar las armas, no el biberón. Algún día alcanzaremos el objetivo.

Entonces podrás volver al pueblo. Tu hijo estará orgulloso de ti. Y a lo mejor Karmele. Pero primero Euskal Herria, ¿eh? Después, lo otro [...] Con las mujeres, mucho cuidado, Joseba. Son peligrosas [...]

—Pues en ETA ha habido mujeres en puestos de dirección.

—Así se fue ETA al traste, cada día más débil y más incapaz. No quiero mujeres en nuestra organización. La lucha armada es cosa de hombres y ni siquiera de todos, sino de los más fuertes y de los más lanzados.

—Hoy en día es difícil cerrarles la puerta a las mujeres. Por cualquier cosa te montan el pollo feminista. Luego todos esos políticos babosos se solidarizan con ellas para conseguir sus votos.

—Hay que dejarlas fuera. Ya nos pensaremos un truco.

—[...] Son muy listas.

—Listas porque nadie las para.

—Pues yo siento simpatía por ellas.

—Allá tú.

Fuente: Aramburu (2023: 24-25 y 160-161).

- ¿Cómo contrasta el planteamiento de Aramburu con lo que tú has percibido sobre estos temas en tu entorno?

YOYES, LA MALDICIÓN DE LA DISIDENCIA

“Se precisa más valentía para salir de ETA que para entrar en ella”.

Carmen Gisasola

De la mano de José Miguel Beñarán Ordeñana (Argala), Yoyes se convirtió en la primera mujer en llegar a la cúpula de ETA militar

en la segunda mitad de los setenta y en “el primero de sus jefes en coger la puerta y cerrarla por fuera” (Unzueta, 2016: 178). Muy pocos años después, tras el asesinato de Argala por el Batallón Vasco Español (1978) y la deriva militarista de la organización armada que marcaría los llamados años de plomo, decidió abandonar-la discretamente y pasó seis años en México (1979-1985), donde estudió y tuvo un hijo, mientras su pareja permanecía en Euskadi; parece que este fue uno de los motivos que la llevó a pensar en regresar a su tierra. Sin renunciar a una vivencia intensa de la maternidad, insistía, desde una conciencia feminista, en la necesidad de estar alerta para seguir desarrollando su capacidad de pensar y de actuar (Yoyesen Lagunak, 1996: 59).

La detención de Txomin Iturbe por la policía francesa dejó a Yoyes sin defensores dentro de una organización armada controlada por la línea más dura. Un año después de su retorno, María Dolores fue asesinada a tiros por José Antonio López Ruiz (Kubati) en octubre de 1986 en presencia de su hijo de corta edad en Ordizia, su pueblo natal, durante las festividades de la localidad. El atentado se produjo tras sufrir un duro proceso de acoso y de estigmatización ejemplificado en pintadas donde se podía leer “Yoyes chivata”, “Yoyes traidora” o “Yoyes estás muerta”, que ella misma relataba en su diario:

Me han quitado el nombre, “Yoyes” es una ficción, una invención, no me identifico con ninguna de las que barajan desde distintas posiciones políticas y mucho menos con las que han venido barajando desde hace años, antes y sobre todo durante mi estancia en México. En mi pueblo he visto una pintada que dice “Yoyes chivata” y otra “Yoyes traidora”, me imagino que habrá más... en Ataun también. Me duele la cabeza. Soy feliz de estar con A. y con J. Fui militante de ETA, dimití porque estaba cansada y en desacuerdo con la nueva línea que se perfilaba, hace de esto más de seis años, me fui, hice una vida alejada del mundo de la política, trabajando, estudiando; cuando sentí que no me involucrarían de nuevo en el pasado, tuve a Akaitz, un niño maravilloso que me absorbió un montón. [...] Hay un fantasma con mi nombre que anda rondando por ahí, un

fantasma que se vino gestando desde hace años, desde que empezaron a hablar de mí sin conocerme y que en los últimos seis años ha continuado vivo, aunque yo he tratado o he creído que moría, han contribuido para ello los periódicos que seguían atribuyéndome una militancia e inventando historias [...] Muchos son los culpables de esta injusticia, ¡demasiados! Hay otros que no, pero son impotentes ante ella. Hay también mucho silencio cómplice. Mucho miedo en la gente ante todo, ante su propia libertad... ¡cuánta mierda! (Garmendia Lasa *et al.*, 2020: 211).

En esos momentos, con motivo de la autodisolución de ETA político-militar (1982), se impulsó una política de reinserción fruto de un acuerdo entre Euzkadiko Ezkerra (EE) y el Ministerio de Interior. La izquierda *abertzale* estaba preocupada por el debilitamiento que esta política le podía suponer y el ejecutivo socialista difundió el retorno de Yoyes como un éxito de la política de reinserción, aunque no lo era, pues su vuelta estaba amparada en la Amnistía del 77, sin tener causas ni condenas pendientes.

No tengo que pedir indulto, actualmente no hay cargos contra mí, puedo volver a Euskadi sur por la amnistía del 77, sin firmar nada, ni declarar nada en público, ni nada que se le parezca, al considerar que mi regreso podía ser realizado de manera digna [...] y que la cuestión del aprovechamiento político era algo que únicamente dependía de la interpretación que pudiera darle cada fuerza política, decidí poner fin a mi exilio (cfr. Unzueta, 2016: 177).

ETA alimentó el imaginario de la traición al publicar un comunicado en el que la acusaba de traicionarse a sí misma y al pueblo vasco (Sáez de la Fuente, 2002: 174). Y también lo hizo la izquierda *abertzale* con discursos tan dogmáticos como los del entonces dirigente Tasio Erkizia: "La libertad del militante tiene grandes limitaciones por él mismo aceptadas y autoimpuestas, ya que se debe a un colectivo, a sus decisiones democráticamente aceptadas [...] Su abandono público conlleva la colaboración con el enemigo [...]" (cfr. Sáez de la Fuente, 2002: 174).

Ante el cerco al que se sentía sometida, Yoyes renegaba en su diario del maniqueísmo que subyace a las palabras héroe y traidor y de la instrumentalización y deshumanización de su figura tanto por parte del Estado como por parte de ETA. Asimismo, denunciaba con dureza la espiral militarista de la organización armada:

[...] La gente crea mitos para bendecir o condenar [...] En ese mito, la persona de carne y hueso que es su sustrato, no existe más que como tal sustrato, no es humana [...] ¿Cómo voy a apoyar a un HB convertido en payaso de un militarismo de corte fascista? ¿Cómo me voy a identificar con dirigentes que lo único que hacen es aplaudir los atentados de ETA y pedir más muertos? [...] Ni pertenecía a ninguna colectividad organizada desde hacía muchos años, ni me he pasado al enemigo de ETA con el que se insiste en relacionarme hasta muy recientemente, unos con la idea de realzar lo que consideran su "triunfo" y otros al parecer llevados por la corriente (Yoyesen Lagunak, 1996: 64, 66-67 y 70).

El asesinato conmocionó a la opinión pública, estimuló la incipiente movilización popular contra la violencia e hizo que sus amigos, algunos excompañeros de la organización armada, alzasen su voz contra el atentado. Por qué asesinar a una mujer cuando ella no se acogió a la política de reinserción, mientras unos 300 varones, procedentes de ETA político-militar, sí lo hicieron y no fueron asesinados. Una de las respuestas a esta pregunta puede estar en que, por el hecho de ser mujer, su disidencia la colocó en la diana de ETA:

[...] En el contexto nacionalista en el que las mujeres tienen que jugar papeles de apoyo incondicional y de mediación, una mujer disidente es más intolerable de lo que es un hombre. La "traición" de Yoyes era en ese sentido una falta mayor que la de otros, ya que, desde el punto de vista radical, se le había permitido ser lo que no le correspondía [...] (Aretxaga, 1988: 32).

Ese "ser lo que no le correspondía" muestra la transgresión de los roles de género que Yoyes realizó al entrar en ETA e incluso

llegar a la cúpula de la organización armada, negándose a sí misma como mujer. En esa lógica profundamente patriarcal y violenta, abandonarla era una decisión que solo podía ser interpretada como sinónimo de una traición mayor que la de cualquiera de sus compañeros varones. Además, convertirse en una madre despojada de cualquier vínculo con el entorno radical suponía automáticamente el abandono de cualquier posibilidad de funcionar en términos de mediación, es decir, de “madre-patriota”.

Cuando Carmen Gisasola reflexiona sobre quiénes y de qué manera incidieron en su decisión de hacer autocrítica del ejercicio de la violencia y de distanciarse de ETA y de la disciplina del colectivo de presos, menciona específicamente tres tipos de mujeres a las que su narración vincula con un hilo invisible: una víctima de ETA, dos mujeres a las que conoció durante su estancia en prisión en Francia, una perteneciente al IRA y otra a las Brigadas Rojas italianas, y la propia Yoyes. En Irene Villa encontró lo que Ana Rosa Gómez Moral (2013) denomina su “víctima perfecta”, en las activistas desencantadas, argumentos para deslegitimar la violencia, y en María Dolores, un referente de coraje.

ACTIVIDAD 6

- ¿Qué argumentos desnormalizadores y deslegitimadores de la violencia aparecen en las reflexiones de estas dos mujeres?
- ¿Qué cambios percibe Yoyes en el proyecto político de la izquierda *abertzale* y de ETA? ¿Cómo los relaciona con su crítica hacia el ejercicio de la violencia?
- ¿Qué le aportan a Carmen Gisasola cada una de las mujeres con las que se encuentra?

5-12-85

[...] El militarismo ha caído tan hondo en algunos sectores vascos que convierten en instrumento bélico cualquier cosa para acusar, estigmatizar o reivindicar como propios u opuestos los elementos más simples de la vida individual y colectiva [personas, música, lengua, arte...].

Cuando entré en la dirección de ETA, se cayó el mito de un plumazo [...] Poco después fui detenida en Francia, y me encarcelaron en Fleury, donde conocí a una mujer del IRA. Me explicó que en Irlanda tenían muy avanzada la reflexión sobre la necesidad de dejar atrás la lucha armada y dar paso a un tiempo solo para la política

En Euskadi se está perdiendo en la mente de bastantes personas el aspecto "universal" del ser humano en aras de un ensalzamiento desmesurado del aspecto "particular", "propio", de "identidad nacional" en sus palabras, que puede arrasar con todo lo hecho hasta hace unos años de labor militante por una sociedad más justa, progresista, abierta, creativa, donde todos sus componentes tuvieran mayores posibilidades de desarrollo personal.

¿Qué saldrá de todo esto? Hay claramente un receso hacia posturas reaccionarias, fanáticas, intolerantes, que dominan al resto de visiones, polarizando la situación, y dejando gran cantidad de gente fuera de juego.

Del "derecho a la diferencia" (desarrollo de la cultura vasca) se ha pasado al "deber de uniformidad", en pro de un supuesto "movimiento de liberación nacional". Se ha despejado a este lema del término "y social", lo cual no es gratuito. De acuerdo con que no se puede hablar de "socialismo" como se hacía en los años sesenta y setenta, la crisis del marxismo tiene su razón de ser, pero algo muy distinto es abandonar toda pretensión de cambio al interior de la sociedad vasca, excepto en eso, en lo nacional.

Este abandono está dando al traste con un montón de valores que impregnaban el concepto de "nacionalismo" de un significado progresista, abierto, universal, y ¿qué le queda?

Si esto estuviera sucediendo en una relación de fuerzas favorables a ese "movimiento" se podría esperar un cambio en su interior, pero en la actual situación es de temer que

[...] Su experiencia era la de una joven de 17 años que vio cómo la policía mataba a su novio y consideraba la lucha armada algo demasiado serio para frivolar sobre ello. Durante aquellos años también conocí en prisión a una mujer de las Brigadas Rojas y gracias a ella pude comprender mejor cuán cerril puede llegar a ser el funcionamiento de una organización militar, de tal forma que lo que traman cuatro personas es ejecutado por doce y el resto son simples siervos bien disciplinados [...] daba las gracias a que las Brigadas Rojas no accedieron a instancias de poder, porque, de haber sido así, hubieran sido peor que Mussolini. Estas dos mujeres con las que coincidí en la cárcel me ayudaron a abrir los ojos, así como algunos profesores universitarios con los que traté por aquel entonces. Procedían de Mayo del 68 y conocían bien el funcionamiento tan cerrado de los grupos de extrema izquierda. Todos habían abandonado sus respectivas formaciones políticas y rehicieron sus vidas. Me ayudó para ampliar mi visión del mundo. [...]

De todas las situaciones que conocí, la que más me impresionó en ese sentido [...] fue la acción en la que hirieron de gravedad a Irene Villa. Cuando se cometió aquel atentado, una mujer de Madrid [...] se me acercó y me dijo que quería hablar conmigo [...] Sus comentarios me llevaron a reflexionar por primera vez y en serio sobre la ética revolucionaria, a plantearme quién era yo y qué derecho tenía para quitar la libertad a una persona, con el pretexto de lograr la libertad del pueblo. [...]

no ocurra así. La disminución del poder de este sector no es ajena a la exacerbación de que hablaba antes, y la pérdida de fuerza provoca en este una mayor exacerbación y pérdida de dirección, con lo que la esperanza desaparece por obra y gracia de quienes proclaman esperar y desear los “objetivos más altos y puros” para la sociedad vasca.

Yo me subí al carro en 1972-73 y bajé en 1979 previendo que el aspecto social del movimiento, su visión progresista desaparecería, aumentando el militarismo basado exclusivamente en el nacionalismo oscurantista y mítico.

Fuente: Garmendia Lasa *et al.* (2020).

La lectura de su diario [el de Yoyes] arrojó mucha luz sobre mis sombras. Creo que haber accedido a la dirección de la organización le permitió conocer muy bien sus entresijos y funcionamiento. Su diario explica mejor que yo sus motivaciones. [...]

Es muy llamativo que en la reunión a la que hace referencia Yoyes [en su diario], Txomin —militante de ETA— se muestra más comprensivo hacia la reinserción, mientras que los otros —los representantes políticos— no la aceptan. Cuántas veces se ha repetido a lo largo de nuestra historia, desgraciadamente.

Fuente: Unzueta (2016: 148-151, 175 y 177).

DISCURSOS Y REPRESENTACIONES SOBRE LAS MUJERES ETARRAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Las aproximaciones feministas más recientes abordan críticamente tres imágenes androcéntricas sobre las activistas de ETA aún dominantes en la esfera pública y en los medios de comunicación y presentes en algunos estudios académicos que las hacen muy visibles, pero despojándolas de capacidad de agencia (Hamilton, 2007a; Agra Romero, 2012; Rodríguez, 2017): a) la de “madre, esposa, novia y hermana”, encarnada en el supuesto deseo maternal de pertenecer y ser útil a la organización, en servir de “descanso del guerrero” y en actuar por venganza emocional y de forma irracional; b) la de “sanguinaria y malvada”, un auténtico monstruo que, al optar por la violencia, habría pervertido su feminidad asociada a la procreación; y c) la de la “hipersexualización de su cuerpo” que se presenta como un estereotipo de género también negativo frente al puritanismo sexual. Estas dos últimas

imágenes funcionan sinérgicamente, no se suele dar la una sin la otra y, por tanto, las vamos a trabajar bajo un mismo epígrafe.

Estos estereotipos no son exclusivos del conflicto vasco ni del terrorismo. También afectan a mujeres que participan en organizaciones terroristas que operan en otros contextos geográficos e incluso a quienes ocupan espacios, como el político, en los que su presencia aún no está suficientemente normalizada ni legitimada debido a la fortaleza de los presupuestos patriarcales (Nacos, 2005). Estos prejuicios cuestionan la violencia que las mujeres ejercen porque parece incompatible con la naturaleza “femenina” y con el rol de cuidadoras y de dadoras de vida que de ella se derivan. Mientras tanto, no cuestionan la conexión hombre-violencia. A su vez, con frecuencia, los análisis feministas ponen en entredicho tales estereotipos por su carácter sexista reproductor de un imaginario que ayuda a perpetuar la subordinación de las mujeres, pero no se preocupan de cuestionar la violencia en sí misma al margen de quien la ejerza. Desde la perspectiva ética, el cuestionamiento que hacemos no busca que mujeres y hombres participen por igual en las organizaciones violentas, sino deslegitimar el uso de la violencia tanto por parte de unas como de otros. La práctica de la violencia no puede favorecer la liberación de las mujeres; su sustrato se apoya en una visión del mundo que se sustenta en los presupuestos más tóxicos de la masculinidad hegemónica.

MUJER-MADRE, NOVIA, ESPOSA O HERMANA

En este primer tipo, las mujeres terroristas aparecen vinculadas a los hombres con los que mantienen una relación de parentesco, es decir, en su rol de madres, esposas, novias o hermanas y se interpreta que su militancia está motivada por un vínculo afectivo o sexual hacia un hombre que participa en la organización armada (Rodríguez, 2013: 156); precisamente, a esto alude el concepto *couple terrorism* (terrorismo de pareja) (Morgan, 2001). Por otro lado, como señala Agra Romero (2012), la violencia que ejercen las mujeres también se asocia frecuentemente con la maternidad.

Desde dicha lógica se diferencian dos tipos de mujeres terroristas: *the nurturing mother* (la madre cuidadora) y *the vengeful mother* (la madre vengativa). La primera actuaría como soporte de la organización, desde la lógica del autosacrificio maternal y desde el deseo de ser útil para la misma. Esta variante se ajusta a las normas patriarcales de la feminidad porque las terroristas realizarían, de acuerdo al papel de madres y de amas de casa, tareas de apoyo. Mientras, la madre vengativa se comportaría de manera impulsiva como consecuencia de una pérdida maternal, lo que las haría más peligrosas que las primeras.

Estos estereotipos niegan la capacidad de agencia de las mujeres porque reducen su militancia a motivos personales e invisibilizan el componente ideológico-político de sus decisiones y acciones violentas (Hamilton, 2007a: 137). Los vínculos familiares y emocionales se omiten en el caso de los hombres, a pesar de que estos pueden ser también determinantes para su enrolamiento en una organización terrorista. Este discurso se reprodujo principalmente en los primeros años de la actividad armada de ETA, en la década de los sesenta y principios de los setenta. Por ejemplo, los medios de comunicación subrayaban continuamente que María Soledad Iparragirre (Anboto) decidió incorporarse a ETA después de que su pareja, José Ariztimuño (Pana), muriese a raíz de un enfrentamiento con la policía en 1981. Así lo expresaba el periodista Matías Antolín en su libro *Mujeres de ETA: piel de serpiente*:

Desde que murió su novio José Manuel Ariztimuño, "Pana", en un enfrentamiento con las fuerzas de seguridad del estado el 29 de marzo de 1981, a Soledad se la tiene por una etarra muy radical y peligrosa, pues juró odio eterno a la Policía y a la Guardia Civil (Antolín, 2002a: 46).

Al igual que Anboto, muchas otras etarras tuvieron una pareja dentro de la organización armada. Sin embargo, ello no significa que estas relaciones surgieran antes de que ellas se incorporaran a ETA ni que fueran su principal motivación. En el panorama

internacional, existen otros ejemplos ilustrativos como el de las terroristas chechenas, apodadas Viudas Negras, apodo que invisibiliza las motivaciones radicalmente políticas de muchas de ellas (Nacos, 2005: 440).

MUJER MONSTRUO Y DEPREDADORA SEXUAL

A finales de los setenta y principios de los ochenta, el aumento de la participación de las mujeres en ETA tendió a modificar el imaginario (Hamilton, 2007b: 925). Se produjo una *monstrualización* y una patologización de las mujeres terroristas y se extendió la creencia de que, fruto de “estadios de rabia irracional” (Freedman, 2020: 213), estas eran mucho más crueles, letales y despiadadas que sus compañeros varones. Se consideraba que había algo patológico, malo y monstruoso inherente en ellas que les despojaba de su feminidad y les impulsaba a ejercer la violencia:

La narrativa del monstruo explica la violencia de las mujeres como una falla biológica que rompe su feminidad. Son catalogadas como “malas”, “locas”, pues, dada su naturaleza protectora, no pueden matar, son así caracterizadas como monstruos inhumanos y, por tanto, en esta narrativa “no son responsables de sus acciones porque hay algo malo con su condición de mujeres”. Los monstruos son patológicos a causa de o bien su enfermedad o de su auto-negación de su condición de mujeres (Agra Romero, 2012: 61).

Se consideraba que ellas eran más inhumanas que sus compañeros porque se daba una doble transgresión: la ocupación de un espacio que en teoría estaba vetado para ellas, el espacio público, y porque llevaban a cabo una actividad que no les correspondía según los estereotipos tradicionales de género. Sin embargo, esta transgresión y patologización no se consideraban tales en el caso de los hombres, como si el ejercicio de la violencia fuese inherente a su naturaleza. Los análisis sexistas solían explicar esta representación monstruosa de las mujeres etarras

por la necesidad de demostrar su valía dentro de la organización armada:

La mayoría de mujeres, cuando entraron en ETA, lo hizo más por aspectos afectivos que ideológicos. Una vez en un comando son más sanguinarias y frías que los hombres porque quieren demostrar lo que valen. Se inician en la banda con muchos prejuicios y se sienten continuamente agraviadas. ¿Qué hacen para superar, como sea, ese latente sentimiento? Generan una respuesta, casi siempre desproporcionada, y que en lo externo se traduce en aparentar más de lo que pueden dar de sí. Lo que significa que están dispuestas al mayor número de atrocidades para demostrar su compromiso y su fortaleza (Antolín, 2002b).

La *monstrualización* de las militantes de ETA tendía a ir acompañada de su cosificación e hipersexualización para dramatizar la tensión entre su apariencia física “femenina” y su capacidad para matar asociada tradicionalmente a la virilidad (Nacos, 2005: 438-439). Los medios de comunicación aludían con frecuencia a sus vestimentas y a sus atributos corporales. Periódicos internacionales como *The Times of London* o *The New York Times* se referían a la etarra Idoia López Riaño —apodada La Tigresa por la prensa— como una mujer con aspecto de estrella de cine mediterránea o como una de las pocas mujeres que conseguía salir bien en una foto policial. Estas imágenes y las representaciones de las mismas responden a uno de los binomios característicos de la diferencia sexual en términos de hombre deseante versus mujer deseada. Para que la lógica subyacente a este binomio funcionase se retrataba a las mujeres terroristas, por un lado, como mujeres fatales que utilizaban su sexualidad para manipular a los hombres (tanto a integrantes de las Fuerzas de Seguridad del Estado como a potenciales militantes de ETA) y, por otro, como seres débiles y violentos dominadas por sus deseos sexuales o por la necesidad de aceptación masculina (Cruise, 2016: 38).

ACTIVIDAD 7

IDOIA LÓPEZ RIAÑO, LA TIGRESA - LA CAMA Y LA PISTOLA

Esta mujer de ETA, nacida en San Sebastián el 18 de marzo de 1964, aunque se crió en Rentería, siempre me produjo miedo y fascinación. Es indomable como una orquídea de acero inoxidable. Derramó mucha sangre y provocó mucho derramamiento de tinta. María Irene Idoia López Riaño se infiltraba como una carcoma entre los "maderos". Se movía entre los hombres como una pantera, se escurría sigilosa entre los policías como una serpiente venenosa, se enredaba como una araña de ojos azules. Mujer coqueta y sensual, es de las que diría que en un cabaret las piernas no se cruzan, se guiñan. Una de sus obsesiones era seducir a los *txakurras* (perro, se usa contra los guardias civiles destinados en Euskadil). Seducirles y acostarse con ellos era su principal desafío. Se dice de "La Tigresa" que cuando los tenía debajo su mayor deseo era "pegar un tiro en la boca a esos cabrones". [...]

En aquella época, Idoia era, ante todo, una esclava de su cuerpo y su cabello. El resto del comando intentaba que no llamara demasiado la atención por la calle, pero sus ojos, espectaculares, los realzaba con unos atractivos y voluminosos peinados y una vestimenta provocadora acorde con su físico, muy sensual. Alguien la convenció para que se pusiera unas lentes de contacto marrones, para alterar un poco su apariencia y pasar desapercibidos. Cada vez que Idoia salía a la calle con su chupa de cuero, sus ceñidos pantalones y sus mil maneras de llamar la atención, arrastraba tras de sí a policías y guardias civiles; no la seguían para detenerla sino para tenerla en sus brazos. Algunos romances mantuvo con miembros de las fuerzas de seguridad del Estado. Jamás contempló la mínima regla disciplinaria dentro de ETA [...]

Su exultante belleza y su sangre fría convirtieron a "La Tigresa" en uno de los personajes más temidos de ETA. Sus armas eran la pistola y la seducción. Un día tuvo un accidente de coche y se ligó a un guardia civil en un cuartel de Intxaurren mientras intercambiaban los documentos de sus vehículos. La relación duró varios meses [...].

Fuente: Antolín (2002a: 19-21).

- ¿Qué atributos decide destacar el autor del siguiente texto para representar la figura de Idoia López Riaño y cuestionar su militancia en ETA? Señala algunos ejemplos extraídos directamente de los fragmentos.
- ¿Consideras factible que se usara este mismo tipo de discurso, de imágenes y de lenguaje para caracterizar a un militante varón y cuestionar su opción por la violencia? ¿Por qué?

Si bien estas tres imágenes de las mujeres etarras han sido difundidas por los medios de comunicación, resulta significativo que ni la organización armada ni su entorno político asumieran una actitud combativa frente a ellas como cabría esperarse de quienes supuestamente se consideraban vanguardia de la lucha feminista.

CONCLUSIONES

En Euskadi, las mujeres han desempeñado tres tipos de funciones respecto de la violencia: la de victimarias, la de víctimas directas e indirectas de la organización armada y la de activistas de grupos pacifistas. Este libro se centra solo en la primera de las tres figuras, es decir, examina la participación de las mujeres como miembros y exmiembros de la organización armada, analizando los modos en que las construcciones tradicionales de la masculinidad y de la femineidad han podido influir en su papel y en la interpretación política y mediática del mismo.

En general, la participación de las mujeres en organizaciones terroristas ha tendido a invisibilizarse en los análisis sobre conflictos armados. Una parte significativa de los estudios reproduce estereotipos sexistas que niegan la capacidad de agencia de las mujeres y que contribuyen a reforzar el *status quo* de género. A su vez, la literatura académica feminista ha priorizado la visibilización del carácter androcéntrico de dichos prejuicios y no la deslegitimación explícita de la violencia tanto en hombres como en mujeres. Esta carencia se hace más evidente a la luz de la literatura feminista más reciente que se ha esforzado en desmarcarse de la lógica militarista y del lenguaje que la fomenta para construir su discurso político.

ETA y su entorno social y político apoyaban, en teoría, las reivindicaciones del movimiento feminista y trataban de romper

radicalmente con los presupuestos del primer nacionalismo vasco. Sin embargo, adoptaron determinados elementos del esquema tradicional de la complementariedad sexual. Las *etxeoandres* eran las encargadas de proporcionar los cuidados en el seno familiar y de transmitir los valores *abertzales*. En el nacionalismo vasco radical, las mujeres, como “madres patriotas”, ayudaron a normalizar y a estimular el uso de la violencia con fines políticos porque inculcaron en sus hijos una conciencia nacional que romantizaba las figuras del “guerrero” y del “héroe mártir” personificadas en el militante de ETA que estaba dispuesto a morir y a matar por la liberación del pueblo vasco. El MLNV, al igual que hizo con otros movimientos de cultura alternativa como el ecologismo o el antimilitarismo, tendió a instrumentalizar las reivindicaciones feministas y a cooptar la capacidad movilizadora de este movimiento poniéndola al servicio de su alternativa global de ruptura. Del mismo modo, ETA, lejos de representar la vanguardia en la lucha por la liberación de las mujeres, se caracterizó por su naturaleza jerárquica y patriarcal, y muchas etarras se enfrentaron a episodios de discriminación y de acoso sexual por parte de sus compañeros. El asesinato de Yoyes evidenció con extrema crudeza una lógica sumamente patriarcal, ya que su ruptura con la organización armada y su discurso profundamente deslegitimador de la violencia fueron interpretados como una traición mayor que la de sus compañeros varones y como una renuncia explícita al rol de “madre patriota” que la izquierda *abertzale* continuaba reservando a las mujeres.

Las mujeres fueron una minoría de la militancia de ETA y tuvieron un acceso todavía menor a puestos de liderazgo en la organización armada. Los bajos niveles de militancia femenina fueron fruto de una socialización diferencial que concibe a las mujeres como seres dadores de vida y que restringe a los hombres el ejercicio de la violencia, como expresión máxima de la virilidad. En consecuencia, cuando las mujeres decidieron ingresar en la banda terrorista, se creía que se limitaban a efectuar tareas de apoyo y que lo hacían guiadas por motivos personales —venganza emocional o amor a un militante— o por algún tipo de psicopatología que las convertía en activistas más sanguinarias y letales que sus

compañeros. Estos discursos estereotipados, mientras invisibilizaban la capacidad de agencia de las mujeres terroristas, tendían a naturalizar el ejercicio de la violencia en los hombres y a ocultar que tanto los hombres como las mujeres que decidieron militar en ETA lo hicieron motivadas por su fanatismo ideológico-político.

No existe una naturaleza masculina más predispuesta a la violencia que la femenina, sino que su mayor participación en actos de violencia es una construcción social y cultural fruto de la socialización. Aumentar la participación de las mujeres en los ejércitos o en las organizaciones armadas no significa de ninguna manera alterar su estructura de género coercitiva, jerárquica y patriarcal. Por mucho que se revista de una épica liberadora, el uso de la violencia no es un método empoderador, sino que es éticamente injusto y retroalimenta círculos viciosos de sufrimiento y barbarie. Además, sostiene asimetrías de poder que refuerzan los peores atributos de la masculinidad hegemónica y dificulta, cuando no imposibilita, el surgimiento de masculinidades alternativas. En el extremo opuesto, esencializar la asociación entre mujeres y paz solo contribuye a reforzar los estereotipos sexistas y un dualismo identitario entre varones (“seres guerreros”) y mujeres (“madres morales”) que obstaculiza la reconstrucción de identidades masculinas y femeninas y su funcionamiento contrahegemónico para desnormalizar y deslegitimar la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- AGRA ROMERO, María Xoxé (2012): "Con armas, como armas: la violencia de las mujeres", *Isegoría*, 46, pp. 49-74.
- ALEXIÉVICH, Svetlana (2017): *La guerra no tiene rostro de mujeres*, Barcelona, Penguin Random House.
- ANTOLÍN, Matías (2002a): *Mujeres de ETA: Piel de serpiente*, Madrid, Temas de Hoy.
- (2002b): "Cuatro mujeres sin piedad", *El Mundo*, 10 de febrero. Disponible en <https://bitly.ws/3fXbR>.
- ARAMBURU, Fernando (2016): *Patria*, Barcelona, Tusquets.
- (2023): *Hijos de la fábula*, Barcelona, Tusquets.
- ARESTI, Nerea (2014): "De heroínas viriles a madres de la Patria. Las mujeres y el nacionalismo vasco (1893-1937)", *Historia y Política*, 31, pp. 281-208.
- ARETXAGA, Begoña (1988): *Los funerales en el nacionalismo vasco radical: ensayo antropológico*, Donostia-San Sebastián, Baroja.
- ARIZABALETA, Zumaia (2019): "Verdades poliédricas: de víctimas a supervivientes a través de la desbinarización del discurso en el caso del conflicto vasco", trabajo fin de máster, Universidad de Granada. Disponible en <https://bitly.ws/3fXez>.
- BADINTER, Elisabeth (1993): *XY La identidad masculina*. Madrid, Alianza Editorial.
- BBC (2014): "El grupo rebelde en el que el 40% de los combatientes son mujeres", *BBC News*. Disponible en <https://bitly.ws/3fXeX>.
- BERIAIN, Josetxo y FERNÁNDEZ, Roger (1999): *La cuestión vasca. Claves de un conflicto cultural y político*, Barcelona, Proyecto A.
- BERMÚDEZ, Ángela; SÁEZ DE LA FUENTE, Izaskun y BILBAO, Galo (2020): *Contribuciones de la educación histórica a la deslegitimación de la violencia de motivación política*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- BLOOM, Gia; GILL, Paul y HORGAN, John (2012): "Tíocfaidh ár Maná: Women in the Provisional Irish Republican Army", *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, 4(1), pp. 60-76.
- CASTELLANOS, Gabriela; RODRÍGUEZ, Alba Nubia y BERMÚDEZ, Norma Lucía (2001): "Mujeres y conflicto armado: representaciones, prácticas sociales y propuestas para la negociación", en Castellanos, Gabriela y Accorsi, Simona (comps.), *Sujetos femeninos y masculinos*, Cali, La Manzana de la Discordia.
- CONNELL, Robert W. (2003): "La organización social de la masculinidad", *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales* ["The Social Organization of Masculinity", *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995].
- CRUISE, Rebecca S. (2016): "Enough with the Stereotypes: Representations of Women in Terrorist Organizations", *Social Science Quarterly*, 97(1), pp. 33-43.

- DEL VALLE, Teresa (1985): *Mujer Vasca, imagen y realidad*. Barcelona, Anthropos.
- EL MUNDO (2017): "Ex presas de ETA que fueron madres en la cárcel piden la libertad de Sara Majareñas", *El Mundo*, 27 de enero. Disponible en <https://bitly.ws/3FXgb>.
- ETXEBARRIETA, Oihana y RODRÍGUEZ, Zuriñe (2016): *Borroka armatua eta kartzela*. Zarautz, Lisipe.
- FREEDMAN, Jane (2020): "La violencia femenina en los conflictos armados y la (no) reacción de los organismos internacionales", *Etnografías Contemporáneas*, 6(10), pp. 210-223.
- FORJÁN, Cristóbal (2021): "El proceso de captación en la organización terrorista ETA", *Revista Logos Ciencia y Tecnología*, 13(2), pp. 134-147.
- GAGO, Egoitz y RIOS, Jerónimo (2021): *La lucha hablada: conversaciones con ETA*. Madrid, Altamarea.
- GARMENDIA Lasa, Elixabete; GONZÁLEZ KATARAIN, Glori; GONZÁLEZ KATARAIN, Ana; GARMENDIA LASA, Juli y DORRONSORO, Juanjo (2020): *Yoyes. Desde su ventana*. Zarautz, Alberdania.
- GARRIDO, Anabel (2021): "Análisis de género en los conflictos armados. Una mirada sociológica", *Estudios Políticos*, 62, pp. 80-104.
- GIL DE SAN VICENTE, Iñaki (2005): "Evolución y enmarque de la liberación sexual en la lucha de liberación vasca", *Rebelión*. Disponible en <https://bitly.ws/3FXhc>.
- GISAOLA, Carmen (2012): *Gaur Zortzi*. Zarautz, Alberdania.
- GÓMEZ MORAL, Ana Rosa (2013): *Un gesto que hizo sonar el silencio*, Coordinadora Gesto por la Paz Euskal Herria.
- GONZÁLEZ-ALLENDE, Iker (2023): "El mito del gudari: La masculinidad del soldado vasco en Euzkadi en llamas, de Ramón Balaustegigoitia", en Gil, Carmen y Zabala, José Ramón, *Los mitos del exilio 1936-1939*, Donostia-San Sebastián, Hamaika Bide Elkarte.
- HAMILTON, Carrie (1998): "Género y nacionalismo: una nueva área de estudio", *Inguruak*, 22, pp. 163-174.
- (2000): "Re-membering the Basque nationalist family: Daughters, fathers and the reproduction of the radical nationalist community", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 1(2), pp. 153-171.
- (2007a): "The gender politics of political violence: women armed activists in ETA", *Feminist review*, 86, pp. 132-148.
- (2007b): "Political Violence and Body Language in Life Stories of Women ETA Activists", *Journal of Women in Culture and Society*, 32(4), pp. 911-932.
- HERNÁNDEZ, Jone M.; ESTEBAN, Mari Luz y BULLEN, Margaret (2018): "El feminismo como estímulo y sustento de la antropología vasca: 30 años de una fructífera relación", en Esteban, Mai Luz y Hernández, Jone M., *Etnografías feministas: una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*, Barcelona, Bellaterra, pp. 13-37.
- LORENZO, Claudia Rebeca (2014): "Relatos y contra-relatos en torno al mito de Mari", *Au-sArt*, 2(1), pp. 295-313.
- LOZANO, Alberto (2016): "Mujeres de ETA: lectura de sus representaciones en el discurso", *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 11, pp. 37-55.
- MARTÍNEZ, Fernando (2018): "La muerte por la Patria en el nacionalismo vasco: una indagación desde el sujeto", *Historia contemporánea*, 56, pp. 187-220.
- MALVERN, Sue (2013): "Femininity, feminism and the terrorist", en Malvern, S. y Koureas, G. (eds.), *Terrorist Transgressions. Gendered representations of the terrorist in visual culture*. Londres, I B Tauris, y Nueva York, pp. 39-55.
- MORGAN, Robin (2001): *The Demon Lover: The Roots of Terrorim*, Londres, Piatkus.
- NACOS, Brigitte L. (2005): "The Portrayal of Female Terrorists in the Media: Similar Framing Patterns in the New Coverage of Women in Politics and Terrorism", *Studies in Conflict & Terrorism*, 28(5), pp. 435-451.
- PANDO, María Jesús y RODRÍGUEZ, María Pilar (2020): "Las mujeres de ETA: Activismo y Transgresión", *Arbor*, 196(796), pp. 1-10.
- REINARES, Fernando (2004): "Who Are the Terrorists? Analyzing Changes in Sociological Profile among Members of ETA", *Studies in Conflict and Terrorism*, 27(6), pp. 465-488.
- RODRÍGUEZ, Zuriñe (2013): "Las mujeres de ETA en la prensa escrita", *Mediatika*, 14, pp. 151-167.
- (2017): "Motivaciones, ingreso y experiencias participativas de las mujeres en ETA", *Política y Sociedad*, 54(2), pp. 421-441.

- RUBIO, José Antonio (2003): "La imagen de la mujer en el movimiento nacionalista vasco", *La realidad desnuda: Las mujeres y la fotografía*, segunda sesión, 28 de marzo, Universidad Complutense de Madrid.
- SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun (2002): *El movimiento de liberación vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral.
- SEGATO, Rita (2016): *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- UNODC (2019): "Estudio Mundial sobre el Homicidio", Viena, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
- UNZUETA, Umberto (2016): *Nanclares. Vis a Vis. Cara a Cara con la disidencia de ETA*, San Sebastián, Erein Argitaletxea.
- YOYSEEN LAGUNAK (eds.) (1996): *Yoyes, 1986-1996*, San Sebastián.

