



FEMINISMOS EN LA  
ANTROPOLOGÍA: NUEVAS  
PROPUESTAS CRÍTICAS

Liliana Suárez, Emma Martín  
Rosalba Hernández (Coordinadoras)

6

# **FISIONES/ FUSIONES: MUJERES, FEMINISMOS Y ORDEN SOCIAL**

MARGARET BULLEN Y CARMEN DIEZ MINTEGUI

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

## **INTRODUCCIÓN**

Esta comunicación se plantea con una intención clara: la de profundizar en las razones que llevan a las mujeres, de forma colectiva, a unirse o a enfrentarse para defender determinadas ideas sociales, posiciones políticas o tradiciones culturales; pensamos que el marco de este Simposio es el idóneo para presentar a discusión algunas ideas que queremos seguir desarrollando y trabajando en el futuro.

En el País Vasco el “conflicto” es algo que puede decirse es estructural, forma parte de las vidas de las personas que viven en él desde hace muchos años. Las diferencias en la concepción del país y de las relaciones con el Estado entre “nacionalismos” y “estatalismos” de diferente cuño son evidentes y constituyen el telón de fondo de una situación, que muestra sus momentos más álgidos cuando se dan los atentados de ETA y se ponen en marcha respuestas policiales y judiciales desde el Estado.

En este escenario, hemos tomado dos iniciativas de distinto significado, protagonizadas por mujeres en los últimos años: una es el conflicto creado al reivindicar la participación de mujeres, en igualdad de condiciones que los hombres, en los Alardes de Irun y Hondarribia; la otra, un movimiento político “Ahotsak” (“Voces”), formado por mujeres parlamentarias y cargos políticos y sindicales de Euskadi, Navarra y el País Vasco francés de todos los partidos, a excepción del PP y UPN, que tratan de buscar una respuesta a ese conflicto vasco. Pensamos que los dos casos son interesantes para profundizar en la forma en que las relaciones de género se construyen, en la misma

dinámica en la que se construyen proyectos e identidades nacionales y locales.

Los retos y la complejidad que vemos al aproximarnos a estos dos casos son numerosos y no tenemos respuestas claras, pero sí entrevemos aspectos interesantes que pensamos pueden ayudar en la discusión de lo que en este Simposio se ha planteado como uno de sus ejes: el supuesto debate entre universalismos racionalistas y relativismos culturales, así como las contradicciones que se plantean en todo proceso de transformación social.

El hecho de que los dos casos que estamos analizando presenten fusiones y fisiones entre mujeres pertenecientes a un mismo contexto socio cultural y político, creemos es también muy interesante para avanzar en las problemáticas interculturales, más allá de las también falsas dicotomías entre “las de aquí” y “las de allá”, “nosotras” y “las otras”, que siguen estando presentes en muchas de las dialécticas entre distintos planteamientos feministas.

En la realidad actual se plantea la necesidad de articular lo local y lo global para entender tanto las prácticas de las personas como la manera en que se configuran las realidades sociales y culturales; también creemos que los casos que nos ocupan nos obligan a realizar este ejercicio que si bien suele ser fácil plantear a nivel teórico, presenta problemas al llevarlo a la práctica antropológica, en la que muchas veces nos vemos enredadas con conceptos de espacio y tiempo demasiado estáticos y que no ayudan a observar procesos que son muy complejos.

Detrás de los planteamientos y prácticas que estamos analizando aparecen distintas posturas feministas, pero, parece que tampoco aquí ayudan viejas dicotomías de igualdad/diferencia, sino que es necesario superarlas y observar las prácticas de las mujeres en toda su complejidad. El reto que nos plantean las diferencias (Nash, 2003) está ahí, las diferencias entre las mujeres, cuando además conducen a enfrentamientos, añade un plus difícil de abordar desde nuestra condición de antropólogas feministas. Creemos que profundizar en las distintas ideologías de género que están detrás de estos diferentes planteamientos y prácticas puede ser una guía para entenderlo.

## 1. DIFERENCIAS VERSUS UNIVERSALISMO

En los debates sobre modernidad/postmodernidad y universalismo/relativismo cultural, a los que la teoría y la epistemología feminista han hecho importantes aportaciones, aparecen temas de género y derechos de las mujeres y también cuestiones relacionadas con la multiculturalidad y el multinacionalismo (Fraser, N. y L. J. Nicholson, 1992; Maquieira, 1999; Taylor, 1992). Algunas claves de ese debate son interesantes para situar y tratar de entender diferentes posicionamientos entre mujeres.

El universalismo extremo no reconoce especificidades culturales, nacionales o étnicas y defiende la idea de un "sujeto universal de derechos", basada en la concepción unitaria del ser humano, sobre la base de la razón. En el otro extremo, los postmodernos más partidarios de la idea de diferencia, por un camino opuesto a los universalistas, prácticamente llegan al mismo punto ya que, la complejidad de las identidades sociales es tal, dicen, que no sirven categorías generales como género, raza o clase, para analizar y explicar comportamientos sociales (Fraser y Nicholson, 1992: 13).

Muchas autoras y autores han planteado la necesidad de llegar a algún punto intermedio entre estos planteamientos, de manera que las diferencias puedan ser reconocidas, pero, sin que se anule la posibilidad de mantener una política crítica, que tenga en cuenta procesos históricos y sociales, tanto para aceptar la existencia de colectividades que participan de una misma idea de pertenencia, como para denunciar las situaciones de desigualdad de determinados grupos (Fraser y Nicholson, 1992: 18; Haraway, 1991).

Este debate ha sido especialmente interesante para la teoría y la política feminista, entre otras cuestiones, porque ha permitido cuestionar la heterodesignación<sup>1</sup> que el discurso de la Modernidad impuso al conjunto de las mujeres, asignándoles una serie de atributos como la pasividad, la dependencia y la incapacidad para ocuparse de lo público, que legitimó su exclusión de los derechos de ciudadanía. A partir de ese cuestionamiento, las diferencias se han hecho también evidentes

---

<sup>1</sup> Conjunto de elementos que se otorgan desde fuera para configurar la identidad.

entre las mujeres, ya que como Donna Haraway (1991: 264) ha señalado:

“no existe nada en el hecho de `ser` mujer que una de manera natural a las mujeres. No existe incluso el estado de `ser` mujer, que, en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales. La conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo”.

Cada mujer nace y forma parte de una cultura, en un momento histórico concreto y en una posición de clase, de prestigio, de posibilidades o de constricciones sociales. El proceso dialéctico de su construcción como persona se da en un entramado social complejo en el que establece sus alianzas y preferencias ideológicas y sociales. En los dos casos que hemos analizado aparecen elecciones, lealtades y prácticas a través de las cuales se construyen y reconstruyen nuevas formas de ser mujer y hombre, así como de relaciones de género, desde la diversidad ideológica y las formas diversas en las que se proyectan los modelos sociales.

## 2. GÉNERO Y NACIÓN

Desde hace algunos años, distintas autoras (Yuval-Davis, 1996; Aretxaga, 1996; Ugalde, 1996; Chatterjee, 1996; Nash, 2003) han hecho hincapié en la necesidad de tener en cuenta el género en los procesos de construcción nacionales y han proporcionado análisis, de diferentes lugares y momentos históricos, que nos han llevado a considerar la oportunidad de observar los dos casos que aquí se analizan desde esa perspectiva.

En el caso del movimiento “Ahotsak”, que surge en el año 2006 y que es todavía algo muy incipiente y con poca base social<sup>2</sup>, no existen

---

<sup>2</sup> En las IV Jornadas Feministas, celebradas en Portugaleta los días 12 y 13 del mes de abril de 2008, en uno de los talleres que trataron el tema del conflicto vasco, un grupo trató el tema de AHOTSAK. Se planteó que se quiere seguir adelante y tratar de que surjan

todavía estudios sobre su interés y significado, por lo cuál, lo que aquí se exponga será una primera y muy somera aproximación, analizando algunas de las características de esta acción, que será necesario seguir observando en el futuro. No ocurre igual en el caso del conflicto en torno a los Alardes de Irun y Hondarribia, sobre el que se han realizado a lo largo de los últimos doce años variadas interpretaciones y estudios en profundidad (Bullen, Bullen & Egido 2000; Bullen & Díez, 2002; Díez, 2003; Moreno & Kerexeta, 2006).

La oposición de la mayoría de las mujeres a la participación de las mujeres en igualdad a los hombres en los Alardes ya se planteó como uno de los problemas más difíciles de explicar (Bullen y Egido, 2000: 234; Díez, 2003). En esos trabajos anteriores, el análisis de esa oposición se planteó como una naturalización y reproducción de ciertos modelos hegemónicos, que se erigían en oposición a los modelos alternativos propuestos por las personas que abogan por el cambio (Bullen & Egido, 2000: 228-232), o contextualizándolo en el debate “universalidad/diferencia” (Bullen, 2006; Díez, 2003), aunque poniendo el énfasis únicamente en la necesidad de reconocer las diferencias entre las mujeres. Por otro lado, en una publicación que recoge artículos de distintas autorías (Moreno y Kerexeta (coord.), 2006), se avanzó un planteamiento interesante, al oponer la concepción de “pueblo” a la de “ciudadanía”; sin embargo, se mantenía una visión que ligaba la defensa del Alarde tradicional a una identidad de “pueblo” estática, en vez de observar esas prácticas como una dinámica necesaria para la creación y recreación de identidades colectivas.

En esta comunicación, se plantean cuestiones que surgen del análisis de los discursos y las prácticas de “Ahotsak” y de las mujeres que se oponen a la participación igualitaria en los Alardes de Irun y Hondarribia. Nuestra intuición nos dice que el telón de fondo de este análisis debe de ser la conflictiva construcción nacional en el País Vasco, para ver cómo las relaciones de género se construyen en dicho proceso; en el caso de “Ahotsak”, al estar directamente relacionado con ese conflicto, establecer ese telón de fondo no presenta demasiados problemas, pero no sucede lo mismo en el caso del conflicto de los

---

iniciativas de apoyo locales que estén formadas por mujeres en general, tanto de partidos políticos como de otros movimientos sociales o que vayan a título individual.

Alardes, que se ha defendido como un tema local y en el que uno de los argumentos más extendidos entre los partidarios tradicionalistas es el de defender esa localidad para señalar que debe resolverse en ese marco y sin ingerencias externas, al presentarlo como algo que no puede ser entendido desde “fuera” de ese marco local. Sin embargo, existen análisis que demuestran la relación que históricamente ha existido entre los Alardes y la política, así como el papel que nacionalismos de distinto cuño han jugado en la historia del Alarde de Irun; igualmente, la existencia de poderes “oficiales” y “no oficiales” y el papel que se ha asignado a las mujeres en ese entramado social (Bullen & Egido, 2000: 203-221; Tranche, 2006: 85-97).

### **2.1. Fusiones: el movimiento “Ahotsak”**

Ahotsak se presentó públicamente en marzo del año 2006, aunque mujeres de distintas sensibilidades políticas (principalmente Gemma Zabaleta del PSOE y Jone Goirizelaia de Batasuna), que participaban en la Comisión parlamentaria de la Mujer, ya desde el año 2002 hablaban sobre la posibilidad de buscar “puentes” y de “superar la situación. Buscando lo que más nos podía unir frente a lo que nos separaba”<sup>3</sup>. Temas como la Ley de Parejas de Hecho o, precisamente, la postura ante los conflictivos Alardes de Irun y Hondarribia, fueron algunas de las cuestiones que les llevaron a plantear la necesidad de crear un movimiento de apoyo al proceso de paz, reivindicando la participación y el protagonismo de las mujeres. El objetivo central era “buscar soluciones”.

“Ahotsak” surgió en un momento de gran tensión y su incidencia y presencia en el ámbito público ha sido intermitente; se apaga o pierde intensidad en los momentos en los que parece se ha encontrado un camino para la solución (tregua de ETA) y vuelve a encenderse cuando ese camino no tiene salida. En el momento actual, parece que vuelve a activarse; hemos señalado en la introducción que se intentan crear “Ahotsak” locales y llamar a una participación más activa a las mujeres de base.

---

<sup>3</sup> “Ahotsak”, la voz de las mujeres a favor del impulso del proceso de paz, Diario de Noticias de Álava, 08-04-06.

El movimiento “Ahotsak no es el primero ni el único que ha surgido con la intención de buscar caminos para la resolución del llamado “conflicto vasco”<sup>4</sup>; su peculiaridad reside tanto en que sean únicamente mujeres sus impulsoras, como el que esas mujeres pertenezcan a partidos en claro enfrentamiento en la arena política. Es por esas peculiaridades que el análisis de algunos de los elementos que este movimiento plantea es de interés desde una perspectiva que tenga en cuenta el género en las construcciones nacionales. La búsqueda de la paz es el elemento que subyace a esta iniciativa; en este sentido, estamos ante un ejemplo de lo que Celia Amorós propone como alternativas y pasos a dar ante las dificultades que emergen en el debate universalismo/diferencialismo: “el problema político real es el de proponer a las mujeres, en nuestras sociedades complejas multiculturales, objetivos políticos comunes que atraviesen los otros referentes de identidad que las constituyen (raza, clase, etc.)” (2007: 128).

Distintas componentes de “Ahotsak” manifiestan ese logro. Nekane Alzelay, parlamentaria de EA, señala: “es un acuerdo de mínimos entre diferentes, y quienes tienen que negociar pueden decidir si lo suscriben o puede ser un punto de partida”; Gemma Zabaleta del PSOE, comentando el manifiesto que presentó “Ahotsak”, decía: “Quizás para muchos este texto es muy poco, pero para mí roza el máximo” y añade, “tiene que conducir a una solución posible, justa y democrática en el contexto de la ley para superar la violencia”<sup>5</sup>. Ahora bien, este logro, esta posibilidad que ofrece esta iniciativa, ¿cómo se presenta a la luz pública?, ¿qué elementos destacan desde un análisis que tenga en cuenta las relaciones de género?, ¿qué modelos de feminidad aparecen?

Un primer aspecto que llama la atención es su presentación como intermediarias, como mediadoras, papel que no parece romper con un modelo tradicional que ha sido asignado a las mujeres en la sociedad vasca (del Valle, et al., 1985).

---

<sup>4</sup> Quizás el que más tiempo e incidencia social ha tenido ha sido “ELKARRI” creada en 1992 y que se disolvió en el año 2003, dando paso a una nueva organización que funciona bajo el nombre de “LOKARRI”.

<sup>5</sup> Gastaminza: 08-04-06.

Otro elemento que aparece en alguna de las entrevistas que hemos realizado es el de marcar una clara diferenciación entre la forma de hacer política de las mujeres y la de los hombres; para Ainhoa Aznarez, ex-concejala del PSN, esa diferencia se manifiesta en el hecho de que “los hombres quieren el poder” mientras “nosotras trabajamos en red”. En el manifiesto oficial de “Ahotsak” se expresa también esta actitud: “nosotras no buscamos el éxito electoral ni la defensa de nuestra opción política, sindical, social y cultural; no buscamos el aplauso de nadie ni nos intimida la crítica feroz; nos anima pensar que merece la pena trabajar para que las cosas no sigan igual, para hacer creíble el camino al que siempre hasta ahora se ha tachado de imposible por quienes no quieren que tenga solución”<sup>6</sup>. Para Aznarez “hombres y mujeres son complementarios socialmente, y por eso las mujeres aportamos una visión propia”; el hecho de que las mujeres estén más despegadas de los centros de poder, señala, posibilita el que las mujeres puedan participar en iniciativas de este tipo que han surgido también en otros conflictos y guerras.

Un tercer aspecto que llama la atención es la manera en que asumen una doble militancia: la común con otras mujeres y la suya propia. Por un lado, se plantean a sí mismas en una escisión, ya que establecen una forma diferente de militancia en la que tienen que moverse; por otro, ven a las mujeres como “agentes activas por la paz” ante “tantos saboteadores que la paz tiene siempre en todos los conflictos en los que es necesario alumbrarla” (nota pie 6). Esa relación estrecha que se establece entre las mujeres y la paz se concreta en un símbolo al referirse a las mujeres vascas como “plantadoras de árboles”, en la campaña que se plantea llevar adelante.

Sabemos que todos estos aspectos precisan de un análisis profundo y que todavía es prematuro avanzar conclusiones. Primero es necesario ver si esta iniciativa cuaja socialmente y tiene una mayor visibilización pública. Sin embargo, creemos que es importante ir destacando estas características que aparecen en “Ahotsak”, ya que este tipo de iniciativas se mueve en un filo en el que puede ser fácil caer en naturalizaciones de lo femenino que refuerzan viejas representaciones de género en la práctica política.

---

<sup>6</sup> ahotsak.blogspot.com.ADIERAZPENA 2006.04.08.

## 2.2. Fisiones: los Alardes y la defensa de las tradiciones culturales

Como han señalado autoras como Mary Nash (2003) o Nira Yuval-Davis (1996) hay que observar las pautas de inclusión y exclusión y las diferentes formas de jerarquías sociales, en los procesos en los que convergen identidades de género e identidades nacionales. En un análisis anterior de los Alardes, se señalaron cuatro aspectos que retomamos aquí: la mayoría tradicionalista tiene acceso al poder político y al prestigio social; para ese sector, las personas identificadas como feministas y radicales constituyen las “otras” frente a un “nosotros” numeroso y unido; promueven una visión de la sociedad vasca en la cual las mujeres son fuertes y autoritarias, responsables de la transmisión de valores tradicionales y del mantenimiento de un modelo familiar tradicional; la defensa de la heterosexualidad como modelo hegemónico es algo evidente (Bullen y Egido, 2000: 245). Como puede verse, la polémica implica un complejo conflicto de poderes e intereses, a pesar de que se presente como un tema menor. Por tratarse de un acto festivo de unas localidades. Sin embargo, los símbolos y valores que se defienden trascienden esos marcos locales.

La visión de una mujer vasca fuerte, autoritaria y autónoma<sup>7</sup> se manifiesta en diferentes expresiones de los defensores del Alarde tradicional. Desde el inicio del conflicto, las mujeres han sido piezas clave en la consolidación del Alarde tradicional (estrategias de resistencia, preparativos del desfile privatizado, recaudación de fondos). Es decir, el conflicto ha promovido cambios en la actividad de las mujeres partidarias del Alarde tradicional y les ha dado un nuevo protagonismo.

### 2.2.1. La invención de nuevas tradiciones y la defensa de las antiguas

Muestra de ese protagonismo son las nuevas iniciativas y asociaciones, encabezadas y formadas por mujeres. En Irun, destaca el Alardealdia, fiesta creada en 1999 por Irungo Betiko Alardearen Aldekoak (IBAA)<sup>8</sup> con el fin de ampliar el apoyo y recaudar dinero para el Alarde

---

<sup>7</sup> Modelo muy utilizado por nacionalismos de diferente cuño (del Valle, et al., 1985).

<sup>8</sup> Defensores del Alarde Tradicional de Irun.

tradicional<sup>9</sup>. Otras iniciativas están dirigidas a la defensa de las tradiciones, especialmente el papel de las mujeres como cantineras o matriarcas; actos puntuales como el multitudinario homenaje rendido a las cantineras en 2006<sup>10</sup> o iniciativas como la representación anual de las Antorcheras, organizada por la asociación Pagoki; o la asociación Gordezan, surgida en el barrio de Anaka de Irun, para promover el protagonismo de las mujeres en la vida sociocultural en general, y en la defensa del Alarde tradicional en particular. Veamos algunas características de estas iniciativas.

La creada nueva tradición de Rememoración de las Antorcheras surge de la mano de la Asociación Juvenil Pagoki, fundada en 1997, con el objetivo de evocar la labor que desempeñaron mujeres y niños en la batalla de 1522, que se conmemora en el Alarde de Irun<sup>11</sup>. En palabras de Natalia Olea, su presidenta, la asociación nace con el propósito de “dar a conocer y potenciar cómo fueron los hechos históricos. También, queríamos que toda la gente joven que quería hacer algo por el Alarde tradicional tuviera un sitio al que acudir”<sup>12</sup>. La implicación de las mujeres jóvenes en la resistencia al cambio es llamativa y hay que situarla en el énfasis que las y los tradicionalistas ponen en el proceso de transmisión de modelos y valores.

Llama la atención la estética y coreografía de ese desfile, en el cada año participan más mujeres - alrededor de setecientas- ataviadas con trajes oscuros e iluminadas por hachas de palo encendidas. El desfile transcurre en silencio, sólo interrumpido por la llamada de la txalaparta

---

<sup>9</sup> “Irungo Betiko Alardearen Aldekoak ha sido el colectivo organizador del Alardealdia, una fiesta que según explicaron sus impulsores buscaba olvidar por un día el conflicto que existe sobre el tema y celebrar una fiesta histórico-cultural en torno al Alarde.” [www.sanmarciales.com/noticias/?p=299](http://www.sanmarciales.com/noticias/?p=299)

<sup>10</sup> Una grabación de este acto ha sido vendida en diferentes puntos de la ciudad para recaudar fondos. La imagen de cientos de mujeres respondiendo a la llamada de la ex cantinera de más edad de la ciudad, poniéndose de pie para saltar al paso del himno de San Marcial, ha sido utilizado en diferentes foros fuera de Irun como muestra de la voluntad de las mujeres en cuanto a su participación en el Alarde.

<sup>11</sup> Según la historia, al verse invadidos por un ejército francés-alemán, los hombres iruneses repartieron hachas ardientes entre las mujeres y mozos y les mandaron andar de noche por el Camino Real para hacer creer al enemigo que la milicia irunesa andaba por ese lado y permitir, de esa forma, un ataque sorpresa que resultó en la derrota de los invasores (Bullen y Egido, 2000: 137)

<sup>12</sup> “Hachas encendidas”, Diario Vasco, 29-03-06, Noticias SanMarciales.com.

en ciertos puntos del recorrido: “nuestro objetivo es acercarnos lo máximo posible a lo que sucedió entonces y por eso, tenemos que ir calladas...queremos que se trate de algo serio y solemne” explica Olea<sup>13</sup>. Además de enfatizar la seriedad a través de la vestimenta que intenta simular los trajes que se llevaban entonces, hay una serie de normas para las participantes que incluye “no ir maquilladas o llevar joyas”<sup>14</sup>.

A través de este acto, se recalca el protagonismo, autoridad y control de las irunesas, en clara respuesta a la imagen proyectada, de que las mujeres tradicionalistas son sumisas y retrógradas. Maialen Olabarrieta, vicepresidenta de la asociación explica: “hay que tener en cuenta que estaban en guerra y mientras los hombres se encontraban en la batalla, eran las mujeres las que llevaban las riendas de la casa”. La idea de la mujer como la “que lleva los pantalones” en casa, se utiliza para denegar que las que defienden la tradición estén bajo el mando de los hombres: proclaman una y otra vez que para ellas, aplaudir en el Alarde desde las aceras es una forma muy importante de participar en él.

El acto también sirve para consolidar la identidad de la mujer irunesa que se construye alrededor de la defensa y transmisión de la tradición. Es una identidad que se pretende “abierta a todas” como se pone de manifiesto en la última de las directrices emitidas por la asociación: “PAGOKI somos todas”. Olabarrieta afirma que el acto “está abierto a todas las mujeres de Irun que quieran participar, siempre y cuando lleven la ropa adecuada”. En realidad, está abierto a todas las que se identifican con el modelo de mujer proyectado en la antorchera, modelo de la “verdadera mujer vasca de siempre” frente a las “feministas”, modelos importados que no representan a las “verdaderas” mujeres. Por el otro lado, las personas partidarias del

---

<sup>13</sup> Diario Vasco, 29-03-06.

<sup>14</sup> Normativa para las antorcheras, expuestas en Foro de opinión del Alarde de San Marcial de Irun ([alardedeirun.mundoforo.com/antorcheras-cambio-de-recorrido-vt57.html](http://alardedeirun.mundoforo.com/antorcheras-cambio-de-recorrido-vt57.html)): 1. Día 29 de Junio a las 21.30 horas. Recorrido: desde el Ambulatorio de Hermanos Iturrino, hasta el Puente de Artía. 2. durante el recorrido: SILENCIO 3. distribución, en filas de tres antorcheras 4. La llama te llega, no la tienes que crear. 5. Los niños/as salimos andando, la silla de paseo la dejamos en casa. 6. Ropa oscura y alpargatas 7. Los joyeros también los dejamos en casa 8. Hay que animarse a no maquillarse. 9. Recógete o cúbrete el pelo 10. PAGOKI somos todas.

Alarde mixto señalan que el desfile de las antorcheras no representa una alternativa satisfactoria, porque está situado en los márgenes de la fiesta tanto en el plano temporal (la víspera del día grande) como espacial (pasan por la periferia de la ciudad) y lo interpretan como una estrategia para mantener a las mujeres fuera del universo masculino.

La asociación de mujeres Gordezán, se funda con el mismo espíritu que Pagoki. Gordezán significa en euskara “guardar, conservar, mantener”<sup>15</sup>. El nombre resume para sus socias “lo que la gran mayoría de las irunesas desean: ¡conservar nuestro Alarde tal y como nos lo transmitieron nuestros mayores!”, además de apoyar a la Compañía del barrio en el que surge, Anaka 1881, y organizar actividades dirigidas a las mujeres y a las niñas y niños del barrio.

Las mujeres de Gordezán, igual que las de Pagoki, enfatizan su papel en la transmisión de costumbres y defensa de valores tradicionales, papel explotado por diferentes versiones del nacionalismo, tanto en el marco vasco como en otros contextos (Yuval-Davis, 1996; Nash, 2003). El viejo mito del matriarcado vasco emerge una y otra vez, explícita o implícitamente, cuando se pone en cuestión el papel idealizado de la mujer como madre y pilar de la estructura familiar y transmisora de la tradición, la continuidad frente al cambio (del Valle et al. 1985; del Valle, 1997; Ugalde, 1994). Vemos aquí resonancias de lo que Partha Chatterjee ha señalado en su trabajo sobre colonialismo, nacionalismo y mujeres en la India: “Como ocurre con todas las formas hegemónicas de ejercicio de dominación, este patriarcado combinaba la autoridad coercitiva con la sutil fuerza de la persuasión. Esto se expresaba más en general en la forma ideológica invertida de la relación de poder entre los sexos: la adulación de la mujer como diosa o como madre” (1996: 193).

La concepción de la “mujer” como “reproductora de la nación” (Yuval-Davis, 1996) es posibilitada por la naturalización de la transmisión cultural, que obstaculiza la valoración de lo que se hace fuera del espacio doméstico y con el control del espacio público. Apelar a los ancestros forma parte de un imaginario a través del cual se pasan tradiciones a lo largo de sucesivas generaciones; este proceso une e

---

<sup>15</sup> El verbo está declinado en femenino, explican, para dar más fuerza al hecho de que son mujeres las que componen la asociación.

incluye en una genealogía común a personas que no necesariamente forman parte de la comunidad “orgánica” de Irun o Hondarribia, excluyendo tanto a los de dentro de la comunidad como a los de fuera que se han posicionado por una participación igualitaria de las mujeres.

Las mujeres tradicionalistas defiendan que ellas también son feministas, en el sentido de que quieren las mejores condiciones y derechos - en el trabajo, en la maternidad, en sus relaciones personales - y se quejan de que instituciones como Emakunde (Instituto Vasco de la Mujer) o el Ararteko (Defensoría del Pueblo), sólo atiendan las peticiones de las mujeres del Alarde mixto, haciendo caso omiso a las del Tradicional. La defensa de su identidad como irunesas, se apoya en el planteamiento de que no son diferentes de las mujeres de Donostia o de otros pueblos y en que son ciudadanas con los mismos derechos que cualquier otra mujer vasca.

Podemos hablar de una “interculturalidad” presente en la cultura vasca y cómo el conflicto surge ante la forma en que penetra el Estado (en este caso con las leyes de igualdad) en la sociedad civil. Yuval-Davis ha señalado cómo ésta penetración del Estado puede ser sólo parcial en muchos sectores (ella señala los rurales y periféricos), pero también en los casos en que “las relaciones de género y otras relaciones sociales están determinadas por costumbres culturales y religiosas de la colectividad nacional. Esto también puede suceder en los “dominios privados” de las minorías étnicas y nacionales dentro del Estado” (1996: 168).

Estaríamos también aquí ante la construcción de un modelo de relaciones de género centrado en la complementariedad; la “igualdad” se ve como algo que viene de fuera, impuesta por la Ley (universalidad), no es algo propio, del pueblo. El que en el proceso del conflicto se haya “privatizado” el Alarde, sirve también como argumento para la exclusión y para negar que el participar sea un derecho: “porque si yo no te invito tu no puedes venir a mi casa a cenar, o con mi cuadrilla”. La defensa de lo “propio” frente a lo que viene de “fuera” toma como base un modelo de Alarde en el que no cabe que las mujeres puedan ser soldados y mucho menos generales, comandantes o capitanes; únicamente cantineras, reflejando una visión

que no contempla a las mujeres en puestos de poder y representación pública.

### 2.2.2. *Estrategias de exclusión*

La censura de la reivindicación de igualdad se da a través de un imaginario que va de lo macabro a lo ridículo y en la desvaloración e incluso demonización sistemática de las personas implicadas en ella. Así, un foto-montaje muestra a mujeres de la artillería del Alarde mixto de Irun, sonriendo y saltando de alegría delante de una montaña de cadáveres; el texto decía: “a los candidatos que deseen ocupar un puesto a caballo, se les exigirá un buen nivel de equitación. Entre varios candidatos la elección se llevará a cabo mediante duelo a muerte, lo ideal sería a cañonazo”. La irrupción de las mujeres en los Alardes se ve así como un saltarse tanto las normas como la voluntad de los que se oponen a ello; dispuestas a cargarse a toda persona que se pone en su camino e ignorando el sufrimiento que provocan con tal de salirse con la suya.

El rechazo, la censura y la ridiculización se han mostrado con fuerza durante el Alarde de Hondarribia en los últimos tres años. En 2005<sup>16</sup>, la compañía mixta Jaizkibel entró en la emblemática Calle Mayor y se encontró con un túnel negro creado por plásticos desplegados en las dos aceras, sujetados por partidarios del Alarde tradicional, sobre todo mujeres y jóvenes. “No hemos venido a veros a vosotras” proclamaban sus pancartas, transformando un lugar muy simbólico en una especie de túnel del horror y haciendo sonar bocinas y silbatos para que no se oyera la música de los txibilitos y tambores y creando una cacofonía horripilante (Diez, 2005; Bullen, 2005). “El muro negro dio lugar a multitud de metáforas –el muro de vergüenza lo llamaron varios enviados especiales– artículos, cartas, humoristas, gráficos, etc. A pesar de la satisfacción de sus promotores, la situación pareció haber

---

<sup>16</sup> Aquel año la recién aprobada Ley de Igualdad prohibía en su artículo 25 “la organización y realización de actividades culturales en espacios públicos en las que no se permitía u se obstaculice la participación de las mujeres en condiciones de igualdad con los hombres”. Sin embargo, como señala Tranche (2006: 146) los consistorios de ambas ciudades hicieron caso omiso de la ley y se tenían a la jurisprudencia que permitía la celebración de alardes discriminatorios en base al principio de reunión y asociación.

llegado a un punto álgido de surrealismo y ridículo.” (Tranche 2006: 147). El túnel negro volvió a repetirse en la edición de 2006, pero fue la última vez.

El 8 de septiembre de 2007, muchas personas vestían plásticos amarillos y caretas de Disney (Mickey Mouse o del Pato Donald); el mensaje tampoco era difícil de descifrar: el Alarde mixto era un carnaval. El recurso a ver como carnaval el que las mujeres tengan un papel que no sea el de cantinera no es nuevo y ha sido utilizado desde los inicios del conflicto; el “verdadero” Alarde es de carácter sobrio y disciplinado y la participación de las mujeres lo convierte en algo “risible, grotesco y deleznable” (Bullen y Egido, 2000: 185). Esta especie de perversión puede leerse desde el planteamiento de Mary Douglas, en cuanto a que las mujeres ensucian, manchan, contaminan y por lo tanto hay que separarlas de lo sagrado para que no lo profanen ni deshonren.

Esta profanación y deshonra aparece también en relación al imaginario político que se construye alrededor del Alarde mixto, ya que la actuación de hombres y mujeres en él se ve, por parte de los tradicionalistas, como algo “irrespetuoso”, de quienes “nunca ha amado al Alarde”, “las/los cuatro de siempre”, gente que siempre está en movidas políticas y armando bronca, gente que no ama ni respeta las tradiciones. Así, solamente hay una forma de Alarde “buena” y es la que mantiene la tradición y el lugar que cada una y uno tiene que ocupar en ese entramado. La alusión a los sentimientos y a las emociones en relación al Alarde tradicional es algo recurrente; el cambio que supondría ver a las mujeres desfilar como soldados adquiere un significado profundo, ya que supone trastocar el universo ideológico desde el que se concibe el orden social.

Así, las emociones, las ideologías –políticas, nacionalistas, feministas–, las dinámicas culturales e identitarias y los modelos, relaciones y sistemas de género confluyen, se funden y se fisioan en diferentes momentos del conflicto y de los conflictos vascos, exigiéndonos el esfuerzo de seguir trabajando para intentar desentrañar la trama de tan tupido tejido.

## BIBLIOGRAFÍA

AMOROS, Celia (2007) *La gran diferencia y sus consecuencias para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

ARETXAGA, Begoña (1996) “¿Tiene sexo la nación?: nación y género en la retórica política sobre Irlanda”, *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 199-216.

BULLEN, Margaret & DIEZ, Carmen (2002) “Violencia y cambio de culturas androcéntricas”, comunicación presentada al *IX Congreso de Antropología de la FAAEE*, Barcelona (4-7 septiembre).

BULLEN, Margaret & EGIDO, José Antonio (2003) *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*, Bilbao, Servicio Editorial de la UPV-EHU.

BULLEN, Margaret (2006) “Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica”, en G. Moreno & X. Kerexeta (coord.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, Lasarte, Antza., pp.21-47.

(2005) “Beldurrezko tunela”, *Berria*, 09-09-05.

(2000) “Hombres, mujeres, ritos y mitos: Los Alardes de Irun y Hondarribia” en T. del Valle (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, pp 45-78.

CHATTERJEE, Partha (1996) “Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate en la India”, *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 177-198.

DEL VALLE, T. et al. (1985) *Mujer vasca: Imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos.

DÍEZ MINTEGUI, Carmen, “Conseguir la igualdad. Un proyecto inacabado” *KOBIE (Serie Antropología Cultural)*, Bilbo, Nº X, pp. 41-56, 2001/2/3.

FRASER, N. y L. J. NICHOLSON (1992), *Feminismo/postmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria editora.

HARAWAY, Donna (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

MAQUIEIRA, Virginia (1999) “Cultura y derechos humanos de las mujeres”, en P. Pérez Cantó (ed.), *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Madrid, Comunidad de Madrid, pp. 171-203.

MORENO, G. & KEREXETA, K (coord.) (2006) *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, Lasarte: Antza.

NASH, Mary (2003) “Representaciones culturales y discursos de género, raza y clase en la construcción de la sociedad europea contemporánea” en *El desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, Bilbao, UPV/EHU.

TAYLOR, Charles (1992) *Multiculturalisme: difference et democratie*, Princeton. Princeton University Press.

TRANCHE, Mercedes, (2006) “Algunas claves sobre la historia del Alarde. Guía para comprender el conflicto” y “La participación de la mujer en el Alarde: historia de un desencuentro” en G. MORENO Y X. KEREXETA (coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, pp.79-148.

UGALDE, Mercedes (1996) “Notas para una historiografía sobre nación y diferencia sexual” *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 217-256.

YUVAL-DAVIS, Nira (1996) “Género y nación: articulaciones del origen la cultura y la ciudadanía” *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 163-175.