

ANALES DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

XX/2018



Imagen de cubierta y de contracubierta: Máscara *mbuya*. Cultura pende. África central y ecuatorial. República Democrática del Congo. Primera mitad del siglo xx. Madera, fibra vegetal, pigmentos. Museo Nacional de Antropología: CEI 1779. Fotografía: Luis Pérez Armiño.

ANALES DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

XX/2018

Catálogo de publicaciones del Ministerio: www.culturaydeporte.gob.es
Catálogo general de publicaciones oficiales: <https://cpage.mpr.gob.es>

Edición 2019

Coordinación

Patricia Alonso Pajuelo (Museo Nacional de Antropología)
Belén Soguero Mambrilla (Museo Nacional de Antropología)

Imagen de portada

Luis Pérez Armiño



MINISTERIO DE CULTURA
Y DEPORTE

Edita:

© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General de Atención al Ciudadano,
Documentación y Publicaciones

NIPO: 822-19-049-0
ISSN: 2340-3519

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) sin necesidad fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com, 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ÍNDICE

	Pág.
Editorial.....	6
SEXUALIDADES, GÉNEROS Y CULTURA: MIRADAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA	
Sexualidades, género, disidencias y centros.....	8
Begoña Enguix Grau	
Y el sujeto se hizo verbo (aunque siempre fue objeto).	
La mujer fang en Guinea Ecuatorial y el impacto colonial.....	30
Luis Pérez Armiño	
Restituyendo saberes desde mi experiencia como etnógrafa feminista	60
Carmen Gregorio Gil	
Sexismo y construcción de la masculinidad en los videojuegos	74
José A. M. Vela	
Educación física y género: identidades hegemónicas y subalternas	83
Álvaro Gala Valverde	
De la cultura de la violencia a la cultura de la violación	100
David Kaplún Medina	
Género en transformación, cuerpos en movimiento	111
Yolanda Herranz Gómez	
MUSEO	
Pensando en la nueva exposición permanente del Museo Nacional de Antropología. Repensando el MNA	126
Patricia Alonso Pajuelo	
Desafíos de los museos contemporáneos: el Museo Nacional de Antropología de Madrid y sus transformaciones	149
Renata Montechiare	
Apropiación cultural. El caso de las artesanías tradicionales	158
María Alejandra Mosqueda Escalante	
Normas de presentación de originales	167

Editorial

La antropología de género es la protagonista de esta nueva edición de la revista del Museo Nacional de Antropología (MNA), que cuenta con algunas de las ponencias del curso «Sexualidades, géneros y cultura: miradas desde la antropología», celebrado del 13 al 15 de marzo de 2018 en el MNA, organizado por el Museo; Cauri, nuestra asociación de amigos; y la asociación Transformarse para Transformar.

Pese a la importancia que el género tiene como elemento articulador de la sociedad, los estudios de género, y el propio concepto de género, no cobran relevancia en la antropología hasta la década de los ochenta. Su antecedente fueron los estudios realizados en la década anterior sobre la mujer y las críticas de las antropólogas feministas que denunciaban el sesgo androcéntrico que había dominado la disciplina hasta entonces. En la actualidad, se ha convertido en uno de los campos más prolíficos de la antropología y engloba investigaciones sobre relaciones de género, mujer y feminismo, masculinidades, y diversidad sexual y afectiva, entre otras. Por todo ello, nos ha parecido muy oportuno dedicar el curso y ahora este número monográfico de *Anales* a este ámbito de investigación y reflexión.

En las colecciones del MNA encontramos muchas piezas que nos hablan de género o que pueden ser leídas en clave de género; por eso ha sido difícil seleccionar una para la portada de este número. Hemos elegido una máscara *mbuya* de la cultura pende (República Democrática del Congo). Este tipo de máscara se conoce como *fumu* o «máscara del jefe», porque combina rasgos masculinos y femeninos, ya que un líder debe tener cualidades de ambos géneros para gobernar bien. Para los pende, decisión, fuerza y carácter son caracteres masculinos asociados al liderazgo y su contrapartida femenina son mesura, sosiego y calma. El creador del diseño de las máscaras *fumu* es el tallista Gabama a Gingungu.

SEXUALIDADES, GÉNEROS Y CULTURA: MIRADAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Sexualidades, género, disidencias y centros

Begonya Enguix Grau

Universitat Oberta de Catalunya (UOC) / Grupo de Investigación Consolidado MEDUSA

Géneros en Transición (UOC)

benguix@uoc.edu

Resumen: Pensar en términos de centros y periferias es productivo. Si bien la idea de centro y periferia deriva de la teoría de la dependencia, su aplicación a los sistemas de cuerpo/género/sexualidad sirve para ilustrar cómo desde el binarismo y la lógica oposicional se construyen cuerpos, géneros y sexualidades centrales (legitimadas socialmente) y cuerpos, géneros y sexualidades periféricas o disidentes.

En este texto, trataré sobre el juego entre los cuerpos, los sexos y los géneros en nuestro contexto cultural atendiendo a su modulación histórica. Hablaré también sobre los límites o fronteras entre centros y periferias considerando que nuestros cuerpos son nuestro modo de estar en el mundo y nuestra forma principal de comunicación con los otros. Utilizaré la construcción de lo «homosexual» (gay, LGTB, LGBTIQ+, etc.) para desvelar y revelar los límites y cambios en los centros y periferias del sistema cuerpo-género-sexualidad, para trazar su dinamismo y evidenciar la negociación existente entre las posiciones hegemónicas y las posiciones de subalternidad. Lo «homosexual» destaca también los tres aspectos que comparten los sistemas de clasificación respecto al sistema cuerpo-género-sexualidad: el normativo, el narrativo y el performativo. El texto se estructura en torno a la reflexión sobre cuerpo-género-sexualidad, la construcción del homosexual y el afeminamiento, la noción de centro y periferia, y el posthumanismo y las configuraciones de sexo-género contemporáneas.

Palabras clave: Cuerpo, género, sexualidad, centro, periferia, posthumanismo.

Abstract: Thinking in terms of centres and peripheries is productive. These ideas derived from the theories of dependency, when applied to the system body/gender/sexuality illustrate how binarism and oppositional logics construct central (socially legitimated) and/or dissident or peripheric bodies, genders and sexualities.

In this text I will consider the historical conceptions of bodies, sexes and gender in our cultural context. I will speak about the limits and frontiers between centres and peripheries considering that our bodies are our way of being in/of the world and a fundamental means of communication with oneself and others. Through the example of the construction of ‘the homosexual’ (gay, LGBT, LGBTIQ+, etc.) I will interrogate the limits and their movement and negotiations between hegemonic and subaltern positions. The case of ‘the homosexual’ also illustrates how classificatory systems share three aspects: normative, narrative, and performative. In consequence, this text is structured around some reflections on the system body/gender/sexuality, the construction of ‘the homosexual’ and of effeminacy, the notion of centre/periphery and posthumanism and its possibilities for the contemporary sex-gender configurations.

Keywords: Body, gender, sexuality, centre, periphery, posthumanism.

1. Introducción¹

Immanuel Wallerstein (1979) utilizó los conceptos de centro y periferia para analizar el capitalismo como un sistema basado en una relación económica, social, política y cultural que surgió a finales de la Edad Media y que dio lugar a un sistema y una economía mundiales. Su enfoque enfatiza el rol hegemónico de las economías centrales en la organización del sistema capitalista. A su vez, André Gunder Frank (1976) sostuvo que las relaciones de dependencia en el mercado global se reflejaban en las relaciones de dependencia estructural dentro de los Estados y entre las comunidades.

En la misma década de los años 70, la antropóloga estadounidense Gayle Rubin, en dos textos seminales utilizó la idea de jerarquía para evidenciar la existencia de sistemas jerárquicos de valor sexual (relacionados con el género) organizados en torno a centros ocupados por los valores sexuales socialmente aceptados. Según Rubin (1989) las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema piramidal de la erótica en cuya cima están solamente los heterosexuales reproducidores casados. Justo debajo están lxs heterosexuales monógamxs no casadxs y agrupadxs en parejas, seguidos de la mayor parte de lxs demás heterosexuales. Las parejas estables de lesbianas y gays están justo en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen, según esta autora, a transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadorxs del sexo y a quienes trabajan en la pornografía. En la posición más baja de todas encontramos a aquellxs cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales.

Hay muchos modos de concebir, clasificar y vivir el sistema cuerpo-género-sexualidad. Reflexionar y etnografiar los márgenes y las periferias sexo-amorosas (Enguix y Roca, 2014) es una tarea necesaria y útil para situarse en una posición que permita pensar en (y desde) el dinamismo y la movilidad las fronteras entre centro/s y periferias. Desde esa posición, podremos reflexionar sobre cómo el sistema cuerpo-sexo-género-sexualidad no es solo materia ni solo discurso, sino que deviene como materia-discurso y condiciona el lugar de hegemonía o subalternidad otorgado a ciertas derivas de ese sistema.

Es interesante también destacar otra cuestión que nos lleva a volver los ojos hacia Gayle Rubin: su interrogación sobre la sobresignificación de lo sexual en nuestra cultura.

En su artículo «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad» (1989: 130), Rubin afirma:

«Esta cultura mira al sexo siempre con sospechas. Juzga siempre toda práctica sexual en términos de su peor expresión posible. El sexo es culpable mientras que no demuestre su inocencia. Prácticamente toda conducta erótica se considera mala a menos que exista una razón específica que la salve. Las excusas más aceptables son el matrimonio, la reproducción y el amor».

Y prosigue diciendo:

«En la cultura occidental, el sexo se toma, incluso, demasiado en serio. No se tacha a una persona de inmoral, no se le envía a prisión, ni se le expulsa de su familia, porque le guste la cocina con muchas especias. Pero un individuo, quizás tenga que sufrir todo esto y más porque le guste el cuero de un zapato. En última instancia, ¿qué posible importancia social puede tener que a una persona le guste masturbarse con un zapato?, quizás no sea, incluso, consensuado, pero ya que no le pedimos permiso a nuestros zapatos para llevarlos puestos, difícilmente puede parecer necesario pedírselo para correrse encima de ellos» (Rubin, 1989: 189).

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Género y postgéneros: cartografiando significados (para la transformación social)» (I+D Programa Estatal, Ministerio de Economía y Competitividad. Referencia: FEM2016-77963-C2-2-P) (2016-2019).

Una idea semejante apunta Foucault en su *Historia de la sexualidad* (1984: 95):

«Desde hace muchos años, vivimos en el reino del príncipe Mangogul: presos de una inmensa curiosidad por el sexo, obstinados en interrogarlo, insaciables para escucharlo y oír hablar de él, listos para inventar todos los anillos mágicos que pudieran forzar su discreción. Como si fuese esencial que de ese pequeño fragmento de nosotros mismos pudiéramos extraer no sólo placer sino saber y todo un sutil juego que salta del uno al otro: saber sobre el placer, placer en saber sobre el placer, placer-saber: y como si ese peregrino animal que alojamos tuviese por su parte orejas lo bastante curiosas, ojos lo bastante atentos y una lengua y un espíritu lo bastante bien construidos como para saber muchísimo sobre ello y ser completamente capaz de decirlo, con sólo que uno se lo solicite con un poco de maña. Entre cada uno de nosotros y nuestro sexo, el Occidente tendió una incesante exigencia de verdad».

En, entre y con cada uno de nosotrxs y nuestro sexo, género, sexualidad y forma de amar, están nuestros cuerpos. Unos cuerpos que a veces se ocultan y a veces se muestran; unos cuerpos que representan y son nuestra forma de estar en el mundo, tanto con nosotrxs mismxs como con lxs otrxs (Turner, 2006; Shilling, 2005). Nuestros cuerpos son fronteras y límites entre las experiencias propias y las ajenas, pero igual que las fronteras entre centros y periferias, son fronteras porosas, móviles e inestables. Mediante nuestros cuerpos nos presentamos, nos comunicamos y construimos imágenes sobre quienes somos. De ahí que el estudio del cuerpo sea tan importante para la antropología contemporánea.

El viaje que aquí inicio lo podemos comenzar con el *Effeminatus* romano (siglo iv a. C.) (Foucault, 1984). Esta figura no tiene nada que ver con el género ni con lo sexual, sino con la indolencia. El viaje puede seguir atendiendo a la ecuación agustiniana entre un cuerpo = un sexo verdadero (siglo iv d. C.) y detenerse para explorar el juego de género/sexo como categorías clasificadoras fundamentales en los siglos xvii, xviii y xix. Este juego pone en evidencia el poder médico y su monopolio de los saberes sobre el cuerpo en el siglo xix.

Durante este viaje/exploración que el *Effeminatus* inicia, los homosexuales (sobre todo los hombres) van configurándose como una clase particular de persona, como una identidad (estigmatizada y patológica). La tercera ola de politización homosexual (a partir de Stonewall y la creación del Gay Liberation Front en 1970) reubica lo homosexual en una posición (más) central con una significación distinta a la que tenía en siglos anteriores. La última parada del viaje será para interpelar las configuraciones sexo-genéricas contemporáneas y su posición respecto a los centros o periferias.

2. Cuerpo, género, sexualidad

Cuando inicié mi trabajo de campo sobre la entonces llamada «homosexualidad masculina» la antropología del género y de la sexualidad prácticamente no existían en nuestro país: eran muy incipientes².

La Organización Mundial de la Salud (OMS) aún no había eliminado la homosexualidad de su lista de enfermedades mentales, cosa que haría en mayo de 1990. Sin embargo, yo ya estaba trabajando desde un lugar muy lejano (y crítico) de los paradigmas médicos.

Aunque mi investigación entonces giraba en torno al cuerpo y sus posibilidades, el cuerpo permanecía oculto en ellas de igual modo que ha sido un actor silencioso en muchas obras a lo largo de los siglos. Siempre presente, pero con frecuencia más velado que desvelado (Martí y Aixelà, 2010a y

² Puesto que el campo en el que he centrado mis investigaciones es «lo masculino» en este texto me voy a centrar en este tema, obviando otras configuraciones y posibilidades.

2010b), sin cuerpo no hay género ni sexualidad –ni siquiera en entornos digitales–, no hay centros ni periferias. Los cuerpos informan y están informados por las distintas configuraciones del sistema simbólico formado por el sexo, el género, el deseo y la práctica sexual. Al hablar de cuerpos, entendemos los cuerpos como cuerpo-mente y materia-discurso, como cuerpos alejados del dualismo cartesiano que divide cuerpo y mente, y sitúa la segunda en una posición de privilegio «racional». Con frecuencia los cuerpos han sido concebidos como expresión y vehículo de identidades fijas y estables, como marcadores de identidades.

Los cuerpos eran centrales cuando se consideraba que el género y la sexualidad constituían parte fundamental de lo que hoy conocemos como «sexo» y los homosexuales eran concebidos como «hermafroditas» (Inglaterra, siglo xviii), (Trumbach, 1993). También fueron centrales para la definición del primer movimiento homosexual creado por Hirschfeld y Ulrichs en 1897 en Alemania, y son un elemento fundamental de las identidades *queer* diluidas y performadas.

La ecuación cuerpo (como biología), identidad y sexualidad es una ecuación que sirve de base para la clasificación social, entendiéndose que a un cuerpo corresponde una (sola) identidad y una (sola) sexualidad. Mary Douglas lo expuso con claridad:

«El cuerpo, en cuanto modo de expresión, está limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social [...] El cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social [...] el control corporal constituye una expresión del control social» (Douglas, 1988: 94).

Si el cuerpo es imagen de la sociedad y es un elemento social, en, con y desde el cuerpo podemos analizar cómo entendemos y clasificamos la realidad y cómo concebimos los sexos, los géneros, las sexualidades y las ideologías desde una dimensión corporal que es a la vez personal, social y política. Los cuerpos son y permean nuestra vida. Los cuerpos importan (Butler, 1993).

El cuerpo, como dice Turner, es una «condición necesaria de nuestra identidad» (en Planella, 2006: 15). Condensa las relaciones de clase, género, raza, sexualidad y edad. La socióloga Beverley Skeggs, por ejemplo, considera que el cuerpo es un significante ubicuo de la clase (1997).

Durante muchos años se consideró que no había nada más «natural» que el cuerpo y que el sexo. Nacíamos con un cuerpo determinado que nos situaba en una de las dos mitades en las que nosotros, el mundo occidental, clasificamos (sexualmente) a la humanidad.

En cambio, el género se suele definir como el conjunto de significados que una sociedad particular otorga a los rasgos físicos o biológicos que diferencian a hombres y mujeres. Estos significados proporcionan a los miembros de una sociedad las ideas sobre cómo actuar, qué creer y cómo hacer significativas sus experiencias.

Sexo y género se presentan prácticamente como indisociables. Según Teresita de Barbieri, en los estudios de género el género se conforma «como categoría que en lo social, corresponde al sexo anatómico y fisiológico de las ciencias biológicas. El género es el sexo socialmente construido» (1993: 149). Esta autora define «los sistemas de género/sexo» como «conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anatómico-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de las especies humanas y en general al relacionamiento entre las personas. En términos durkheimianos, son las tramas de relaciones sociales que determinan las relaciones de los seres humanos en tanto personas sexuadas» (1993: 149-150). En consecuencia, considera que «los sistemas de sexo/género son, por lo tanto, el objeto de estudio más amplio para comprender y explicar el par subordinación femenina-dominación masculina» (1993: 150).

En consecuencia, las clasificaciones por sexo-género son básicas para el orden social: estructuran la reproducción humana y las relaciones entre las personas. Estos sistemas de clasificación se relacionan con nuestros universos simbólicos y nuestros paradigmas identitarios –cómo nos pensamos y pensamos el mundo– y con los sistemas normativos. Son a la vez narrativos –explican–, performativos –configuran– y normativos –regulan– (Sáez, 2018).

Aunque el concepto de género es anterior a esta fecha, el uso de la palabra «género» se inicia en los años 50 en EE.UU. en ámbitos médicos. En los años 60, las ciencias sociales y el feminismo se apropiaron del término que pierde, así, sus orígenes psicomédicos. En aquellos años proliferan los estudios sobre las mujeres vinculados con el feminismo y también los trabajos que analizan la diferencia y la desigualdad. Se constata, además, que no todas las culturas establecen las mismas fronteras entre los sexos ni les atribuyen la misma importancia como criterio clasificadorio.

No obstante, habrá que esperar unos años (prácticamente hasta finales de los años 80) para que la reflexión sobre el género se extienda a la masculinidad y empiecen a aparecer estudios sobre los hombres desde la perspectiva de género, igual que antes habían aparecido los estudios sobre las mujeres. Kimmel y Ferber explican muy bien en esta cita cómo el privilegio suele pasar desapercibido y cómo desde el privilegio se hace más difícil el análisis y la crítica social:

«To be white, or straight, or male, or middle class is to be simultaneously ubiquitous and invisible. You're everywhere you look, you're the standard against which everyone else is measured. You're like water, like air. People will tell you they went to see a 'woman doctor' or they will say they went to see 'the doctor'. People will tell you they have a 'gay colleague' or they'll tell you about a colleague. A white person will be happy to tell you about a 'Black friend', but when that same person simply mentions a 'friend', everyone will assume the person is white. Any college course that doesn't have the word 'woman' or 'gay' or 'minority' in its title is a course about men, heterosexuals, and white people. But we call those courses 'literature', 'history' or 'political science'. This invisibility is political» (Kimmel y Ferber, 2009: xiv).

En los últimos años cada vez se ha hecho más evidente que ni el cuerpo ni el sexo son tan naturales como creímos, ni siempre se han conceptualizado del mismo modo (ni en nuestra sociedad ni en otras sociedades). El dimorfismo sexual y de género (adscritos e inscritos en el cuerpo) son en buena parte ideales culturales y no posiciones naturales ni estables.

La transexualidad y la intersexualidad interrogan la «naturalidad» del sexo y nuestra forma de construir las fronteras entre lo natural (la naturaleza) y lo cultural (la cultura). Son personas intersexuales quienes nacen con unas características que hacen difícil clasificarlos como hombres o como mujeres. Generalmente estas personas sufren, poco después de nacer, una reasignación quirúrgica del sexo, aunque este protocolo de actuación está siendo muy cuestionado en la actualidad. La intersexualidad desnaturaliza la idea binaria de que existen dos cuerpos y dos性es opuestos de un modo similar a cómo los presupuestados *queer* desestabilizaron el género y las identidades de género mostrando cómo las posiciones de género se performan.

En nuestro contexto cultural, se considera que el cuerpo es el receptáculo de un solo sexo verdadero. Se atribuye a San Agustín y sus *Confesiones* (siglo iv d. C.) esta correlación. La idea de un sexo en un cuerpo cristalizó durante el proceso de medicalización de las «perversiones» y el auge de la sexología. Buen ejemplo de ello es la historia de Herculine Barbin, recogida por Michel Foucault (1985). Herculine Barbin era un/a hermafrodita decimonónico/a que, obligado/a a elegir entre uno de sus sexos, acabó suicidándose. Su historia no es única. Como muestran Vázquez y Moreno (1997), Herdt (1993) y Laqueur (1994), entre otros, hasta el siglo xix hubo miles de Herculines. Y las sigue habiendo (Enguix, 2011b).

Bajo el dimorfismo sexual, al que se ha dotado de una sólida cimentación biológica ocultando su vertiente de construcción sociohistórica, se han escondido casos de hermafroditismo y se han definido

por oposición tanto lo que significa ser hombre y ser mujer como lo que significa ser masculino y ser femenina. La incorporación del deseo sexual (normativo –heterosexual– o disidente –homosexual u otros–) a esta estructura binaria ha dado lugar a una serie de combinaciones que pueden llegar a ser, si están alejadas de este esquema binario, «germen de temor» (Douglas, 1973).

He hablado algo de cuerpo, de sexo y de género: faltaría hablar de sexualidad. Organizamos el mundo en una cadena simbólica según la cual a dos sexos corresponden dos géneros y dos orientaciones sexuales, una de ellas normativizada y la otra, la homosexual, en vías de normativización. El siglo XXI está trayendo consigo muchos cambios a este nivel. Pero nuestro repertorio cultural es limitado y se suele considerar que el cambio en uno de los tres elementos (sexo, género, orientación sexual) implica un cambio al menos en alguno de los otros, para seguir manteniendo la coherencia. De ahí deriva la idea de que la homosexualidad supone una transgresión de género que ha estado –y en cierto modo sigue estando– muy asentada en nuestro contexto cultural. Durante muchos años, la homosexualidad solo fue concebible feminizando al gay y masculinizando a la lesbiana (Enguix, 2011b y 2011c).

El proceso de construcción del homosexual –hoy gay– es un buen ejemplo de cómo se articulan cuerpo, sexo, género y sexualidad en un largo proceso histórico (que aquí expondré a vuelta pluma) dando lugar a identidades fijas, estables y particulares en el siglo XIX. Esas identidades serán cuestionadas en los siglos XX y XXI desde posiciones políticas (movimientos por los derechos civiles de los años 60, feminismos desde los años 70 y Gay Liberation Front, a partir de 1969), epistemológicas y metodológicas (teorías *queer* y epistemologías feministas, como los nuevos materialismos feministas y posthumanismos).

3. «El rol homosexual»: género en sexo, sexo en género

Para el caso de Gran Bretaña, Mary McIntosh (1968) sitúa en el siglo XVII la emergencia de un «rol homosexual» que separa a los homosexuales del resto de la sociedad. Según esta autora, este rol les asocia a lo femenino (afeminado) y paulatinamente va dando lugar a una «clase particular de personas» reconocibles ya no solo por sus actos sino también por quienes son. Tanto su ser como su actuación les enfrentan a la violencia pública.

La conformación paulatina de los homosexuales como una clase o especie particular de personas lleva, a finales del siglo XVIII, a vincular sus deseos con la biología y considerar que la homosexualidad es algo innato e irremediable. Se entiende entonces, además, que pertenecen a un género distinto. Biología y género se formulan como elementos básicos para su clasificación como «otros», «distintos». En contraste con la «fuerza» masculina se les atribuye «debilidad»: esa debilidad se conecta con una falta de masculinidad también a nivel mental. Compartir estas características crea en ellos la idea de ser una categoría distinta que se organiza de modos peculiares. Por ejemplo, en el norte de Europa está documentada la existencia de subculturas homosexuales desde el siglo XVII, mientras que se cree que estas «subculturas» ya estaban presentes en Italia y Francia en los siglos XIV y XV (Higgs, 1999).

Tomados históricamente, los procesos clasificatorios basados en las categorías de sexo y género han discursado por paisajes variados trazando fronteras móviles. Por ejemplo, antes del siglo XVIII, el paradigma galénico propugnaba la existencia de un único sexo y dos géneros: el sexo femenino era simplemente igual que el masculino pero vuelto hacia dentro. Según Laqueur (1994) este modelo sexual se asienta más sobre la conducta y la actitud que sobre la anatomía. Laqueur afirma que el modelo unisexo galénico condicionó que hasta el siglo XIX el género se impusiera al sexo como criterio clasificadorio. El sistema de géneros dividía a los hombres en hombres afeminados y viriles. Según Chauncey (1994), esta división (que privilegia el género sobre el sexo) se mantiene en EE.UU. como criterio clasificadorio hasta los años 20-30 del siglo XX. En mi opinión, en nuestro contexto cultural, se ha prolongado bastante más y de forma «más completa», por decirlo de algún modo. La modificación en 1954 de la Ley de Vagos y Maleantes de 1933 para incluir a los homosexuales, llevó en 1970 a una Ley de Peligrosidad y Rehabilitación social que distinguía entre «invertidos sexuales» genuinos congénitos (o de nacimiento

y afeminados) y ocasionales (o viciosos y masculinos). Dicha Ley preveía el internamiento de homosexuales activos y pasivos en centros distintos (Huelva y Badajoz, respectivamente).

Volviendo a Laqueur (1994), es en el siglo xviii cuando se empieza a imponer el concepto de sexo sobre el de género como configurador de la identidad. Este proceso de entronización del sexo camina de la mano de la creciente importancia de la sexualidad en un contexto de capitalismo incipiente basado en la (re) producción de productores. El auge social de la burguesía dibujó políticas re-productivas en las que el centro estaba ocupado por parejas heterosexuales con descendencia.

Foucault (1984) considera que en el siglo xix encontramos ya perfectamente diseñada la categoría «homosexual», formulada inicialmente por Kertbeny en 1869 (Zubiaur, 2007). Se trata de una categoría medicalizada y claramente construida en torno a una identidad particular y diferenciadora.

Para referirse a este proceso, Foucault habló de una fractura en la historia que cambió las opiniones anteriores sobre el comportamiento entre personas del mismo sexo y creó los roles y comportamientos sociales que acompañaban la noción de un tercer sexo. La sodomía, el crimen nefando, el vicio inmencionable –términos comunes antes de que Ulrichs acuñara el de uranista y Kertbeny el de homosexual–, pasó de ser un acto a ser una condición, un estado del ser, una identidad particular. Desde entonces, los homosexuales masculinos fueron considerados una especie de personas caracterizada por las relaciones sexuales con su mismo sexo, independientemente del género y del rol que asumiera, aunque persistió la idea de que la inversión de género estaba asociada a esta condición.

En este proceso, se produce un giro desde el género al sexo como criterio clasificatorio disparado por una «sexualidad impropia». Al principio, los «sodomitas» fueron representados como un tercer género. Al asentarse a partir del siglo xviii y, sobre todo en el xix –vía médica– la creencia en la existencia de dos sexos biológicos, el sodomita se fue configurando paulatinamente como un tercer sexo.

En 1862 el jurista alemán Karl Heinrich Ulrichs proclamó la existencia de un tercer sexo, *«anima mulieris virile corpore inclusa»* (un alma de mujer en cuerpo masculino), originado durante el desarrollo embriológico. En un contexto de penalización de las relaciones entre personas del mismo sexo y como hombre del xix, el alemán Ulrichs concebía el deseo sexual como la atracción mutua entre dos polos opuestos; si un hombre ama a otro hombre, tiene que asumir un rol erótico femenino y debe situarse entre el sexo masculino y femenino. Ya no es totalmente hombre ni mujer: es un «uranista» (Zubiaur, 2007: 18).

Ulrichs era uno más entre los científicos que, entre finales del siglo xix y principios del xx, estudiaron la (homo)sexualidad. Entre ellos destacan nombres como Ambrose Tardieu, Johann Ludwig Casper, Karl Maria Kertbeny, Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis, Magnus Hirschfeld y John Addington Symonds, Carl Westphal y Gregorio Marañón. Por citar unos pocos.

Las ideas de Ulrichs dieron lugar a la fundación del Comité Científico Humanitario, primera organización pro-homosexual, fundada en Alemania en 1897 por Hirschfeld. Esta organización se inspira en Ulrichs para afirmar que los uranistas son mentes de mujer en cuerpos de hombre y constituyen un tercer sexo. Hirschfeld apelaba a los motivos humanitarios para conseguir la aceptación de la homosexualidad y defendía que los homosexuales debían ser respetados por su estatus intermedio³. Ese estatus intermedio conllevaba una concepción femenina del homoerotismo que ya en su época fue muy discutida por Benedict Friedlaender (que encabezó la secesión del Comité Científico Humanitario) y Adolf Brand (Zubiaur, 2007: 25). De hecho, hoy en día seguimos haciendo una lectura de la sexualidad en clave de cuerpo y género: es frecuente que se cuestione la masculinidad/femineidad de las personas con prácticas sexuales no hegemónicas.

³ Las actividades del Comité fueron radicalmente prohibidas tras la llegada al poder de los nazis (Altman, 2002; Nicolas, 1978).

La teoría del tercer sexo fue tan influyente que ha llegado hasta nuestro siglo. Es una teoría que no supone amenaza alguna para lxs heterosexuales. Transforma a los sodomitas en hombres no masculinos que no ponen en peligro la virilidad de los hombres «normales» ni la masculinidad hegemónica. En un momento –finales del xix– en que los nuevos modelos de masculinidad se estaban desarrollando en Europa –en los deportes y en lo militar, entre los colonizadores, nacionalistas y sionistas– los uranistas fueron empujados fuera del mundo masculino por su supuesta feminidad. Al mismo tiempo, se desarrollaron nuevos modelos de sexualidad y pronto fue obvio que homosexualidad y masculinidad eran incompatibles. La hombría fue definida como no-homosexual y la heterosexualidad en los hombres significó ser masculino. Ulrichs y Hirschfeld consiguieron un lugar para los uranistas, pero era un lugar que ningún hombre envidiaba. Los homosexuales ganaron en respetabilidad lo que perdieron en masculinidad.

Entre los médicos que estudiaron la (homo)sexualidad, Westphal destacó por ampliar «la elección de objeto antinormativa» a «una inversión global» del «sentimiento sexual» que incluía la inversión de género. Afirmaba el carácter «innato» y patológico (ya no pecaminoso o inmoral) de esta «inversión global» (Zubiaur, 2007: 21). La búsqueda de un fundamento biológico a la «homosexualidad» funciona como estrategia (de reacción a la etiqueta de contra natura) y como un tributo al paradigma biologista decimonónico (Zubiaur, 2007: 27).

El interés de la sexología del siglo xix por la homosexualidad estuvo precedido por multitud de tratados sobre el hermafrotitismo, sobre todo en el siglo xviii. En esta época florecieron los tratados de Mollerus (*De Cornutis et Hermaphroditis*, Basilea, 1708), Currill (*Tractatus de Hermafroditis*, London, 1718), Parsons (*Medical and Critical Enquiry into the Nature of Hermaphroditis*, London, 1741), Arnaud (*Dissertation on Hermafrodites*, London, 1750) y Bedinelli (*Nupera Perfectae Androginae Structurae Observatio*, Pesaro, 1755) (en Vázquez y Moreno, 1997). Estos y otros tratados decimonónicos recogen la idea –ya clásica– de que los signos somáticos son el índice más fiable para el diagnóstico del verdadero sexo y, por tanto, de la existencia de hermafrotitismo. Como en siglos atrás, la identidad sexual es considerada una realidad puramente anatómica; solo a través de la lenta expansión de los procedimientos para interpretar los «signos morales», sobre todo a partir de 1850, se llegaría a instaurar esa identidad como una realidad psíquica y parte de la estructura de la personalidad.

La historia –lejana o reciente– recoge muchas evidencias de estas demarcaciones que dieron forma a los dos casos recogidos por Foucault en sus lecciones en el Collège de France (2001: 68-69). Según Foucault, hasta principios del xvii los hermafrotitas eran considerados monstruos y eran quemados en la hoguera o ejecutados por el mero hecho de serlo. A principios del xvii cambia la jurisprudencia y en los casos en que se reconoce la condición de hermafrodita, se le pide al sujeto que escoja su sexo, el que es dominante, y que a partir de ese momento se comporte como tal y use la ropa apropiada. Solo en los casos en que no se hacía así, actuaban las leyes penales y se le condenaba por sodomía: «algunos estimaron que podía acusarse por el crimen de sodomía a los hermafrotitas que, tras haber elegido el sexo viril que predominaba en ellos, hacían las veces de mujer» (Foucault, 2001: 69).

Esto cambia en el curso de los siglos xvii y xviii. Entre los primeros casos expuestos y el caso de finales del xviii se ha producido una modificación fundamental en la conceptualización del hermafrotitismo, que a finales del xviii es entendido como una fábula. Se cree que no existe una presencia simultánea de ambos性, sino un único sexo y una mala conformación del otro. Con ello se prefigura lo que será la monstruosidad en el xix: «una monstruosidad que ya no es jurídico natural sino jurídico moral: una monstruosidad que es la de la conducta y no la de la naturaleza» (Foucault, 2001: 76-78).

En uno de los cursos impartidos en el Collège de France, Foucault pasó revista a las tres figuras que forman la dinastía del «anormal»: el «monstruo» (con el paradigma del hermafrodita), el «onanista» y el «individuo incorregible». Verdadero «símbolo de la transgresión», el hermafrodita es una ofensa dirigida simultáneamente al orden de la naturaleza y de sus leyes, y al orden jurídico de la sociedad, pues trasciende los límites del género, la división de sexos, fuente de los roles familiares, y las convenciones sociales» (Vázquez y Moreno, 1997:185).

Como se consideraba que los tres sexos posibles (hombre, mujer y hermafrodita) eran capaces de mantener relaciones sexuales tanto con hombres como con mujeres, era el género el que proporcionaba un rol socialmente sancionado a los individuos: en casos de hermafroditismo, lo fundamental era decidir cuál de los roles disponibles adoptar y ceñirse a él. La confusión era tal en algunos casos que, como ejemplo, en 1629, la corte estadounidense no pudo decidir qué sexo era el verdadero de Thomasine Hall y la condenó a vestir en parte como mujer y en parte como hombre (Trumbach, 1993:120).

La asociación entre la transgresión en las prácticas sexuales y una transgresión de género fue –nótese el tiempo verbal pasado que empleo– uno de los elementos claves de lo que Preciado ha llamado el Antiguo Régimen sexual. Más adelante en este texto retomaré esta idea para hablar de centros y periferias. El juego entre géneros y性os ha ocurrido por lugares manidos y encorsetados entre el dimorfismo sexual y de género. El binarismo ha impregnado nuestro sistema cultural hasta el punto de que, aunque concebimos distintas configuraciones y posibilidades de sexo-género y sexualidad, estas discurren entre los polos y los límites marcados por lo masculino y lo femenino. Tenemos una escala de grises, sí, pero está limitada en un extremo por lo blanco y en otro por lo negro. Aún así, esta escala de grises ha permitido que históricamente haya variado en contenido y en consideración social lo que consideramos «afeminado» (o femenino en un cuerpo «erróneo»)⁴.

Según relata Hennen (2008: 43), en la Antigua Grecia se consideraba afeminado el hombre cuyo amor por las mujeres era desmesurado. A comienzos del siglo xvii, la palabra «afeminamiento» se usaba también para designar al hombre debilitado por el excesivo trato carnal con mujeres (Trumbach, 1993). Según Foucault (1987), la aparición del *Effeminate* se remonta a la literatura grecorromana de la época imperial (por ejemplo en la imagen del *Effeminate* trazada por el autor de una *Physiognomis* anónima del siglo iv a. C.). Según Foucault, el rechazo hacia el afeminamiento no tenía entonces nada que ver con las relaciones sexuales entre hombres, que eran aceptadas si cumplían determinadas condiciones relacionadas con la edad, la posición social y el rol sexual: para no perder la condición de ciudadano, un hombre debía mantener relaciones con un rol sexual activo con hombres más jóvenes y de inferior clase, generalmente esclavos. La sexualidad estaba entonces inmersa en un sistema general de clasificación social basado en múltiples elementos y no únicamente en el acto sexual.

El *Effeminate* era despreciado porque se consideraba que era una persona que había renunciado voluntariamente al prestigio y a los signos de la función viril. En consecuencia, la línea divisoria que los griegos establecieron entre un hombre viril y un hombre afeminado no coincide con nuestra oposición entre heterosexualidad y homosexualidad, ni tampoco se reduce a la oposición entre homosexualidad activa y pasiva. Los signos de feminidad –pereza, indolencia, rechazo de las actividades rudas, gusto por los adornos y los perfumes, molicie– afectan a quien se deja llevar por los placeres o se somete a sus apetitos, es decir, al hombre no temperante (Foucault, 1987: 83). Es precisamente esta intemperancia lo que se condena.

Mary McIntosh y A. Bray (Vázquez y Moreno, 1997) creen que antes del siglo xix tampoco el concepto de «sodomía» iba necesariamente asociado a la relación sexual entre individuos del mismo sexo. Se refería más bien a una práctica sexual en un contexto en que las prácticas no definían categorías de personas. Afirman también que hasta finales del siglo xvii el término «afeminado» no estuvo vinculado al varón que mantiene relaciones sexo/afectivas con personas de su sexo. La transición hacia un modelo nuevo que presenta al afeminado como un tercer género primero y como un tercer sexo después, surge en el siglo xviii (van der Meer, 1993) y culmina en el siglo xix (Trumbach, 1993). Laqueur (1994) ha mostrado que en el curso del xviii, partiendo de una apreciación creciente de los distintos roles sexuales para hombres y mujeres, creció la conciencia de la existencia de dos sexos distintos, aunque a finales

⁴ Nótese que la performance femenina en cuerpo masculino dispone de un sustantivo reconocible por todos (afeminamiento) mientras que la performance masculina en cuerpo femenino no dispone de tal reconocimiento. Esto es una muestra más del desigual reparto de poder entre sexos y géneros en nuestra sociedad.

de este siglo aún se podía hablar de cuatro sexos: hombre, mujer, el sodomita afeminado y la mujer libidinosa. Los dos últimos eran considerados como adquiridos y no como innatos.

A partir del siglo XVIII toma fuerza la conexión entre afeminamiento y homosexualidad. Antes, el afeminamiento había estado muy vinculado a las clases altas y a la aristocracia, siendo un signo de refinamiento. En el siglo XIX, la relación entre afeminamiento y homosexualidad está plenamente asentada, hasta el punto que el psiquiatra suizo Auguste Forel afirmaba que los homosexuales se caracterizan por ser totalmente afeminados (Enguix, 1996: 49):

«Necesitan sumisión pasiva, les encantan las novelas y los vestidos, les gusta llevar a cabo tareas femeninas, vestirse como mujeres y frecuentar sociedades de mujeres [...] generalmente, aunque no siempre, tienen un sentimentalismo banal, les gustan las formas religiosas y las ceremonias, admiran la ropa fina y los pisos lujosos; a menudo se arreglan más coquetamente que las mujeres» (en Greenberg, 1988: 385).

4. «Antiguos» y «nuevos» modelos de cuerpo/género/sexualidad

Allá donde el primer movimiento homosexual, brutalmente eliminado por los nazis, había defendido la biología como destino, situando el deseo sexual en lo biológico, lo innato y lo irremediable, el movimiento gay moderno (ahora LGTBIQ+), surgido a partir de las revueltas de Stonewall (1969), articula procesos de emancipación que pasan por la reapropiación y resignificación de los cuerpos sexuados y su género. El *Black Power*, el feminismo y el *Gay Power* son tres ejemplos de cómo irrumpen en escena «nuevos» modos de ser, hacer y presentarse, disponibles para personas y cuerpos que en décadas anteriores eran excluidos, castigados y estigmatizados. Estos movimientos –en particular los movimientos feminista y gay– traerán aparejados desplazamientos y cambios en la conceptualización del cuerpo y el género, añadiendo el poder como una variable imprescindible para leer su relación y entender las situaciones de desigualdad a las que da lugar el diferencial de poder. En el caso de los gays, antes feminizados y excluidos, no solo se reivindicó una homosexualidad orgullosa, sino también viril, retomándose en los años 70 y 80 los modelos *leather* –vestidos de cuero negro y masculinos– aparecidos en la cultura motera de los años 50 y muy marcados por lo masculino. Estas fueron también las décadas de auge del llamado *gay clone* (pantalón vaquero, bigote y camisa de cuadros) (Levine, 1998).

Tanto el construcciónismo social de los años 70 como la teoría *queer* (capitaneada en los años 90 por Sedgwick y Butler) han ayudado a ver las identidades como un conglomerado no estable, como algo que no reside en el cuerpo ni es incuestionable ni fijo. La consideración del género como representación, como *performance* (Butler, 1990) cuestiona el vínculo «natural» entre sexo, género y deseo, desnaturaliza el sexo, lo convierte en algo social y evidencia que las identidades son mecanismos de control de la población (Butler, 1990; Foucault, 1984). Género y sexualidad se reformulan como prácticas y no como esencias estables desde una concepción del poder como algo restrictivo pero también productivo (Foucault/Braidotti), y el control masculino se conecta con la heterosexualidad (Connell, 2001: 36) y la configuración sexo-amorosa de las sociedades occidentales. Con ello, se reformulan las fronteras sexo/género-cuerpo-sexualidad y se reorganiza el sistema sexo/género moviendo los límites entre centro-periferia de un modo distinto.

En la actualidad, navegamos entre lo que Paul B. Preciado (2018) ha llamado el «Antiguo Régimen sexual» y lo que podemos llamar un «nuevo» régimen sexual. El Antiguo Régimen sexual se basa en un sistema binario rígido, supuestamente basado en la objetividad de la biología y la naturaleza, y que entiende que los *Sapiens Sapiens* nos distinguimos claramente en dos grupos, machos y hembras, que social y culturalmente se comportan y funcionan como tales y son, además, o masculinos o femeninos, de forma exclusiva. Este sistema se basa en definiciones opuestas de lo que significa ser hombre/mujer (sexo) y masculino/femenino (género). El sexo –en tanto biología y naturaleza– se considera una realidad incuestionable, mientras que el género se considera como una construcción social. Ambos, sexo

y género, se inscriben en un sistema (cuerpo/sexo/género/sexualidad) que funciona de forma binaria y además unidireccional: los hombres (bio-hombres) son masculinos, heterosexuales y activos; las mujeres (bio-mujeres) son femeninas, heterosexuales y pasivas. Dentro de este sistema binario las normas de género están marcadas y limitadas por su conexión con el sexo y la sexualidad, entendiéndose que hay dos sexualidades posibles (homo y heterosexual) aunque solo una está legitimada socialmente a nivel global.

Este es un modelo que sigue dando mucho que hablar, pues a pesar de los muchos estudios que evidencian que nuestra comprensión de lo natural (sexo incluido) es cultural (Fausto Sterling, 2000), se siguen llevando a cabo investigaciones que esperan, como en el siglo XIX, encontrar en el cuerpo señales de la «desviación» social. Un ejemplo reciente, entre los muchos disponibles, es la creación por científicos de la Universidad de Stanford en EE.UU. de un algoritmo para detectar, a partir de un análisis del rostro, la orientación sexual⁵. Este algoritmo proclama un índice de acierto de casi el 100 %. Este tipo de investigaciones siguen considerando el cuerpo como lugar pasivo de inscripción más que como un elemento de empoderamiento o agencia. Consideran también la orientación sexual como algo fijo, inmutable e identificable. Están anclados en el pasado y vulneran el derecho a la intimidad y, en países no democráticos, los derechos humanos (Enguix, 2017c).

En consecuencia, no podemos afirmar que el Antiguo Régimen ha dejado lugar a nuevas perspectivas de entendimiento del sistema cuerpo/sexo/género/sexualidad. Pensar el mundo a partir de líneas evolutivas que se suceden unas a otras de forma mecánica y lineal es parte de esas antiguas epistemologías que simplificaban el mundo. Las nuevas posibilidades de expresión y empoderamiento que ahora conocemos se solapan con las viejas formas. Existen en tensión unas con otras. Sexo (biología), género (cultura) y sexualidad (prácticas) se superponen unas a otras como placas tectónicas en movimiento, produciendo procesos de clasificación cuyas fronteras variaron, varían y variarán histórica y contextualmente.

Los nuevos movimientos sociales de raíz identitaria de los años 60 y su consideración de los cuerpos como cuerpos políticos de y para la protesta (Enguix, 2012, 2017a y 2017b) junto con teorías como la teoría *queer* y otras epistemologías feministas (posthumanismo, nuevos materialismos) marcan la transición hacia los regímenes sexuales actuales. Este camino hacia «nuevos» modos de pensar la relación entre cuerpo/sexo/género/sexualidad estaba preparado, como dije, por las ideas de la antropóloga Gayle Rubin. Rubin que ya en los años 70 y 80 desplazó el foco de atención desde las esencias a las relaciones. Esta cita es especialmente reveladora a este respecto:

«Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de Playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero. ¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida?» (Rubin, 1986).

Rubin considera que el género es una división de los sexos socialmente impuesta, un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Y añade:

«En realidad, desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa, por ejemplo, montañas, canguros o palmas. La idea de que los hombres y las mujeres son más diferentes entre sí que cada uno de ellos de cualquier otra cosa tiene que provenir de algo distinto de la naturaleza [...]. Lejos de ser una expresión de diferencias naturales, la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres, de cualquiera que sea la versión local de rasgos ‘femeninos’; en las mujeres, de la versión local de los rasgos ‘masculinos’. La división de los

⁵ Véase <http://www.lavanguardia.com/vivo/lgtb/20170909/431163889967/estudio-algoritmo-orientacion-sexual-stanford.html> (consulta 18 junio 2018).

sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos, hombres y mujeres. El mismo sistema social que opriime a las mujeres en sus relaciones de intercambio opriime a todos en su insistencia en una rígida división de la personalidad» (Rubin, 1986: 54).

Para Rubin, la opresión de los homosexuales es un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres. Al desplazar el eje de la discusión de lo anatómico a lo social favorece una comprensión de los procesos de hegemonía y subalternidad como producto de relaciones sociales y no de estatus esenciales, preconcebidos, fijos o estables, ubicando la distribución entre centros y periferias más en los sistemas sociales que en la biología.

Rubin nos permite llegar a un territorio en el que es posible repensar el cuerpo, el sexo, la sexualidad y el género desde los paradigmas posthumanos actuales, que se definen como onto-epistemológicos y éticos.

Los postestructuralistas franceses, la teoría *queer*, las epistemologías feministas y el posthumanismo interrogran el sistema cuerpo-sexo-género-sexualidad desde una «anatomía» que ya no se entiende como un destino fijo. El cuerpo no se entiende como un ser dado e inmutable, sino como una frontera variable, «una superficie cuya permeabilidad es objeto de regulación política, una práctica significante en un campo cultural de jerarquía de género y heterosexualidad obligatoria» (Butler, 1990: 189).

Se cuestiona la idea de que el sexo y el cuerpo son naturales, y de que la naturaleza es una superficie de inscripción real y objetiva, en la misma medida que la cultura y la sociedad son construidas socialmente. Tanto desde la filosofía (algunos ejemplos pueden ser Judith Butler, Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti) como desde la biología (Anne Fausto Sterling) y otras ciencias (Donna Haraway, Karen Barad) se proclama que el sexo y la naturaleza no son «reales», de igual modo que el género y la cultura no son construidos. Fausto Sterling, por ejemplo, considera estas afirmaciones como una «falsa dicotomía» porque «nuestra comprensión real, científica, de las hormonas, del desarrollo cerebral, del comportamiento sexual, es construida y soporta las improntas de contextos históricos y sociales específicos» (Fausto Sterling, 2000: 29).

Como consecuencia de estas nuevas miradas y de lo que Grosz (1994) llama *Corporeal Feminism*, el cuerpo deviene un eje para pensarse y cuestionar el androcentrismo. Los cuerpos son des-esencializados, desnaturalizados y problematizados. Nuestros cuerpos devienen participantes activos en la constitución de la identidad de género, la subjetividad y la ideología (Grosz, 1994; Balsamo, 1996; Shildrick, 1997). Instrumentos de poder (*potestas*) y resistencia/resiliencia (*potentia*) gracias a su capacidad generativa de producir experiencias, prácticas y significados (Harrison, 2010). Los cuerpos devienen participantes activos en la identificación y la formación de las prácticas sexuales (Hester, 2004). Sexo, género y cuerpo se entienden como co-constitutivos unos de otros (Harrison, 2010) y como elementos en devenir, en perpetua formación y movimiento. El cuerpo y el sexo ya no son «materia» en la misma medida que el género es «discurso», sino que existen en un conglomerado de materia-discurso en devenir.

Estas posiciones epistemológicas, metodológicas y éticas permiten pensar las identidades como móviles de un modo similar a como las pensó Stuart Hall (2000: 17) al considerar que las identidades están construidas desde dentro del discurso y son producidas en contextos históricos e institucionales específicos.

Según el historiador del arte Carlos Reyero (1996), cuerpo e identidad están asociados desde el siglo XVIII, entendiéndose que a un cuerpo le corresponde una identidad de igual modo que siglos antes se había establecido que a un cuerpo le correspondía un único sexo y sexualidad. En el mundo del arte podemos encontrar reflexiones interesantes sobre la relación entre cuerpo, sexo, género y sexualidad. Por ejemplo, los autorretratos de la fotógrafa Cindy Sherman son una re-presentación de lo múltiple sobre una materia persistente. Muestran cómo nos *performamos* mediante el uso de artefactos varios

(maquillaje, expresión, actitud, postura, peinado, vestido, etc.) entre los que se cuenta el contexto. Cuesta darse cuenta de que la persona representada en sus fotografías es siempre la misma⁶.

La idea de Haraway (2004) de que «el género es un verbo, no un nombre. Siempre se refiere a la producción de sujetos en relación con otros sujetos y artefactos [...]» también nos permite pensar desde otro lugar. La obra de Cindy Sherman ilustra perfectamente cuáles pueden ser esos artefactos – personales y sociales – de que nos dotamos para producirnos constantemente como seres sociales (con cuerpo, sexo y género).

Esta nueva mirada configura regímenes sexuales distintos que permitirán la visibilidad de categorías no binarias de sexo-género (que no necesariamente son «nuevas») y la emergencia de nuevos marcos de comprensión, interpretación, visibilidad social e inteligibilidad de esas categorías.

Como he comentado, las epistemologías feministas (Judith Butler, Karen Barad, Donna Haraway, Elizabeth Grosz, Luce Irigaray, Rosi Braidotti, Iris van der Tuin y muchas otras teóricas), las teorías *queer*, los posthumanismos y los nuevos materialismos de los años 90 promueven el rechazo del dualismo y las oposiciones binarias entre lo dado y lo construido, entre la naturaleza y la cultura, entre cuerpo y mente (Braidotti, 2013: 3). La condición posthumana nos urge a pensar crítica y creativamente sobre quiénes somos y lo que somos en el proceso de devenir (Braidotti, 2013: 12; Coleman, 2009). Lo que en otros esquemas explicativos es determinación, linealidad y mecanismo ahora deviene incrustación, envoltorio, *performance*, encarnación (*entanglement, embeddedness, performance and embodiment*). Las epistemologías feministas rechazan las identidades unitarias centradas sobre el ideal humanista eurocéntrico y normativo del «hombre» (Braidotti, 2002) y asumen la imposibilidad de hablar desde una única voz unificada sobre las mujeres, otras etnias, y otros sujetos marginados.

Desde esta posición se pueden formular preguntas distintas a las que siempre nos formulamos, como, por ejemplo: «¿para qué necesitamos un sexo, qué pasa si tenemos cientos?» (Hester, 2004: 223). «¿Qué sucede con las identidades de género si la sexualidad no la basamos en términos opuestos? ¿Qué sucede cuando existe sexualidad sin posibilidad de unión hetero u homosexual?» (Braidotti, 2016: 688).

Lo trans, lo inter, el postgénero y múltiples posibilidades de género resultan concebibles desde estas ontologías, agencias y políticas que operan más allá del esencialismo, la naturalización, la construcción social y el binarismo.

5. Emergencias, centros y límites

Transexuales, transgénero e intersexuales, son algunas de las «emergencias» que más han sacudido los cimientos de las certezas naturalizadas en relación con las categorías de sexo/género (Enguix, 2011b y 2013). Antes bordeaban los límites de lo «normal», o mejor dicho lo «anormal», y marcaban la centralidad del cuerpo, el sexo y el género, conformes a una única identidad sexual y de género.

Hermafroditas (luego llamados intersexuales), trans y otras configuraciones que no se adaptan al esquema binario cuestionan los límites entre la verdad y la ambigüedad, entre el esencialismo y el construcciónismo; interrogan el dimorfismo sexual, pero no desgastan ni minan la centralidad (y utilidad) del cuerpo para las clasificaciones sociales. Son categorías enraizadas en el cuerpo, con un fuerte arraigo corporal. Un buen ejemplo de esto puede ser la idea de algunxs trans de haber nacido en cuerpos equivocados y la lucha por conseguir políticas sanitarias inclusivas que contemplen la reasignación sexual para estos casos. El desplazamiento y el cambio aquí se producen por el cuestionamiento de los centros

⁶ Puede verse parte de su obra en <https://www.moma.org/interactives/exhibitions/2012/cindysherman/#/6/> (consulta 5 junio 2018).

y, sobre todo, por la agencia de unas personas que ahora deciden, basándose en la auto-identificación, cuál quieren que sea su identidad.

A pesar de que el sexo parece ser algo que existe de manera natural e incuestionable, uno de cada 100 niños nace con cuerpos que difieren de los cuerpos masculinos o femeninos «estándar» (Fausto Sterling, 2000)⁷. La intersexualidad es más frecuente que el síndrome de Down; su incomprendimiento y ocultamiento no se deben a su excepcionalidad, sino a que la consideramos tabú (Harper, 2007: 25). Además, uno de cada 1666 neonatos posee un cariotipo que no es ni XX (femenino) ni XY (masculino) (Blackless en Harper, 2007; Fausto Sterling, 2000) (según la ISNA son 1 de cada 500). Fausto Sterling (2000: 51) considera que la incidencia actual de la intersexualidad (1,7 % de todos los nacidos) aumentará debido a los agentes contaminantes presentes en las fertilizaciones *in vitro* y en el medio ambiente. Según esta misma autora, doce personas de cada millón son «hermafroditas verdaderos»: la intersexualidad gonadal (ovotestículos o copresencia de testículos y ovarios) es un indicador más fiable del «hermafroditismo verdadero» que la duplicidad genital, que es minoritaria (solo presente en el 25 % de intersexuales) (Briffa en Harper, 2007: 69), pero que aún hoy, representa la «esencia» del hermafroditismo. Por otra parte, la intersexualidad no implica transgresión de géneros, ya que generalmente los intersexuales se identifican como hombres o como mujeres, aunque es posible que algunos se reconozcan como miembros de una categoría especial y, con ello, estarían de acuerdo con Briffa al considerar que la intersexualidad es un estado que afecta a la persona y no solo a sus genitales (en Harper, 2007: 69).

Hasta hace poco, los protocolos médicos de actuación para neonatos con una intersexualidad visible (genital/corporalmente hablando) consistían en intervenciones de reasignación sexual que en su debido momento serían completadas con terapia hormonal. En la actualidad, y como consecuencia de las reivindicaciones intersexuales capitaneadas por Cheryl Chase y la Intersex Society of North America (fundada en 1993 y hoy desaparecida), entre otras personas e instituciones, la reasignación quirúrgica es muy criticada por asignar una identidad de género a un cuerpo a una edad temprana y sin el consentimiento (ni conocimiento) de la persona afectada.

Hablé antes de placas tectónicas superpuestas y en movimiento para referirme a los distintos modelos de configuración cuerpo-sexo-género-sexualidad existentes. Creo que es una metáfora acertada. Existe cierta obsesión por contraponer modelos (de sexo, de género, de matrimonio, de relación) «tradicionales» o «antiguos» a modelos «modernos» o «nuevos». Esta «obsesión» impregna fundamentalmente los medios de comunicación que constantemente reafirman la idea de que lo «nuevo» sustituye a lo «viejo» y es «mejor». Pero igual que la división entre naturaleza y cultura es una falsa dicotomía, también es una falsa dicotomía la contraposición entre lo nuevo y lo viejo. «Viejas fórmulas» de correspondencia entre un cuerpo y una identidad, subsisten con fuerza en la actualidad y siguen siendo muy mayoritarias. Seguramente, si queremos (o necesitamos) insistir en la existencia de una línea evolutiva entre lo nuevo y lo viejo, las diferencias no estarían ni en los protocolos ni en los cuerpos, sino en la forma de pensarlos y en la forma de actuarlos y aplicar los protocolos. Muchxs intersexuales se consideran hoy parte de una categoría «particular» de personas. Al contrario de la «categoría particular de personas» pensada por Kertbeny, organizada en torno a la etiqueta «homosexual» (que sirvió para excluir, estigmatizar, señalar e identificar), estas categorías que hoy encontramos son más propositivas que punitivas. Son agénticas, producto del reconocimiento de unx en lxs otrxs, de cierta solidaridad de «clase» y no son solo un efecto de la necesidad social de clasificar para excluir lo otro. La multiplicidad de categorías disponibles definen hoy los centros y periferias como móviles, permeables y porosos.

⁷ Según Edgerton (1964:1289) entre el 2 y el 3 % de la población nace con genitales ambiguos. Otros autores como Diamond afirman que son uno de cada 2000 nacidos (en Cucchiari, 1981: 33). A pesar de este *continuum* de las características sexuales externas, la mayoría de las culturas insiste en ver solo dos性 biológicos, aunque en algunos casos los estados intersexuados están más claramente definidos biológica y/o socialmente. Es el caso de los navajos y la figura intermedia del *nadle*, y de los *hijras* indios, que son reconocidos como un tercer sexo compuesto idealmente por hombres impotentes hermafroditas que sufren una extirpación ritual de sus genitales. En Santo Domingo encontramos al *guevedoce*, analizado desde su perspectiva clínica por Imperato-McGinley (Bolin, 1993).

Trans e intersexuales no son las únicas figuras que nos llevan ahora a repensar los centros y los márgenes de las clasificaciones de sexo/género: bisexuales, asexuales y otrxs definiciones han salido del armario y están cada vez más presentes en los medios de comunicación.

Además de las epistemologías crítico-creativas, también la rapidísima expansión de la cultura digital favorece la enorme exposición/exhibición de posiciones de sexo-género que numéricamente pueden ser minoritarias. Las redes sociales actúan como altavoz de lo que podemos llamar «emergencias» alternativas.

Entre 2015 y 2017 participé como investigadora en el proyecto «Selfie stories y personal data: metodologías híbridas para el análisis de las narrativas visuales en la cultura digital», liderado por Gemma San Cornelio y financiado por la Fundación BBVA, junto con siete investigadorxs más. Erick Gómez y yo rastreamos los *selfies* en relación con clasificaciones de sexo-género y observamos que estamos asistiendo a una «explosión» de categorías que utilizan las redes sociales para promocionarse, informar o educar.

La investigación se llevó a cabo entre usuarixs de Instagram combinando métodos cuantitativos (extracción de datos con un *data extractor* diseñado para la investigación) y cualitativos (análisis y entrevistas). El cuadro de la figura 1 muestra algunas de las categorías que encontramos y cómo se relacionan entre sí. Como es habitual en estos modelos de visualización en nube, el tamaño de la letra indica la frecuencia con la que los términos son asociados. En este caso, el *hashtag* «*asexual*» se relaciona intensamente con los *hashtags* *pansexual*, *transgender*, *lesbian* y *gay*. Encontramos también otras categorías como *bigender*, *polysexual*, *nonbinary*, *queer*, *greysexual*, *bisexual*, *panromantic*, etc. Estas categorías se siguen produciendo en relación con un cuerpo que sigue remitiendo a una lógica cultural que relaciona cuerpo-género-sexualidad. Cambian las direcciones, pero no las lógicas.



Figura 1. Fuente Instagram (realizado por Maite García Català).

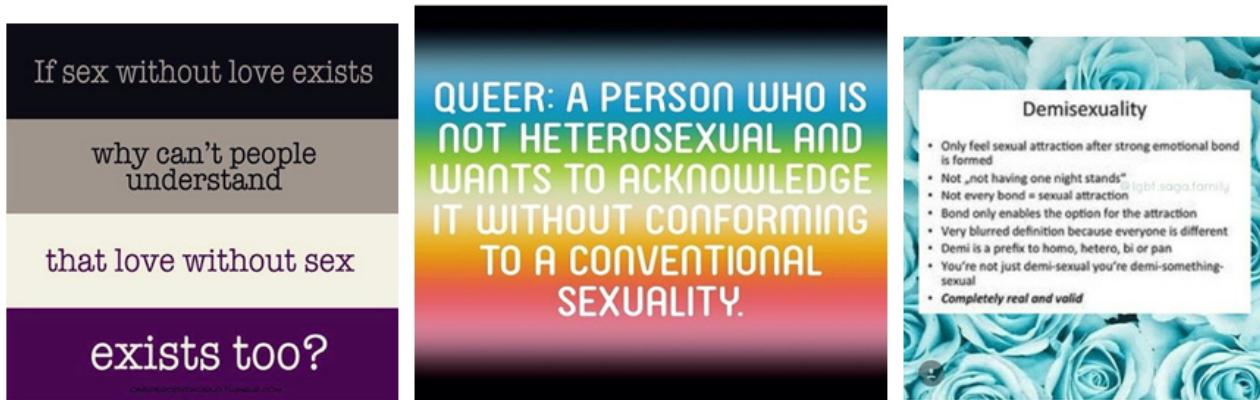


Figura 2. Fuente Instagram.

En algunas ocasiones, el *hashtag* viene ilustrado no por una foto del usuarix, sino por una narrativa con una intencionalidad «pedagógica» (figura 2). Las redes sociales son un vehículo privilegiado de difusión de estas categorías referenciales. Pero para asegurarse que su uso es adecuado, y viendo su proliferación, es frecuente establecer acuerdos de mínimos sobre su significado para establecer o configurar los límites entre una categoría y otra, pues, con frecuencia, estos límites son borrosos o confusos (como, por ejemplo, entre *genderfluid*, *pangender* y *queer*).

La figura 2 alude a la asexualidad, a lo *queer* y a la demisexualidad. En una sociedad muy sexualizada, muchxs consideran que la asexualidad no existe, que es una fase transitoria, que es una adaptación a la escasez de éxito amatorio/sexual o es una estrategia de adaptación. En cambio, la imagen que se muestra defiende la existencia del amor y el sexo como dos elementos diferenciados y afronta la existencia de la asexualidad mediante una estrategia defensiva: «si existe el sexo sin amor, ¿por qué no puede existir el amor sin sexo?»

Lo «*queer*», un término bastante complejo de definir, se delimita más por lo que no es que por lo que es: se considera queer a quien no es heterosexual y no se identifica con ninguna sexualidad «convencional». Lo demisexual se define como el necesario ensamblaje entre la atracción sexual y la vinculación emocional al referirse a quienes no tienen sexo sin estar emocionalmente implicadxs con la persona en cuestión.

Esta explosión parece apuntar a una multiplicidad de mundos y experiencias posibles, muchas de ellas transgresoras de modelos más tradicionales. Pero este panorama también acarrea consigo unos cuantos lastres, resistencias o límites.

El primero se refiere al género propiamente dicho. Ahora, personas trans como Ru Paul tienen *shows* en la televisión americana que son referenciados incluso en el *New York Times*⁸. La noticia cuenta con declaraciones de Jack Judith Halberstam, famoso por su texto sobre masculinidades femeninas. Dice Halberstam que aunque el *show* es tachado de «radical», es interesante destacar que hay *shows* de *drag queens* pero no de *drag kings* (mujeres performance la masculinidad). Al parecer, la masculinidad es una cosa muy seria, nadie se ríe con ella ni de ella. No ocurre lo mismo con la feminidad.

Otro límite, lastre o resistencia es la resiliencia del bigenerismo. Seguimos pensando el mundo en dos mitades (enfrentadas). El *continuum* sexo/género/deseo (Nicholas, 2014) opera entre los límites masculino y femenino. Aún es difícil pensar que una mujer (sexo) pueda actuar de forma masculina (género) y a la inversa. Aún es difícil separar sexo y género (Diamond and Beh, 2006 en Enguix, 2011a).

⁸ New York Times Magazine, 24 enero 2018, <https://www.nytimes.com/2018/01/24/magazine/is-rupauls-drag-race-the-most-radical-show-on-tv.html> (consulta 25 enero 2018).

El cuerpo también está actuando como un límite porque el género requiere cuerpos y sexos reconocibles para expresarse y tener subjetividad y agencia (Hester, 2004: 221). Por muchos cambios que haya en el horizonte, el dimorfismo biológico sigue siendo un ideal social *generizado*.

Si tenemos en cuenta el tiempo, podemos cuestionar la capacidad de estas «nuevas» etiquetas de sexo-género para reconfigurar los centros y las periferias sexo-genéricas. Viendo fotos de David Bowie en 1972 (o de la *Factory* de Warhol o de grupos de *glam-rock*), la «experimentación» –por llamarla de algún modo– con las categorías de sexo-género no parece ser algo tan nuevo. Entre ambas expresiones –las de antaño y las de ahora– hay una diferencia: las de antaño reivindicaban los márgenes mientras que las de ahora tienden a reivindicar los centros y se acompañan de discursos ontoepistemológicos para referirlas y justificarlas.

Muchas posiciones transgresoras (cuerpos no estándar, sexualidades variadas, etc.) han sido absorbidas por un capitalismo que vende derechos humanos, tolerancia y diversidad siempre que los cauces por los que discurremos sean normativamente aceptables. Ejemplo de ello son las recientes campañas *agender* y *ungender* de Selfridges y Zara o el anuncio de Audi *Untaggable* (2016)⁹. Estas campañas convierten lo «diferente», los márgenes, en elementos diferenciales para el *marketing* y la venta. La publicidad, los medios de comunicación tradicionales y los medios digitales otorgan a las actuales configuraciones sexo-genéricas una oposición visible y no periférica.

La proliferación de etiquetas conlleva también cierto peligro de hiperclasificación en una sociedad en la que prácticamente todo es (o debe ser) etiquetable y etiquetado (con precios, con arrobas, con almohadillas, con nombres...). Allá donde lo *queer* parecía prometer un mundo fluido de devenires en libertad, nos encontramos hoy con la proliferación de lo que Braidotti llama «clubs privados». Rosi Braidotti (2006: s.p.) ve un peligro intrínseco en la multiplicación de opciones sexuales y géneros –«cada uno con su club, música, estilo de peinado y ropa»– que son «solo otra variación en el tema del consumismo que define la cultura capitalista, que vende estilos de vida y marcas de identidad». Braidotti defiende una ética posthumanista que aspira a un cambio cualitativo y no a la acumulación de posibles posiciones del sujeto (2006: s.p.).

6. Coda

El viaje que hemos realizado pasa por la construcción y relación o ensamblaje, que diríamos hoy, de las categorías cuerpo-sexo-género a través de la historia. Va desde la configuración de la homosexualidad como un tercer género, en un paradigma en el que predominaba el género sobre el sexo para la configuración de sí (siglo xvii) hasta su conceptualización como un tercer sexo (siglo xix) «político» y médico en un paradigma en el que la existencia de dos sexos opuestos se erigía como idea fundamental para la organización social. En cierto momento, los actos dejaron paso a las personas como actores sociales.

En los años 60 y 70 tanto los NMS (nuevos movimientos sociales) como las ideas de Gayle Rubin (entre otras feministas) comienzan a reformular y reorganizar el sistema cuerpo-sexo-género-sexualidad, reflexionan sobre el poder y la desigualdad, y hablan de centros y periferias. Se recuperan las prácticas y las experiencias como actores significativos pero en relación con unas identidades que, más tarde, a partir de los 90, serán «suspensiones» e interrogadas por la teoría *queer* y otras epistemologías feministas que revientan los centros y periferias permitiendo que afloren modelos de sexo-género-sexualidad diferentes.

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Tj5GeK8uSc0> (consulta 5 junio 2018).

La explosión de las «nuevas» categorías de sexo-género se asocia hoy a conceptos como «radical», «transgresión» y «disidencia» que hay que cuestionar. Estas etiquetas, además, son aprovechadas por el contexto neoliberal y capitalista que ha absorbido algunas de ellas (*agender, ungender*) para el mercado, convirtiéndolas en «nuevos centros».

A este proceso se le presentan resistencias desde el género, el cuerpo, el tiempo y la clasificación.

No conocemos el final de la historia, pero en el punto en el que ahora estamos, mis reflexiones finales sobre estos devenires corporales, sexuales, biológicos, culturales y de género, de pasado, de presente y de futuro, apuntan a tres lugares.

El primero se refiere a la re-centralidad del cuerpo y las posibilidades e imposibilidades políticas que esto nos ofrece. El cuerpo como algo central, entendido como materia y como discurso abre nuevas perspectivas sobre el poder y la resistencia. El cuerpo ha sido siempre un arma política y un instrumento político privilegiado. Braidotti considera que es necesaria una conceptualización materio-discursiva del cuerpo para poder llevar a cabo mejores análisis del poder basados en una crítica radical del universalismo masculino (Braidotti, 2013: 22). Esto, además, nos permitirá nuevas formas de resistencia adaptadas a las estructuras policéntricas y dinámicas del poder contemporáneo (Patton, 2000). Esto genera una forma pragmática de micropolítica que refleja la naturaleza compleja y nómada de los sistemas sociales contemporáneos y los sujetos que los habitamos (Braidotti, 2013).

La segunda reflexión me lleva a la necesidad de repensar la transgresión desde distintos lugares de enunciación –muchos de ellos interseccionados por la etnia y la clase– y desde y en distintos discursos para problematizar el uso fácil de etiquetas como disidencia, transgresión y subversión. Las «nuevas» categorías de sexo-género son un peligro y una oportunidad: no están disponibles de igual modo para todxs, forman parte de un repertorio neoliberal de desigualdad global donde unxs aún están luchando por su vida si son homosexuales mientras que otrxs están luchando por ser *agender*.

Ciertamente determinados cambios legales, como la aparición del género *gender neutral* como posibilidad de identificación en países como Australia y Alemania, pueden ser vistos como un avance. Pero, dadas las tecnologías disponibles hoy para la identificación (escáneres físicos, huellas digitales, fotografías del iris) resulta sintomático que el género siga siendo considerado un criterio clasificadorio relevante, aunque se trate de un género indeterminado. En este sentido, es ilustrativo cómo después de ampliar las posibilidades disponibles de estado civil en la documentación de nuestro país (añadiendo, por ejemplo, «divorciadx» cuando se aprobó el divorcio), con el paso de los años el estado civil ha desaparecido de nuestros documentos. Muchxs dirán que todo lo referente al género es relevante mientras subsistan las estructuras de desigualdad entre hombres y mujeres. Cierto. Mientras haya desigualdad, maltrato, injusticia y violencia de género, habrá que evidenciar las distintas posiciones de género. Pero al mismo tiempo que esto es así, también llama la atención que en un mundo donde la inteligencia artificial va ganando posiciones y los avances tecnológicos nos abren múltiples posibilidades de ser, sexualidad y género sigan siendo tan importantes para definirnos y tan relevantes para clasificarnos socialmente.

En suma, como Butler apuntó hace muchos años, nuestros cuerpos importan. Van más allá de la dicotomía entre lo natural y lo cultural: muestran que los discursos corporales son discursos sociales y discursos ideológicos que nos sitúan a nosotrxs, a cada unx de nosotrxs, en un devenir histórico en el que se libran batallas sobre las categorizaciones sociales, el poder, el control y la resistencia.

7. Bibliografía

- ALTMAN, Dennis (2002): «Globalization and the international gay/lesbian movement». En Diane Richardson y Steven Seidman (eds.): *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. London: Sage, pp. 415-425.
- BALSAMO, Anne (1996): *Technologies of the gendered body: reading cyborg women*. Durham: Duke University Press.
- DE BARBIERI, Teresita (1993): «Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica». *Debates en Sociología*, 18, p. 145.
- BOLIN, Anne (1993): «Trascending and Transgendering: Male-to-Female Transsexuals, Dichotomy and Diversity». En Gilbert Herdt (ed.): *Third Sex, Third Gender*. New York: Zone Books, pp. 447-485.
- BRAIDOTTI, Rosi (2006): *Transposition: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- (2013): *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- (2016): «Posthuman Feminist Theory». En Lisa Disch y Mary Hawkesworth (eds.): *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 673-698.
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- COLEMAN, Rebecca (2009): *The Becoming of Bodies: girls, images, experience*. Manchester: Manchester University Press.
- CONNELL, Raewyn (2001): «Understanding men: gender sociology and the new international research on masculinities». *Social Thought and Research*, 24 (1-2). Lawrence: Department of Sociology, College of Liberal Arts & Sciences, University of Kansas, pp. 13-31.
- CUCCHIARI, S. (1981): «The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: The origins of gender hierarchy». En S. Ortner y H. Whitehead (eds.): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-79.
- CHAUNCEY, George (1994): *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: BasicBooks.
- DOUGLAS, Mary (1973): *Pureza y Peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- (1988): *Símbolos Naturales*. Madrid: Alianza.
- ENGUIX GRAU, Begoña (1996): *Poder y Deseo. La homosexualidad masculina en Valencia*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- (2011a): «XXY: Representing Intersex». En T. Krijnen, C. Alvares y S. van Bauwel (eds.): *Gendered Transformations. Theory and Practices on Gender and Media*. Chicago: Intellect/University of Chicago Press, pp. 115-132.
- (2011b): «Cuerpo y Transgresión: De Helena de Céspedes a Lady Gaga». *Relaces, Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 5, año 3. Córdoba: Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos, CIECS (CONICET y UNC), IIGG-UBA, pp 25-38.
- (2011c): «Fronteras, cuerpos e identidades gays». *Quaderns de l'ICA*, 26. Barcelona: Institut Català d'Antropologia, pp. 83-107.
- (2012): «Cuerpos, Camisetas e Identidades como Estrategias de Protesta». En Benjamín Tejerina e Ignacia Perugorría (eds.): *Global Movements, National Grievances. Mobilizing for*

- ‘Real Democracy’ and Social Justice. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, pp. 173-196.
- (2013): «Cuerpos Desbordados. La Construcción Corporal de la Masculinidad». *Argos*, 30 (59). Caracas: Universidad Simón Bolívar, pp. 61-86.
 - (2017a): «Protesta, Mercado e Identidad en las celebraciones del Orgullo LGTB en España». *Convergencia*, 73. Toluca de Lerdo: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 165-186.
 - (2017b): «‘No desfilamos, nos manifestamos’: activismos y manifestaciones LGTB en España». *Onteaiken*, 24. Córdoba: CIECS (CONICET y UNC), pp. 40-55.
 - (2017c): «Algoritmos y Sexualidades». *El Periódico*, 21/9/2017. Barcelona: Grupo Z. <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20170921/algoritmos-y-sexualidades-begonya-enguix-articulo-6302064> (consulta 18 junio 2018).
- ENGUIX, Begonya, y Roca, Jordi (2014): «Etnografiando los márgenes y las periferias sexo-amorosas». En A. Andreu, Y. Bodoque y D. Comas d'Argemir *et al.* (eds.): *Periferias, Fronteras y Diálogos. Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*. Tarragona: URV, pp. 125-137.
- FAUSTO STERLING, Anne (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- FOUCAULT, Michel (1984): *Historia de la Sexualidad (1). La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.
— (1985): *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Madrid: Revolución.
— (1987): *Historia de la Sexualidad (2). El Uso de los Placeres*. Madrid: Siglo XXI.
— (2001): *Los Anormales. Curso del Collège de France (1975-1975)*. Madrid: Akal.
- GREENBERG, David F. (1988): *The Construction of Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GROSZ, E. (1994): *Volatile bodies: towards a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- GUNDER FRANK, A. (1976): *América Latina: subdesarrollo o revolución*. México: Era.
- HALL, Stuart (2000): «Who Needs ‘Identity’?». En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- HARAWAY, Donna (2004): *The Haraway reader*. New York: Routledge.
- HARPER, Catherine (2007): *Intersex*. Oxford: Berg.
- HARRISON, Katherine (2010): *Discursive Skin: Entanglements of Gender, Discourse and Technology. Linköping Studies in Art and Science*, 513. Linköping: Linköping University.
- HENNEN, Peter (2008): *Faeries, Bears and Leathermen. Men in Community. Queering the Masculine*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HERDT, Gilbert (ed.) (1993): *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- HESTER, David (2004): «Intersexes and the end of gender: Corporeal ethics and postgender bodies». *Journal of Gender Studies*, 13:3. Abingdon-on-Thames: Taylor & Francis, pp. 215-225.
- HIGGS, David (1999): *Queer Sites: Gay Urban Histories since 1600*. New York: Routledge.
- KIMMEL, Michael, y FERBER, Abby L. (2009): *Privilege: A Reader*. Boulder: Westview Press.

LAQUEUR, Thomas (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid: Cátedra.

LEVINE, Martin P. (1998): *Gay Macho.* New York: New York University Press.

MARTÍ, Josep, y AIXELÀ, Yolanda (eds.) (2010a): *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas.* Madrid: CSIC.

— (2010b): «La presentació social del cos. Pròleg», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 26. Barcelona: Institut Català d'Antropologia, pp. 5-15.

MCINTOSH, Mary (1968): «The Homosexual Role». *Social Problems*, vol. 16, n.º 2. Oxford: Oxford Academic, pp. 182-192.

NICHOLAS, Lucy (2014): *Queer Post-Gender Ethics: The Shape of Selves to Come.* London: Palgrave-MacMillan.

NICOLAS, Jean (1978): *La Cuestión Homosexual.* Barcelona: Fontamara.

PATTON, Paul (2000): *Deleuze and the Political.* London, New York: Routledge.

PLANELLA, Jordi (2006): «Corpografías: dar la palabra al cuerpo». *Artnodes*, 6. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

PRECIADO, Paul B. (2018): «#MeToo: Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual». *Diario Ara*, 26/1/2018. Barcelona.

REYERO, Carlos (1996): *Apariencia e identidad masculina.* Madrid: Cátedra.

RUBIN, Gayle (1986): «El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo». En Marta Lamas (ed.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* México: PUEG, pp. 35-96.

— (1989): «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En Carole S. Vance (ed.): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina.* Madrid: Revolución, pp. 113-190.

SÁEZ, Begonya (2018): *Formas de Clasificación. Seminario dictado en el seno de los Seminarios sobre lo Posthumano, grupo de Investigación Medusa*, Barcelona, 2 de marzo 2018.

SHILLING, Chris (2005): *The body in Culture, Technology and Society.* London: Sage.

SHILDICK, Margrit (1997): *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio) Ethics.* New York: Routledge.

SKEGGS, Beverley (1997): *Formations of Class and Gender.* London: Sage.

TRUMBACH, Randolph (1993): «London’s Sapphists: from three sexes to four genders in the making of modern culture». En Gilbert Herdt (ed.): *Third Sex, Third Gender.* New York: Zone Books, pp. 111-136.

TURNER, Bryan S. (2006): «Body». *Theory, Culture, Society*, vol. 23 (2-3). London: Sage, pp. 223-229.

VAN DER MEER, Theo (1993): «Sodomy and the Pursuit of a Third Sex in the Early Modern Period». En Gilbert Herdt (ed.): *Third Sex, Third Gender.* New York: Zone Books, pp. 137-212.

VÁZQUEZ, Francisco, y MORENO, Andrés (1997): *Sexo y Razón. Una Genealogía de la Moral Sexual en España*. Madrid: Akal.

WALLERSTEIN, Immanuel (1979): *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZUBIAUR, Ibon (ed.) (2007): *Pioneros de lo Homosexual*. Barcelona: Anthropos.

Y el sujeto se hizo verbo (aunque siempre fue objeto). La mujer fang en Guinea Ecuatorial y el impacto colonial

Luis Pérez Armiño

Museo del Traje. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico

luis.perez@cultura.gob.es

Resumen: La antropología española tardó largos años en comprender la complejidad de las relaciones de género entre los fang que habitaban en torno al río Mbini, en la actual Guinea Ecuatorial. La literatura colonial centró su atención en aspectos como la poligamia, como expresión de su primitivismo, o la existencia de una dote que mediaba en la transacción matrimonial y que convertía a la mujer en esclava dentro de la estructura social, simple objeto de compra-venta. Con la implantación de la colonia española en estos territorios, se elaboró un discurso que favoreció la aparición de un nuevo actor en este complejo sistema de relaciones: el europeo. Desde una posición de poder, los colonos pervirtieron la forma nativa de entender la sexualidad a su favor, obteniendo beneficios sexuales de las mujeres fang a cambio de compensaciones, que podían adoptar distintas formas. En el contexto posterior de independencia, la mujer ecuatoguineana se debate entre tradición y modernidad, a la vez que reclama ser protagonista de sus propios discursos, en un país donde las relaciones de género todavía se perciben desde el punto de vista de dominación masculina.

Palabras clave: *Mininga, miningueo, fang, Guinea Ecuatorial, colonialismo, África, mujer, poligamia, dote.*

Abstract: Spanish anthropology took many years to understand the complexity of gender relations among the Fang people that inhabited the Mbini River, in what is now Equatorial Guinea. Colonial literature focused on aspects such as polygamy, as an expression of its primitivism; or the existence of a dowry that mediated the marriage transaction, and that turned women into slaves within the social structure, just an object for trade. With the implantation of the Spanish colony in these territories, a speech was elaborated that favored the appearance of a new actor in this complex system of relations: the European. From a position of power, the colonizers perverted the native way of understanding sexuality in their favor, obtaining sexual benefits from Fang women in exchange for compensation that could take different forms. In the later context of independence, Equatorial Guinean women are torn between tradition and modernity, while at the same time they claim to be the protagonist of their own discourses in a country where gender relations are still perceived from the point of view of exclusive male domination.

Keywords: *Mininga, miningueo, Fang, Equatorial Guinea, colonialism, Africa, women, polygamy, dowry.*

1. Advertencias y preliminares

Estudiar la historia de la mujer en África antes de los primeros contactos con los europeos supone una tarea sumamente ardua. Por una parte, existe una absoluta falta de documentación que avale la fiabilidad de un discurso en torno a lo femenino en el continente. Todos los testimonios con los que podemos trazar una historia, llena de claroscuros, los podemos remitir a los primeros contactos de los europeos con las diferentes culturas africanas. Se trata de relatos muchas veces cargados de inexactitudes, próximos a lo fantasioso, y no verdaderas fuentes que puedan considerarse válidas en cuanto a una descripción fidedigna de la realidad de la mujer del África precolonial.

Si consideramos las primeras descripciones y los primeros textos que constituyen las etnografías clásicas en torno a las diferentes culturas del África precolonial, nos remontamos a finales del siglo xix y principios del xx. En ese periodo, y al amparo del proceso de ocupación efectiva del territorio africano por parte de las potencias europeas, surgen multitud de monografías en torno a los diferentes pueblos que eran contactados. En este punto, no podemos dejar de considerar el lazo estrecho que se teje entre antropología y colonialismo. La primera juega el papel de legitimador teórico, académico y científico del proceso de dominación colonial. El ejemplo más evidente lo encontramos en el sistema de gobierno colonial impuesto en las colonias británicas, el conocido *Indirect Rule*. Los antropólogos ingleses describieron aquellas organizaciones que sustentaban las estructuras políticas y sociales de los nativos. La administración colonial se limitó a usarlas en beneficio propio y de la Corona británica.

A efectos de estudiar el papel de la mujer en las sociedades africanas, por lo tanto, debemos considerar el especial ambiente científico que dominaba en Europa. Un evolucionismo que entendía un progreso natural que había encumbrado los principios de la civilización occidental. En la base de ese esquema, el continente africano representaba los principios absolutos del salvajismo más primitivo. Por lo tanto, una historia de la mujer precolonial está sujeta a esa realidad falseada que pretendían las primeras descripciones: culturas ancladas en un determinado momento del tiempo, que respondían a los principios clasificatorios propios de su momento evolutivo concreto.

Una de las primeras monografías sobre los fang, con un pretendido carácter científico y/o etnográfico, es la de Gunter Tessmann. Escrita en 1912 y publicada en 1913, es el resultado del trabajo de campo del alemán entre los entonces «pamúes» durante los años 1907 a 1909. En esta extensa obra ofrece una descripción detallada de la cultura fang en todos sus aspectos. Incluso, se plantea la necesidad de ofrecer una visión cierta y contrastada mediante un método etnográfico válido que arroje luz sobre los fang. En sus páginas encontramos referencias constantes al papel de la mujer en determinados aspectos de la vida fang, incluyendo capítulos dedicados a la sexualidad o al parentesco. Sin embargo,



Figura 1. Talla femenina *byeri*, o guardián del relicario, fechada en el tránsito del siglo xix al xx, y relacionada con el culto a los antepasados de los fang. N.º de inventario Museo Nacional de Antropología (MNA): CE11789. Fotografía de Arantxa Boyero Lirón.

deteniéndonos en las prácticas religiosas, encontramos un dato concluyente sobre la realidad de los estudios femeninos en África en aquel momento histórico concreto. Por una parte, nos encontramos ante etnografías hechas por antropólogos masculinos que, además de su propia observación, toman como fuente a informadores masculinos. Al describir los rituales femeninos, Tessmann asegura que las mujeres son recelosas a la hora de proporcionar información, muchas veces temerosas del contacto con el hombre blanco del que huyen.

Sobre el ejemplo de la obra de Tessmann, vamos a poder describir otro de los problemas con los que se encuentra la historiografía de la mujer en África. Si continuamos el análisis de los rituales femeninos fang, podemos concretar alguno de ellos. El rito se constituye en diferentes fases por las que tienen que pasar las iniciadas. En uno de ellos, el motivo central consiste en un momento de crítica y sátira que tiene como objetivo los hombres del asentamiento. En esta parte del ritual, las mujeres deberían vestirse como hombres para ridiculizar a sus compañeros. Como bien observa Tessmann, las mujeres se visten a la europea. Es evidente la contaminación cultural europea sobre los asentamientos fang, en unos momentos iniciales del siglo xx y de la penetración colonial española en los territorios continentales de Guinea.

A la luz de las prácticas religiosas descritas por Tessmann (2003: 370-371, 423-426, 444-445), por lo tanto, podemos concluir que es prácticamente imposible ofrecer una descripción fidedigna de la realidad de la mujer fang precolonial. En primer lugar, porque solo podemos remitirnos cronológicamente a un momento histórico concreto, en el que los colonos europeos empiezan a ofrecer las primeras descripciones sobre los nativos del río Mbini (conocido en época de la colonia como río Muni). Cualquier descripción debe darse, por lo tanto, en torno a finales del siglo xix y, especialmente, durante el primer tercio del siglo xx.

Estas referencias no son más que una de las características que definen el desarrollo de la antropología africanista durante todo el periodo de expansión colonial europea en el continente. Por una parte, se mezclan los elementos literarios, más o menos inventados con diferentes intencionalidades, con los puramente descriptivos o interpretativos. Se traza una imagen que encuentra eco en el público europeo, más necesitado de imágenes distorsionadas, adaptadas a sus necesidades, que de relatos de rigor etnográfico. La mujer africana juega un papel fundamental en la construcción del mito del africano, de la misma forma que se crea toda una imaginería que afectaba, simplificando, a la sexualidad y a las relaciones de género en África.

2. Pero, ¿hubo alguna vez sexo en África?

No resulta casual que el desarrollo académico de la antropología coincidiese en el tiempo, y casi en el mismo espacio, con el imperialismo y el colonialismo europeo que caracterizaron la historia occidental en el tránsito del siglo xix al xx. Desde mediados de siglo, las necesidades económicas del desarrollo industrial impusieron nuevas políticas en cuanto a la proyección exterior de las potencias europeas. Frente a una política apoyada en enclaves, puertos y emporios que jalonaban la costa africana, los gobiernos occidentales decidieron incluir de lleno a África en el sistema económico mundial que se estaba forjando. Comenzó entonces el proceso de reparto de tierras africanas, que tuvo su colofón en la conferencia de Berlín celebrada en 1885. En esta reunión se pusieron las bases del dominio colonial sobre África. Por supuesto, los antropólogos acompañaron a exploradores y conquistadores, confundiéndose en ocasiones, trazando las primeras etnografías en torno a las diferentes culturas africanas. Se creó una imagen entre lo etnográfico y lo literario que sirvió de base para el desarrollo de la disciplina antropológica.

Este proceso coincide con el auge de las teorías evolucionistas que marcan los derroteros científicos de la segunda mitad del siglo xix. En cuanto a la antropología, el evolucionismo supone entender el desarrollo histórico y cultural de la especie humana en un sentido absoluto de progreso.

Evidentemente, los antropólogos europeos o norteamericanos entienden que el culmen de ese progreso, avalado por la razón científica, es la sociedad occidental de raíz europea, especialmente anglosajona y de creencias reformistas, liberales en lo económico y con fuertes dosis de conservadurismo en lo social y lo político. En el lado opuesto, en una posición en exceso rezagada, toda una serie de culturas que son consideradas primitivas contemporáneas, reflejo de un pasado por el que Europa ya ha transitado y que ha superado con creces. Estas culturas son supervivencias de tiempos remotos, donde los antropólogos europeos pueden vislumbrar su propio pasado. Esta situación de retraso les hace merecedores de los esfuerzos civilizatorios de las potencias coloniales que ocupan sus territorios, acompañados de toda una serie de medidas políticas y sociales de corte paternalista, que solo pretenden, en el fondo, la explotación económica de sus recursos.

En ese esquema evolutivo, África jugaba un papel básico en exceso. Ocupaba los últimos puestos. Las diferentes culturas, especialmente las situadas al sur del Sáhara, eran consideradas las más primitivas entre las primitivas. Su estadio evolutivo se encontraba, en el mejor de los casos, en una Prehistoria reciente, o en la Edad de los Metales, en los términos etnoarqueológicos tan del gusto de la época. Las tribus negras, consideradas así entonces, eran el testimonio más antiguo de los primeros estadios evolutivos de la especie humana. Incluso, posiciones extremas se atrevían a ofrecer lo que se suponían datos corroborados que probaban la no humanidad de los negros, fundamento último de algunos episodios trágicos en la historia moderna de la humanidad.

Por lo tanto, el estudio de las culturas africanas cubría un amplio abanico de motivaciones: desde el interés puramente académico y científico, que pretendía desentrañar los secretos que articulaban el proceso evolutivo, a los estudios que acaparaban datos con el fin de incrementar las posibilidades de explotación económica y política de los pueblos estudiados.

Es interesante considerar los vectores implicados en el proceso de investigación antropológica durante el proceso de conquista de los territorios africanos. Así, junto a administradores coloniales y misioneros, los antropólogos formaban parte fundamental del proceso. Por supuesto, antropólogos hombres que utilizaban solo y casi exclusivamente informantes masculinos. El resultado fue una serie de etnografías donde se realizaban descripciones masculinizadas de las diferentes culturas africanas. Las mujeres, como pudimos ver al referirnos al estudio de la religión entre los fang llevado a cabo por Tessmann, ocupaban un papel marginal. En todo caso, apenas unas líneas para referir su posición respecto a las estructuras económicas analizadas, o como un objeto de transacción en las distintas formas de parentesco observadas entre los africanos. Como ya ha señalado Nuria Fernández (2009: 170-173), la antropología africanista puede comprenderse en diferentes fases si atendemos a las referencias relativas al papel de la mujer. Desde las aproximaciones pseudohistóricas de los primeros estudios etnográficos hasta la actualidad, marcada por el papel de la mujer en las políticas de desarrollo en el continente, la mayoría de los estudios describen a la mujer jugando un papel marginal, siempre sometida a las estructuras económicas y de parentesco.

Un breve repaso a las fuentes historiográficas que nos describen África desde los primeros contactos, allá por el siglo xv, nos demuestra que el papel de la mujer, por no hablar de los géneros fluidos o alternativos, en las diversas culturas africanas tenía una variabilidad nunca abordada por la antropología de principios del xx (Gutiérrez Usillos, 2017: 348, 386).

Los etnógrafos europeos no fueron capaces de comprender la complejidad de estas relaciones en las diferentes sociedades africanas estudiadas. De hecho, se produce un proceso de simplificación hasta el ridículo de las prácticas sexuales de los africanos. Los antropólogos e investigadores hicieron oídos sordos a las múltiples referencias que existían respecto a la diversidad sexual en el continente. Ya desde el siglo xvi, las fuentes europeas ofrecen datos que permiten arrojar algo de luz sobre una variabilidad en cuanto al género y las relaciones sexuales, que iba más allá de la visión en exceso reduccionista que presentaron los exploradores europeos de finales del siglo xix (Gutiérrez Usillos, 2017). Parece que, cuando



Figura 2. En las imágenes fotográficas como esta, que podría fecharse en el primer tercio del siglo XX, se recreaba una imagen de la mujer africana hipersexualizada, de acuerdo a los intereses y deseos de los europeos. Archivo documental del MNA, n.º de inventario: FD4457.

Henry Lewis Morgan acuñó en 1877 el término de «promiscuidad primitiva» (Martín Casares, 2017: 81), se refería expresamente al continente negro. Los europeos asumieron que los negros solo eran capaces de entender el sexo como algo primigenio y primitivo, sometido a los instintos más básicos y animales. Para los antropólogos decimonónicos que trabajaron en África, el sexo entre los negros se reducía a una cuestión meramente reproductiva, sin dejar ningún tipo de atisbo a relaciones de tipo recreativo.

Paralelo a esta forma de entender la sexualidad africana, los etnógrafos, y muchos literatos, crearon una imagen hipersexualizada del negro. Se asocia al hombre negro con la virilidad absoluta. Por supuesto, era impensable la existencia de la homosexualidad entre los africanos. Como recuerda Andrés Gutiérrez Usillos (2017: 348), «se supone que no existe variabilidad de género en África porque se asume el primitivismo de los africanos». El negro era un ser sometido de forma constante a sus pasiones sexuales, que no dudaba en desahogar a la más mínima ocasión y de la forma más brutal y animalizada. De acuerdo a Gustau Nerín (1998: 62), «El negro, desde el siglo XVI, se convirtió en el paradigma de la sensualidad y de la lujuria brutal».

Por su parte, la mujer negra es concebida, de la misma manera, como un objeto altamente sexualizado, que no duda un ápice en entregarse a los deseos carnales de sus compañeros masculinos. Se llevó a cabo un «proceso de construcción de la mujer colonizada como un ser erotizado y sexualizado» (Martín Casares, 2017: 243). Se entendía la mujer como un objeto sexual que carecía de cualquier indicio de sentimiento que pudiese dirigir sus relaciones afectivas. Los europeos dieron rienda suelta

a muchas de sus pasiones ocultas en las formas femeninas, naturalizadas, de las mujeres negras (y por qué no, de los hombres). No era más que la visión cargada de sesgos racistas y etnocéntricos de los antropólogos europeos, que consideraban a los negros como más próximos a la naturaleza, practicantes de una sexualidad cercana a la de los animales.

En los años sesenta del siglo xx encontramos las primeras referencias a una variabilidad de género que refleje de una forma más acertada la realidad africana. Habría que esperar a 1963, a la publicación en italiano de *Eros nero. Costumi sessuali in Africa dalla preistoria ad oggi*, de Boris de Rachewiltz, recientemente editado en castellano (2017), donde se ofrece una amplia perspectiva histórica y cultural sobre la sexualidad en el continente. Más tarde, Will Roscoe y Stephen Murray editan *Boy-wives and female husbands. Studies in African Homosexualities* (2001), donde recogen distintas aportaciones en torno a la variabilidad sexual y de género en el continente, rompiendo con abundantes evidencias la tradicional visión monolítica sobre la sexualidad africana. Como reseña Aurelia Martín Casares (2017: 287), «se trata de diversas contribuciones de antropólogos y antropólogas (Haberlandt, Davidson, Gaudio, Ajen, Tessman, Cavassi, etc.) que pretenden romper con el mito de la «virilidad» africana y explorar los matrimonios entre personas del mismo sexo, así como analizar otras formas de construcción de la identidad sexual y de género a través de datos etnográficos recopilados en diversas áreas culturales subsaharianas. Roscoe y Murray subrayan en el prólogo que numerosos/as antropólogos/as han negado la existencia de relaciones homosexuales en el África negra, debido a la construcción social de las relaciones entre negritud y virilidad durante el periodo colonial».

A la vista de los bienes conservados en el Museo Nacional de Antropología, resulta fácil comprender que las relaciones de género en las diversas culturas africanas obedecían a una realidad mucho más diversa, que a los ojos de los europeos resultaba incomprensible. Las etnografías hacían oídos sordos ante estas alternativas, y describían, en el mejor de los casos, determinadas prácticas sin entrar a valorar su verdadera trascendencia. A través de la colección africana del Museo Nacional de Antropología, podemos ofrecer tres ejemplos sobre esta realidad diversa. En primer lugar, una figura Nommo que representa a los ancestros de los dogón (Malí). Una figura humana que alza sus brazos hacia el cielo, sosteniendo en las manos un cuenco que se relaciona con ciertas prácticas propiciatorias de la lluvia y, por consiguiente, de la fertilidad de los campos. Estas figuras también servían de unión entre el cielo y la tierra, como se puede ver en sus brazos a modo de escaleras. Pues bien, nos interesa destacar la mezcla de rasgos tradicionalmente asociados a lo masculino (la barba del rostro) y a lo femenino (los pechos). Entre los dogón, solo a partir de los ritos de iniciación a la edad adulta, el individuo es definido en cuanto a su género. El ser infantil es considerado ambiguo (Gutiérrez Usillos, 2017: 259).

Algo parecido ocurre respecto a las máscaras *mbuya* de los pende, en el este de la actual República Democrática del Congo. A principios



Figura 3. Figura Nommo, representa a los ancestros de los dogón (Malí). En ella se mezclan rasgos femeninos y masculinos. N.º de inventario MNA: CE18612. Fotografía de Miguel Ángel Otero.

del siglo XX los pende diseñan una amplia tipología de máscaras que representan a distintos personajes estereotipados de la sociedad. Una de ellas nos llama la atención, ya que en sus rasgos faciales los pende resumen los atributos que consideran masculinos y femeninos. Esta peculiar máscara debía representar al líder de la comunidad. En su persona debían reunirse las virtudes femeninas y las masculinas, como ideal del líder que tenía a su cargo los destinos de la comunidad. Por último, la máscara *gelede* de los yoruba representa a una figura femenina. Se utiliza en rituales propiciatorios de la fertilidad de los campos y se pone en relación con un culto a la madre primigenia Inyala. Los danzantes siempre eran hombres, en una clara muestra de travestismo ritual. Los yoruba compartían esa peculiar visión, tan común en el continente, de la mujer como elemento intermedio entre lo humano y lo divino, entre la cultura y la naturaleza, en conexión estrecha con la tierra, como ser capaz de dar la vida (Gutiérrez Usillos, 2017: 354-355; Rachewiltz, 2017: 97).



Figura 4. Máscara *mbuya*, diseño que representa la figura del líder entre los pende (República Democrática del Congo). El líder debe reunir en una misma persona las virtudes masculinas y femeninas en beneficio de la comunidad. N.º de inventario MNA: CE11780. Fotografía de Pablo Linés Viñuales.



Figura 5. Máscara *gelede*, yoruba (Nigeria). Representa una figura femenina, pero es utilizada por los hombres en ceremonias de fertilidad de los campos. N.º de inventario MNA: CE982. Fotografía de Pablo Linés Viñuales.

3. La disciplina española lastrada. El caso guineano

La peculiar visión que en España se ha forjado sobre el continente africano sigue las pautas que hemos señalado respecto a la construcción antropológica de África.

Sin embargo, es necesario considerar unas salvedades. En primer lugar, la peculiar coyuntura histórica española: un país lastrado en lo social y económico, con una política de escaso calado en su proyección internacional. Así, en el momento de inicio del colonialismo europeo sobre África, España apenas podía mantener sus territorios extrapeninsulares, acosada por otras fuerzas emergentes. España tendría una presencia irrelevante en el continente africano, y casi todos los esfuerzos se dirigieron hacia los territorios marroquíes, mientras Guinea vivía en un estado de abandono. De hecho, solo a partir de mediados del siglo xix España mostró una preocupación cierta en la ocupación efectiva de los territorios de Fernando Poo, ante la manifiesta presión británica, y pese a ser un territorio nominalmente español desde el Tratado de San Ildefonso con Portugal, ratificado en 1777. Los territorios continentales en torno al río Muni deberían esperar hasta las primeras décadas del siglo xx, cuando se hizo evidente la necesidad de mano de obra para las plantaciones de la isla de Fernando Poo.

Si el contexto socioeconómico y político suponía el abandono de los territorios guineanos a los empeños de determinados particulares o de los misioneros, algo similar ocurrió con el desarrollo de una antropología africanista española centrada en Guinea. Prácticamente se puede afirmar que es inexistente. La poca producción etnográfica desarrollada por los españoles en Guinea, además, se mostró dependiente de posiciones ideológicas y teóricas muy deficitarias, demostradas obsoletas y no válidas en contextos académicos más propicios al desarrollo de la disciplina.

La antropología africanista española, desde finales del siglo xix hasta la actualidad, se desarrolló en tres momentos principales.

En una primera etapa, desde las primeras tomas de contacto de viajeros y exploradores españoles con los territorios guineanos y hasta prácticamente la guerra civil española (1936-1939), se multiplican las aproximaciones que podríamos considerar preetnográficas o literarias. Se trata de obras que dibujan una realidad en torno a estos territorios más cercana a lo novelado, a lo que los lectores esperaban de esos territorios salvajes e incógnitos (Sánchez Molina, 2011). Posteriormente, el final de la Guerra Civil en 1939 supuso un nuevo régimen que emprendió la creación de un nuevo entramado ideológico que afectaba a todos los aspectos de la vida social. Por supuesto, se produce una reorganización en el panorama científico con la creación de un Consejo Superior de Investigaciones Científicas, del que dependerá el Instituto de Estudios Africanos. Desde esta institución se patrocinarán estudios e investigaciones, con mayor o menor fortuna, sobre la realidad cultural y social de Guinea. Sin embargo, es necesario entender que los postulados teóricos de los antropólogos y etnógrafos españoles se encontraban bajo un prisma en exceso evolucionista y sin disimulo racista. Solo con la independencia de Guinea Ecuatorial, en 1968, surgen los primeros intereses en torno al país y su cultura con una verdadera intención académica y científica, de la mano tanto de antropólogos y antropólogas españoles como guineanos.

El resultado fue la creación de una imagen del fang, del nativo de la Guinea española, que prácticamente ha perdurado hasta nuestros días. Los fang son vistos por la literatura etnográfica de finales del siglo xix y principios del xx como seres contradictorios, valientes pero salvajes, incluso «menos negros» (Creus, 2003: LXXI). Dos prácticas llamaron vivamente la atención de los españoles: la poligamia y la antropofagia. Si bien esta última es imposible de demostrar (Pérez Armiño, 2017), la primera fue siempre considerada una práctica salvaje que, en mayor o menor medida, debía ser erradicada. La poligamia redundaba en la situación de dominación de la mujer en la sociedad fang. Su liberación debía venir de la mano de los misioneros, de la fe católica y de la introducción del matrimonio monógamo de corte occidental, afirmaban las autoridades españolas.

La escasa literatura etnográfica que se escribió en el primer tercio del siglo XX en la Guinea española asumió, respecto a la mujer, la metodología de la antropología desarrollada en otros lugares de África. La mujer nativa era comprendida únicamente como un elemento productor y reproductor, pilar básico del sistema económico fang, siempre subordinada a las estructuras económicas y/o de parentesco.

La consolidación académica de la antropología española produjo algunos títulos de interés para comprender las sociedades precoloniales de Guinea Ecuatorial. Sin embargo, en todos esos estudios la mujer no deja de ser un elemento más de las estructuras económicas o sociales fang. Revisiones post-coloniales, escasas en nuestro país, apenas han tratado el papel y el impacto de la colonización en la mujer fang. En este caso, hemos de destacar un estudio pionero y ampliamente documentado. Se trata de *Guinea en blanco y negro*, publicado en 1998 y responsabilidad del antropólogo Gustau Nerín. Sin embargo, a pesar de ser fundamental esta referencia para comprender el papel femenino nativo en la colonia, no deja de resultar paradójico que para su elaboración las fuentes consultadas sean masculinas o partan de las disposiciones administrativas y misioneras dictadas por hombres blancos para regular la actividad femenina.

El proceso de independencia de Guinea Ecuatorial supuso una reforzamiento de las prácticas tradicionales que pretendían subyugar a la mujer. Solo la actividad de personajes individuales ha reivindicado un nuevo protagonismo de la mujer, fuera de los límites tradicionales o modernos (ambos mal entendidos).

Joaquín Mbana (2011: 121) trata de ofrecer una periodización de la historia de la mujer guineana en dos grandes etapas, que caracteriza de acuerdo a su grado de dependencia respecto a las estructuras masculinas imperantes en cada momento. La mujer dependiente, que engloba tanto a la mujer fang sometida a una sociedad rígidamente patriarcal como es la fang; pero también la mujer guineana, nativa, dependiente de la administración colonial española, también patriarcal, y en exceso paternalista. Todas las políticas desarrolladas durante la fase colonial en la actual Guinea Ecuatorial tenían una visión paternalista demasiado cínica. La mujer, tanto en periodo precolonial como durante la dominación española, es considerada un simple objeto. La literatura etnográfica española no llegó a comprender la profundidad del papel de la *mininga* (término fang para denominar a la mujer). Las políticas coloniales incidieron sobre su condición, trataron de crear un paralelo con la mujer europea y recluyeron a la *mininga* en los que se consideraba debían ser sus ámbitos específicos. Solo el proceso descolonizador, concretado en 1968, permitiría a la mujer acceder a su independencia social. Esta última realidad está sujeta a un intenso debate, al amparo de la dialéctica de la tradición y la modernidad, que veremos más adelante.

Lo cierto es que existe un proceso en el que la mujer ocupa un puesto central, aunque como objeto de una serie de dinámicas que van a determinar el desarrollo colonial en Guinea. En la sociedad precolonial, la *mininga* ocupa un puesto relevante en las estructuras económicas y de parentesco. Este papel ha sido objeto de debates en el ámbito antropológico, que tratan de discernir su verdadera relevancia. Sin embargo, el proceso colonial implicaría una serie de políticas administrativas, la acción misionera e, incluso, una posición académica y antropológica sobre el papel de la mujer en la sociedad nativa. El resultado de estos factores que actúan sobre el sustrato precolonial tendría como resultado la aparición de un nuevo escenario en el que se desarrollan nuevas relaciones sociales. La llegada de nuevos actores, los colonos españoles –blancos y occidentales– tergiversaría el papel de la mujer guineana, provocando la aparición de una estructura jerárquica polarizada entre dominadas –mujeres nativas– y dominantes –colonos blancos–, y sustentada en un complejo aparato ideológico. Los colonos pervirtieron las relaciones de género tradicionales de los fang, con el fin de obtener un rendimiento sexual que les favoreciese. Se acuñó entonces el término *miningueo* o *mininguear*, que podríamos definir como la obtención, por parte de los colonos blancos, de favores sexuales de las nativas, en la que mediaría una prestación económica en forma de regalos que disimulaba una semiprostitución encubierta, patrocinada por los intereses coloniales.



Figura 6. Las primeras descripciones en torno a Guinea tomaban a partes iguales las referencias etnográficas y las citas literarias, por lo que generaban una peculiar imagen de la colonia en la metrópolis. N.º de inventario MNA: FD5591.

4. Paternalismo colonial

La imposición colonial de España en los territorios en torno al río Muni, hoy Mbini, obedeció a varios factores. En la isla de Fernando Poo, hoy Bioko, ocupada desde mediados del siglo xix, se desarrolló un sistema de plantaciones de cultivos comerciales, siempre afectados por la falta de mano de obra. Los territorios continentales de la actual Guinea Ecuatorial debían proveer del suficiente número de braceros para dotar a las explotaciones agrícolas de la isla. Además, el bosque ecuatorial fue explotado mediante la creación de plantaciones de café, tabaco y, sobre todo, cacao. Por último, España pretendía reclamar sus derechos territoriales sobre Guinea, haciendo frente a las ansias expansionistas de las potencias coloniales vecinas: franceses en Gabón y alemanes en Camerún. El resultado fue la ocupación efectiva de los territorios poblados por los fang, en torno al río Muni, durante el primer tercio del siglo xx.

La explotación económica de Guinea se acompañó de una serie de políticas que pretendían la asimilación cultural de los grupos originarios. La peculiar doctrina colonialista española pasaba necesariamente por la conversión al catolicismo de los nativos, así como medidas cuyo fin último era imponer la supuesta civilización española. Por ejemplo, el artículo 7 del Decreto de 15 de enero de 1939 dictaba que «Los tribunales de raza dictarán sus resoluciones atendiéndose a la costumbre comúnmente admitida siempre que no sea contraria al orden público, a los principios de la moral o a la acción civilizadora del Estado español» (Mba Abua, 2011: 136). Todo un programa político y cultural que pretendía el mejor rendimiento de los sistemas de explotación económica en Guinea.

La mujer fang fue el objeto de atención de algunas de estas medidas coloniales. De hecho, la convirtieron en centro de muchas de sus políticas. Con una clara intención paternalista y asumiendo los principios de una no disimulada superioridad etnocéntrica, los españoles trataron de regular múltiples

aspectos que influirían decididamente en las formas de vida de las mujeres de Guinea. Las autoridades civiles y eclesiásticas, de la mano de los misioneros que trabajaron sobre el terreno, trataron de imponer el catolicismo entre los fang, acabando con algunas costumbres que consideraban bárbaras o directamente heréticas.

Se impusieron medidas de carácter educativo y social que pretendían «liberar» a la mujer de la tiranía esclavista de los hombres fang. Se pretendió apartar a las mujeres del trabajo, recluyéndolas en los espacios que los españoles consideraban femeninos. Otro de los principales campos de batalla que libraron misioneros y administradores coloniales fue la poligamia, tratando de imponer un modelo familiar monógamo y católico. En este apartado es preciso hacer una breve indicación sobre cómo la economía monetaria influyó en la cuantía de las dotes, tema ampliamente tratado por la antropología. Pero mientras se trataba de implantar una sociedad de corte occidental, de acuerdo a los principios de la moralidad católica y española de principios del siglo xx, en el territorio de la colonia se generó un nuevo sistema de relaciones entre las mujeres nativas y los colonos, el cual creó dependencias que pretendían encontrar justificación en supuestas tradiciones, por supuesto pervertidas en favor de los intereses de los colonos, y que encontraría prolongación en la Guinea Ecuatorial independiente y petrolera.

Los fang, desde los primeros contactos con los europeos, despertaron el interés de exploradores, viajeros y etnógrafos que han ofrecido variopintas descripciones, más o menos ajustadas a la realidad. Por supuesto, la mujer, aunque de una manera marginal, fue objeto de alguno de estos pintorescos relatos. En general, se presentan escenas donde la mujer camina, cargada siempre en exceso, detrás de un holgazán marido. Es la visión que presentaba el cineasta Manuel Hernández Sanjuán del fang, un «indígena salvaje..., sin leyes ni frenos morales, polígamo, opresor de las mujeres...» (Álvarez Chillida, 2013: 49). Pero esa visión que ofrecían las crónicas coloniales pronto se vio sustancialmente modificada por un sistema colonial que implicaría la sedentarización y concentración de asentamientos, la introducción de cultivos comerciales que resultaría en la desaparición del tradicional sistema agrícola fang, el trabajo asalariado y el dinero, o la cristianización (Aranzadi, 2009: 69).

Las autoridades coloniales buscaron un fundamento teórico para justificar las medidas adoptadas de acuerdo a la tradicional idea de la misión civilizadora de España. Se trataba de exportar una teoría, que había tenido repercusión durante el periodo de dominación americana, para justificar la acción colonial sobre los territorios africanos. Sin embargo, no era más que la justificación de unas estructuras que solo pretendían la explotación, en última instancia, de los recursos que ofrecía la Guinea española. En la isla de Fernando Poo se desarrolló un sistema de plantaciones de cultivos comerciales que, más tarde, trató de exportarse al territorio continental. Sistema que, por supuesto, chocaba con las tradicionales formas de explotación agrícola del bosque desarrolladas por los fang.

5. Espacios y tiempos femeninos

Los fang constituyen un grupo seminómada que, se supone, se dirige hacia el golfo de Guinea en un largo proceso migratorio. Según los relatos de origen, procederían de un lugar de África oriental y habrían atravesado el continente en busca del gran mar salado o de un dios esquivo que les habría abandonado después de infringir unas determinadas normas. Curiosamente, en estas historias de origen la mujer ocupa un papel clave. Dios entrega a los hombres fang una caja que contiene diversos animales y a la mujer. La única regla que deben observar los hombres es que no pueden desposar a la mujer, ya que lo deberán hacer con otro grupo. Sin embargo, los fang incumplen esta ley provocando la ira, y posterior abandono, de Dios.

Las evidencias etnográficas nos permiten hablar de los fang como un grupo cultural que llega en torno al siglo xviii a la región del golfo de Guinea. Pueblo conocido entre sus vecinos por su carácter belicoso, la llegada de los españoles a la región y los primeros contactos modificarían el patrón migratorio

de los fang. Por un lado, aceleraría el movimiento de los fang hacia la costa, para evitar así los intermediarios en su comercio con los europeos. Pero por otra parte, frenaría este proceso y, con el tiempo, impondrían la sedentarización de los fang.

Los fang practican una agricultura de tala y quema que determina sus movimientos poblacionales. De esta manera, cuando un determinado territorio se ha agotado, migran en busca de un nuevo asentamiento que permita la explotación de las tierras cercanas. La estructura social fang es compleja. La antropología ha pretendido traducir de forma directa los diferentes términos de parentesco fang asociándolos a conceptos occidentales. Como se ha podido comprobar en estudios posteriores y revisiones críticas, estas equivalencias invisibilizaban la complejidad del sistema de parentesco fang. Simplificando en exceso, la unidad básica es el clan, del que se consideran todos sus miembros parientes entre sí. El clan ocupa una determinada región y supone que no es necesaria la vecindad geográfica para mantener los lazos familiares. La familia básica se correspondería con el poblado. Se cree en la existencia de un fundador mítico que, acompañado de sus esposas, habría creado un poblado donde vivir con ellas y con su descendencia.



Figura 7. Principales tipologías cerámicas de los fang. La producción cerámica, como parte de la actividad doméstica, era una tarea exclusivamente femenina. N.º de inventario MNA: arriba izquierda CE11712, arriba derecha CE11702, centro izquierdo CE11708, centro central CE11719, centro derecho CE11716, abajo CE11704. Fotografías de Arantxa Boyero Lirón (arriba izquierda, centro central) y Miguel Ángel Otero (arriba derecha, centro izquierda, centro derecho, abajo).

La estructura urbana fang es siempre similar. Un poblado de plano lineal, con una gran plaza o calle longitudinal, a cuyo lado se distribuyen las casas-cocina, y flanqueada en sus extremos por la casa de la palabra o *abáa*.

Este plano obedece a una distribución del espacio de carácter sexual. Así, si la casa-cocina, la casa hembra, es el espacio femenino por autonomía y la casa de la palabra es el espacio masculino por excelencia. Los españoles comprendieron el lugar central que ocupaba la casa de la palabra, de la que decían que venía a ser un ayuntamiento, un casino y un juzgado reunidos en un mismo espacio. En la casa de la palabra se reunían todos los hombres que tenían derecho a hacerlo, es decir, los iniciados a la edad adulta. Allí pasaban largas horas haciendo «historias» –contando relatos y cuentos–, resolviendo «palabras» –litigios que podían surgir en la comunidad–, tomando las decisiones que afectaban al futuro de todo el grupo y realizando comidas comunales. Lo importante es destacar que es un espacio exclusivamente masculino y, por lo tanto, vedado a mujeres y niños. Solo en ocasiones extraordinarias, y siempre mediante un determinado ritual, las mujeres podían acceder a la casa de la palabra, sobre todo en el caso de verse implicadas en algunas «palabras».

Íñigo de Aranzadi (1998: 27) se refería a esta construcción en estos términos:

«Tú eres privativa del varón hecho, del muchacho que había dejado de serlo en la ceremonia de su iniciación en el oficio de la caza o de la guerra; del hombre maduro, del viejo medicinero que dirigía la admiración y el temor con la batuta de sus movimientos brujos.

Ni las mujeres ni los niños se asentaban en las largas camas de bambú; porque estaba prohibido. Porque estaba prohibido, la media luz y el frescor dentro de la nipa entrelazada no era para mujeres. Ni para los niños; porque no les era dado entrar dentro de ti, casa comunal, acercarse a ti, choza del decir, pasar el espacio de bosque que te hacía frente, en medio de las dos filas de viviendas que el uso hiciera paralelas. Solo les era permitido cuando la palabra, problema, dificultad o pleito requería la presencia excepcional de la mujer para dar testimonio.

Y si alguien, hembra o chiquillo, le fuera menester pasar próximo a ti, le era obligado hacerlo de rodillas, como acto de humildad o gesto de acatamiento o modo de sumisión al recinto sagrado de los patriarcas del cetro de rafia y de las cien mujeres».

La casa-cocina es el espacio femenino básico, donde la mujer desarrolla gran parte de sus actividades junto con sus hijos no iniciados a la edad adulta. Allí, cuando la mujer no está trabajando los campos, cocina para los hombres. La casa-cocina es un espacio femenino durante las horas del día. Los hombres acuden allí durante la noche para descansar o para mantener relaciones sexuales con las mujeres. Desde una óptica masculina, para el fang la casa-cocina es el lugar donde se asegura la producción y la reproducción del grupo, a través de la comida y a través de las relaciones sexuales respectivamente. Juan Aranzadi (2009: 88-89) cita a Laburthe-Tolrá cuando sostiene que la casa-cocina era el lugar donde se desarrollan las actividades femeninas: «[...] el lugar donde el hombre mantiene relaciones sexuales, donde se fabrican niños y donde se preparan los alimentos». Es decir, el binomio asociado a la mujer: la reproducción del grupo, asunto crucial dentro de la cosmovisión fang, y la producción de alimentos.

En la casa-cocina se guarda el ajuar femenino, aquel destinado a la producción de alimentos. Destacaremos dos grupos de objetos como representativos de una cultura material que establece una evidente diferenciación sexual: el primero, los utensilios cerámicos. La alfarería (Panyella y Sabater, 1955) es una industria eminentemente femenina. Frente a las muchas explicaciones que han tratado de comprender el papel femenino en la producción cerámica de muchas culturas, tenemos que entender la alfarería fang como una cuestión puramente doméstica y, por lo tanto, femenina. Las mujeres son las encargadas de realizar las ollas y vasos que utilizarán en sus labores domésticas. Se trata de formas cerradas para contener líquidos y formas abiertas para cocinar. Casi siempre, piezas toscas, realizadas mediante la técnica de churros y cocidas a poca temperatura, lo que confiere una cierta fragilidad a la

pieza que, sin embargo, asegura su resistencia a las variaciones de temperatura. La elaboración de la cerámica estaba sujeta a numerosos tabúes, casi siempre de carácter sexual: las mujeres menstruantes no podían hacer cacharros, ni tampoco si habían mantenido relaciones sexuales la noche anterior a la recogida del barro.

Otro marcador material que nos informa de las relaciones de género establecidas entre los fang es la cuchara. Había dos tipos básicos, unas femeninas y las otras masculinas. Las primeras, las de la mujer, eran piezas simples, sin apenas decoración, de largo mango y pala lisa. Se utilizaban exclusivamente para preparar los alimentos. De hecho, las mujeres utilizaban otras cucharas y otros instrumentos para comer, en ocasiones simples conchas u hojas, trozos de calabaza sin apenas modificación. Sin embargo, las cucharas masculinas tienen una enorme complejidad tipológica y decorativa. Es una industria muy rica que realizan los hombres en la casa de la palabra. Es uno de sus objetos máspreciados. Tessmann ha llegado a distinguir cuatro tipos principales de cucharas masculinas, con una enorme variedad decorativa. En este caso, estas cucharas, más pequeñas, se utilizaban exclusivamente para comer. La comida establecía una diferenciación sexual: las más elaboradas eran las masculinas, frente a las más simples que eran las comidas propias de las mujeres. Ramón Perpiñá (1945: 82) afirmaba que «[El hombre fang] desdeña hasta tal punto el saber condimentar, que al faltarle la mujer, vive de frutos directamente comestibles que eventualmente recoge por el bosque, o de hospitalidad».



Figura 8. Cucharas femeninas. Frente a la complicación y variedad tipológica de las cucharas masculinas fang, las femeninas son formas simples, que solo se utilizaban para cocinar, no para comer. N.º de inventario MNA: arriba CE11285, abajo CE4333. Fotografías de Arantxa Boyero Lirón (arriba) y Miguel Ángel Otero (abajo).

Figura 9. Cucharas masculinas fang de la colección del Museo Nacional de Antropología. La cuchara para comer era un atributo reservado para los hombres del grupo. La variedad tipológica de las cucharas masculinas es amplísima, frente a las formas simples de las femeninas. N.º de inventario MNA: arriba izquierda CE1122, arriba derecha CE4193, abajo izquierda CE4222, abajo derecha CE11320. Fotografías de Miguel Ángel Otero.

6. Campo y producción

La literatura colonial española comprendió, de manera simplista, el papel de la mujer recluido en dos ámbitos muy específicos: el económico y el del parentesco. En los dos jugaba un rol central que fue objeto de controversia: desde las posiciones que abogaban por una necesaria liberación femenina del yugo esclavista de los hombres fang, a aquellos que defendían una lectura más profunda de la mujer como eje central que articulaba el esquema social fang.

En su monografía, Tessmann (2003: 111) consideraba tres pilares que conformaban el universo económico fang: la caza, la pesca y la agricultura. La primera era un asunto masculino, frente a la agricultura que era una actividad femenina. La pesca, sin embargo, era masculina cuando se practicaba de forma individual, y femenina si era colectiva (Nsé Angüe, 2013: 226).

Las primeras noticias escritas sobre los fang destacaron el protagonismo femenino en la actividad agrícola. No faltaron referencias que pretendían menospreciar la participación de la mujer en los campos de cultivo. Tessmann (2003: 113) describe cómo la preparación de los campos era tarea reservada a los hombres. Sostiene que «[...] el trabajo más duro y agotador corresponde a los hombres, el más sencillo a las mujeres [...]», aunque luego no tiene ningún reparo a la hora de afirmar que «[...] llevar cargas tremendas, que deforman el cuerpo femenino, es en parte culpa de las propias mujeres». Sin embargo, el posterior cuidado de los campos, su siembra y recolección, era una obligación más llevadera debido a las bonanzas del clima tropical propio de un bosque ecuatorial, que favorecía la «extraordinaria fertilidad del suelo» (Iradier, 1887: 229).

El trabajo de los campos era una actividad femenina. Los fang, asentados en un determinado espacio, procedían a su explotación. Los hombres debían desbrozar los campos. Una vez limpios, se dividían en tantos terrenos como mujeres había en la comunidad. Se iniciaba entonces el periodo de siembra, cuidado y recolección de las cosechas, actividades que llevaban a cabo las mujeres. Apunta Tessmann (2003: 121) que los hombres solo trabajaban en los campos de determinados cultivos que exigían un trabajo más duro, o cuando por determinadas características –hombres solteros no muy agraciados físicamente, o ancianos– pretendían colaborar en estas tareas y así evitar ser abandonados por sus mujeres. Esta organización del trabajo determinó que, en muchas ocasiones, la mujer, como «patrón de valor» (Aranzadi, 2009: 110), fuese considerada un símbolo de riqueza del hombre fang, que era más rico cuanto más mujeres tenía, justificación última de la poligamia, aunque con muchos matices.

La llegada de colonos españoles a Guinea alteró profundamente la estructura económica fang. Por un lado, impusieron un nuevo sistema económico basado en grandes plantaciones de cultivos comerciales, especialmente cacao, café o tabaco. Estas explotaciones necesitaban de abundante mano de obra. Entre las primeras medidas adoptadas por la administración colonial se cuentan los procesos de sedentarización de los fang, así como la introducción de los hombres en las prácticas agrícolas.

Los colonos se extrañaban del papel protagonista de la mujer en la agricultura fang. De acuerdo a la mentalidad propia de principios de siglo xx, en España la mujer debía ocupar determinados espacios alejados del mercado laboral. La mujer solo podía ocupar puestos de trabajo muy específicos, pero nunca el agrícola. Por otra parte, este sistema de explotación del bosque asegura una producción de subsistencia que no entraba dentro de los planes españoles, que pretendían una producción orientada a la explotación y exportación masiva de determinados cultivos, especialmente el cacao. La labor administrativa de los colonos debía erradicar el sistema tradicional de los fang y sustituirlo por la moderna producción agrícola de tipo industrial. Por supuesto, la mujer debía dejar su sitio a los hombres, considerados a ojos de los colonos como más productivos si trabajaban bajo unas adecuadas directrices.

La literatura colonial abunda en ejemplos en los que las mujeres trabajan mientras los hombres holgazaneaban sin hacer nada durante todo el día. Como sostiene Gustau Nerín (1998: 156), los colonos ponían el acento en la explotación laboral de la mujer. Podemos tomar varias referencias ya citadas por Fernando Ballano: es el caso de Francisco Madrid, en *Guinea incógnita* (1933), que afirma que el sistema social facilita que el hombre fang viva sin hacer nada, ya que es la mujer la que trabaja mientras él «se queda fumando hojas de tabaco o en la casa de la palabra que es algo así como el Casino, el juzgado y el Municipio reunido». Ángel Miguel Pozanco, en *Guinea mártir* (1937), insiste en la idea de los hombres fang empeñados todo el día en discusiones y fumando sin hacer nada, mientras las mujeres trabajan la tierra y cocinan para ellos. Juan Bonelli (1949: 186) escribía que desde la siembra hasta el transporte de los productos al mercado era responsabilidad de las mujeres, «[...] mientras el pamue

holgazanea por el poblado, sestea en la casa de la palabra o anda por el bosque entregado al deporte de la caza». Adro Xavier, en España, en *África, ayer y hoy* (1960), define a la mujer fang como «la bestia doméstica por excelencia» (todas estas referencias aparecen citadas en Ballano Gonzalo, 2014: 393, 425, 548-549). La materialidad de la explotación femenina venía representada por el cesto *nkue* con el que las mujeres llevaban los productos del campo a los asentamientos (Nerín, 1998: 211).

Gustau Nerín afirma que los colonos españoles no llegaron a comprender el sistema económico fang. La agricultura era actividad femenina, y la caza, masculina. Pero los españoles no entendían que la caza tenía un papel fundamental en la obtención de recursos, ya que suponían que solo podía ser una actividad lúdica y deportiva. A mediados del siglo xx las autoridades indígenas llegaron a imponer duras restricciones a la caza indígena (Antabi *et al.*, 2017: 280-281). Los colonos, para introducir a los hombres en el trabajo de los campos, debían acabar con la solidaridad clánica y estimular el trabajo individual (Nerín, 1998: 160-179). Sin embargo, fue la holgazanería la excusa que las autoridades esgrimieron para obligar a muchos fang a trabajar en las plantaciones de Fernando Poo (Nerín, 2010: 223). Como ya han sostenido algunos autores, los españoles que crearon esta imagen pretendían justificar los importantes cambios en el sistema económico tradicional que supuso la implantación en Guinea de un modo de explotación económica colonial. La agricultura fang permitía la subsistencia de los grupos que la practicaban. Se trataba de explotaciones de carácter preindustrial. Sin embargo, los españoles necesitaban amplias extensiones de terrenos y abundante mano de obra para sus plantaciones comerciales.

En la nueva estructura económica y social prevista por la administración colonial, la mujer debía ocupar un papel paralelo al rol femenino propio de la metrópolis de mediados del siglo xx. La regulación del sistema educativo en la colonia es indicativa del nuevo lugar de la mujer en la sociedad de la Guinea española. La educación debía jugar un papel fundamental en las nuevas políticas coloniales. No solo era base indispensable de la supuesta labor civilizadora, sino que debía encaminar el futuro de los estudiantes en beneficio de la colonia y, por supuesto, de la metrópoli. Las disposiciones reglamentarias siempre contemplaban a los indígenas como individuos menos dotados para la formación, más propensos a determinadas actividades de tipo no intelectual. En el caso de trabajos que requerían una formación más avanzada, los puestos destinados a los indígenas eran de carácter auxiliar. En el sistema educativo la mujer encontraba una doble imposición que impedía su desarrollo formativo y laboral: como indígena y como mujer. Podemos tomar como ejemplo el Estatuto de Enseñanza para la Guinea Española, que se aprueba en 1943. Un primer nivel de enseñanza elemental debía capacitar a los hombres indígenas para los trabajos manuales y agrícolas, mientras a las mujeres se les formaba para desempeñar en el futuro su papel de madre y esposa. Si una mujer accedía a la Escuela Superior Indígena, solo podía aspirar a capacitarse como maestra auxiliar o enfermera auxiliar (Álvarez Chillida, 2013: 56-58).



Figura 10. Cesta *nkue* fang. Este tipo de cesta, utilizada por las mujeres fang, se convirtió en símbolo para los colonos españoles de la opresión femenina que se vivía en la Guinea precolonial. N.º de inventario MNA CE11423. Fotografía de Arantxa Boyero Lirón.

7. Familia y reproducción

La estructura de parentesco fang también fue objeto de un proceso de simplificación por parte de etnógrafos españoles. Si bien siempre se intentó establecer paralelismos con los modelos occidentales, la actualidad antropológica ha comprendido que el matrimonio fang es una institución compleja. Pierre Alexandre y Jacques Binet (1958: 43) reducen el parentesco fang a tres elementos sociales básicos: la tribu, el clan y la familia que ocupa un poblado. No son conscientes de las variedades de agrupaciones de parentesco ajena a la tradición europea y que han estudiado Panyella y Sabater (Aranzadi, 2009: 77). Luis M.^a Ondo Mayie describe la composición más habitual de un poblado: primero, los abuelos, padres e hijos masculinos. Luego las hijas y nietas femeninas, aunque con el tiempo formarán parte de otro clan y otro poblado. Por último, las esposas y viudas de otros clanes (Ondo Mayie, 2013: 273). Es lo que Rafael M.^a Nze Abuy entiende como un linaje concentrado en un poblado o *nd'é bot*. La región o *nnam* es habitada por el clan o *ayong*, que agrupaba a todos los descendientes de un antepasado común. La dispersión geográfica no impide las relaciones de parentesco (Nze Abuy, 1985: 9).

Este escenario es mucho más complicado y omite multitud de formas de agrupamiento en las que el parentesco juega un papel articulador. Es importante destacar el carácter patriarcal de la sociedad fang. Una mujer que se unía a un hombre en matrimonio pasaba a formar parte del clan del marido. De tal manera que un hombre nacía, vivía y moría en su clan; la mujer, sin embargo, nacía en un clan, aunque vivía y moría en el del marido, siempre y cuando no mediase la disolución de la unión matrimonial. Joaquín Mbana señala que los ritos de socialización del clan son protagonizados por los elementos masculinos del grupo y las niñas quedaban excluidas. Eso ha supuesto que los lazos solidarios sean más estables y fuertes entre los hombres que entre las mujeres, ya que estas, en última instancia, dejarán su clan al casarse, y pasarán a formar parte del clan del marido (Mbana Nchama, 2011: 121-122).

La relación de parentesco dentro del clan explicaría uno de los principales tabúes que rige entre los fang: el tabú del incesto o *eki*. La prohibición supone que un miembro del clan no puede contraer matrimonio con otro miembro de su mismo clan paterno. El tabú se extiende también a los miembros del clan materno (Nze Abuy, 1985: 10; Alexandre y Binet, 1958: 51; Eyama Achama, 2014: 301). El tabú del incesto puede entenderse desde los modelos más clásicos, ya establecidos por Lévi-Strauss, por los que «o te casas fuera, o te matan fuera». Muchos estudiosos insisten en esta idea al sostener que el tabú resultaría fundamental para la supervivencia de los grupos fang en proceso migratorio. Los matrimonios fuera del clan permitirían extender las relaciones de alianza entre diferentes grupos clánicos. Por otra parte, la prohibición del incesto justificaría la importancia del culto *melan* a los antepasados, que exigía el conocimiento exacto de las genealogías clánicas (Perrois, 2006: 18).

Existen diversas formas de matrimonio. Rafael Nze Abuy cita a Cournarie, autor que enumera: el *aluk* o matrimonio verdadero con dote; el *abom* o rapto; el *ntobo ekobo* o matrimonio con una niña proclamada preferida por su familia; *aluk evina* o matrimonio de disgusto; *aluk eyian* o matrimonio de reemplazo, en el que una hija es entregada en matrimonio para sustituir a una anterior que ha resultado estéril o ha muerto prematuramente; el *aluk etuga*, matrimonio obligatorio, por ejemplo con la entrega de una hija en pago de una deuda. Hay otras variedades: el matrimonio con prisioneras de guerra, en pago de una deuda o por sanción... Como ocurre en otras muchas culturas africanas, existe una variedad ilimitada de formas entre el matrimonio y la soltería. Según el autor, solo persisten el *aluk* o matrimonio confirmado por la dote; y el *abom* o rapto (Nze Abuy, 1985: 19, 22). Otros etnógrafos prefieren referirse a una forma regular, el *mfan aluk*, o la unión sancionada mediante la dote o *nsoa* (Alexandre y Binet, 1958: 51).

El rapto *abom* sirvió de imagen icónica para crear un estereotipo sobre el negro que triunfó entre los españoles. La imagen del negro brutal, que raptaba a las mujeres para abusar de ellas. Incluso, en esa peculiar visión se generó la escena en la que una mujer blanca era víctima de uno de estos secuestros protagonizados por un negro. Sin embargo, en muchos casos estos raptos estaban previamente

pactados por las familias implicadas y se convertían en una parte más del ritual que suponía la unión matrimonial. El rapto tenía dos justificaciones: porque la pareja estaba enamorada o para evitar a un contrincante que podría aportar una dote mayor por la mujer pretendida (Ondo Mayie, 2013: 281). El matrimonio como tal, el *aluk*, implicaba el pago de una dote por parte del pretendiente a la familia de la mujer. Esta transacción era el requisito indispensable que sancionaba la unión matrimonial entre los dos individuos. Todas las formas de unión descritas por la etnografía, incluso el rapto, necesitaban del pago de la dote o *nsoa* para sancionar el matrimonio.

Uno de los asuntos más controvertidos es el referente a las niñas desposadas. Durante la época colonial fue objeto de prohibición. Incluso, se han anotado casos en que las mujeres son desposadas antes de su nacimiento. Con el destete, las niñas son trasladadas a vivir a la familia del futuro marido para ser educadas por su suegra o por la primera esposa, aunque el matrimonio solo se consumará cuando sea mayor de edad (tercera o segunda menstruación según las fuentes) (Nsé Angüe y Aranzadi, 1998: 139; Alexandre y Binet, 1958: 52).

El matrimonio es el pilar que estructura la sociedad fang; implica a todo el cuerpo social y es fundamental para entender las relaciones entre los diferentes clanes. Es un acto que implicaba a toda la comunidad (Ondo Mayie, 2013: 270) y suponía la unión de dos grupos clánicos mediante una alianza representada por la unión de dos de sus individuos y sancionada por la entrega de la dote *nsoa*, que se transfería desde el clan del marido al de la mujer. Como afirma Juan Aranzadi (2009: 109), «[El matrimonio es] una relación entre un grupo de germanos con otro (para el grupo de germanos de la misma generación), y para los padres, como una alianza entre dos grupos de germanos patrilineales». Este carácter se ve ratificado si atendemos a los derechos de descendencia. Una vez que se establecía la unión mediante la entrega de la dote, todos los hijos e hijas habidos dentro del matrimonio se consideraban propiedad del clan del marido. Sin embargo, considerando que las relaciones sexuales prematrimoniales eran consentidas entre los fang, la mujer podía tener descendencia antes de casarse. En ese caso, esos niños eran considerados como miembros del clan paterno de la mujer y la paternidad era asumida por su hermano mayor (Aranzadi y Nsé Angüe, 1998: 136; Mbana Nchama, 2011: 121; Nsé Angüe, 2013: 221).

El matrimonio implicaba que la esposa pasase a formar parte del clan paterno del marido. La mujer abandona su clan para vivir en el del marido, donde desarrolla toda su vida clánica. La mujer no pertenece al marido, sino al clan (Elo Mabale, 2009: 59). Si una mujer enviudaba, debía casarse con el pariente más próximo del fallecido, aunque elegido por ella (Aranzadi y Nsé Angüe, 1998: 140), para continuar así la alianza establecida entre los dos grupos familiares. Si era el marido el que enviudaba poco después de la boda, el viudo recibía como esposa a la hermana de la fallecida (Tessmann, 2003: 588). Todos los miembros del clan tienen el deber moral de fortalecer y asegurar el crecimiento de su clan, y esta obligación se concreta en el matrimonio (Nze Abuy, 1985: 42-43).

Entre todas las obligaciones atribuidas a la mujer dentro de la relación matrimonial, la fundamental era la fertilidad (Alexandre y Binet, 1958: 54). La fecundidad es un principio social que asegura la pervivencia del clan. La fuerza del clan se mide por su número de miembros y por su vigor (Nzé Abuy, 1985: 44), por lo que la sexualidad no es una cuestión individual, sino que es una «realidad comunitaria» (Ondo Mayie, 2013: 275). Es fácil comprender que el clan debía amparar a todos aquellos que no podían tener descendencia, al considerarlos discapacitados (Eyama Achama, 2014: 302). La descendencia es patrilineal, aunque pueda incluir a mujeres (Aranzadi, 2009: 85). Al quedarse embarazada, la mujer regresa a su clan familiar, donde dará a luz y deberá enterrar el cordón umbilical del recién nacido. Una vez que ha nacido el niño, la mujer vuelve al clan masculino.

Si la fertilidad era considerada como una de las obligaciones que justificaba la institución matrimonial, la esterilidad era una de las principales causas de su disolución. Junto con las acusaciones de brujería, los malos tratos dentro de la pareja eran otra de las causas más habituales que suponían la

ruptura del vínculo matrimonial. En este caso, como es de suponer, la separación debía sancionarse mediante la devolución de la dote (Nsé Angüe, 2013: 227). Este asunto provocó numerosas disputas entre diferentes grupos clánicos. Los motivos más frecuentes de los litigios o palabras eran las disputas matrimoniales. La conflictividad que generaban estas rencillas obligó a los españoles a intervenir en muchos casos como mediadores. La muerte de uno de los contrayentes no ponía fin a la alianza matrimonial, ya que, como hemos visto, la viuda estaría obligada a desposarse con uno de los parientes del fallecido. Si el marido era el viudo, podría reclamar a la familia de su mujer una nueva esposa (Mbana Nchama, 2013: 173-174; Nerín, 1998: 171).

8. No es solo cuestión de números. Sobre la poligamia

La poligamia establece una red de relaciones dentro de la unidad familiar. La esposa debe respeto en primer lugar al marido, después a la suegra, a la primera esposa y al clan del marido. Por lo tanto, la primera mujer disponía de una situación privilegiada respecto a las otras coesposas. Ella es la responsable, junto a la suegra, de la educación de los niños y la preparación al matrimonio de las niñas (Alexandre y Binet, 1958: 54). Manuel Iradier describía esta situación al afirmar que esta primera mujer era la verdadera esposa, a la que el marido profesaba atenciones y cariño. Sin embargo, el resto de mujeres no eran más que criadas, que tenían encomendadas las tareas más rudas para el mantenimiento de la unidad familiar (Iradier, 1887: 194). Las relaciones dentro de estos grupos polígamos pueden degenerar en conflictos entre las esposas. De hecho, y como señala Juan Aranzadi, no resulta extraño que una coesposa promueva la fundación de un nuevo asentamiento (Aranzadi, 2009: 87) o puede implicar la disolución del matrimonio de la primera esposa al sentirse desairada frente a alguna otra coesposa que puede haberse convertido en favorita (Iradier, 1887: 225-226).

La poligamia creaba una clase de hombres ricos que acaparaba mujeres en detrimento de los más jóvenes, que no disponían de los suficientes medios para proveer una dote. El padre que acapara esposas impide que el hijo obtenga una, lo que motiva que este se independice y cree su propio núcleo familiar (Aranzadi, 2009: 86). En algunos casos, dentro del clima moral imperante en su época, observadores españoles consideraban que la poligamia promovía las infidelidades y la «ruina de la raza indígena» (Bonelli y Rubio, 1949: 188).

Un asunto que preocupó a las autoridades, especialmente eclesiásticas, fue poner fin a la poligamia. Las autoridades civiles, deseosas de mantener el orden social, se mostraron más permisivas con la poligamia. Algo que provocó en determinada ocasión, por ejemplo durante el mandato del gobernador Barrera, la protesta de los misioneros (Nerín, 2010: 112). El gobernador Barrera decía en 1906 que las mujeres educadas por las Hermanas Concepcionistas eran «las más descocadas y de mayores vicios». En el fondo, no es más que el resultado del enfrentamiento entre el poder civil y el religioso por el control sobre los nativos. Los misioneros consideraban que la peor lacra para la mujer guineana era la poligamia. Era una práctica inadmisible moralmente y contraproducente para la política colonial (Sánchez Molina, 2011: 111). Sin embargo, algunos autores han ofrecido una visión de la poligamia como un sistema que ordenaba la estructura social, permitía a la mujer disponer de sus propios círculos mientras que el hombre adquiría una serie de obligaciones con cada una de sus esposas (Nerín, 1998: 34, 162-170; 2010: 110).

Los fang tenían una serie de restricciones respecto a su vida sexual. Sin embargo, los misioneros se debatían entre una visión idílica de una sexualidad no corrompida y una sexualidad anárquica y solo sujetada a los instintos más primarios. La Iglesia se empeñó en la lucha contra los excesos sexuales de los negros, que impedían su civilización. Los colonos consideraban que la falta de inteligencia de los negros que les achacaban se debía a su obsesión enfermiza con el sexo. Su baja natalidad podría obedecer al temprano uso de los órganos genitales femeninos. Todos estos factores justificaban, desde la óptica colonial, la tutela intelectual y moral de los negros (Nerín, 1998: 64-79).

Las misioneras concepcionistas se encargaban de las *sigsas* para refugiar a mujeres fang «vejadas injustamente» o «cuyo matrimonio no estuviera anotado en el Registro Civil», o mujeres rechazadas para el matrimonio «al estilo del país» (Sánchez Molina, 2011: 144). Los misioneros organizaron campañas en España cuyo objetivo era la «emancipación de esclavas» o «rescate de cautivas» mediante colectas de dinero. Cuando querían casar a algún alumno de su escuela, le compraban una mujer por 300 pesetas. El novio debía trabajar en las plantaciones de los misioneros para devolver el dinero. Un negocio redondo, como ya denunciaba Francisco Madrid: «Sacan trescientas pesetas a las familias católicas de la Península haciéndoles creer que así se redimen esclavas, y lo único que hacen es adelantar esas pesetas a sus braceros, rescatándolas con el trabajo del otro» (Madrid, 1933: 156). Además, «Los africanos, que creían que la sexualidad era parte integrante de la unidad cósmica y que la fecundidad era un don divino, nunca llegaron a comprender qué pretendían exactamente los claretianos» (Nerín, 1998: 185-186, 209).

Otra de las intromisiones de la administración colonial hacía referencia a la resolución de palabras, los litigios que surgían entre distintos grupos, muchos de ellos a raíz del rapto de mujeres, como en el caso del conflicto entre los osumu y los isisi. El rapto de una mujer degeneraba en una gran inestabilidad social. Los clanes afectados podían llegar a movilizar a sus clanes aliados. Para evitar la tensión, se solía recurrir al arbitrio de los europeos, ya que eran percibidos como de ningún clan. También eran frecuentes las palabras para resolver problemas derivados de la devolución de la dote, frecuentemente cuando una mujer enviudaba y era obligada a casarse con el hermano de su marido difunto. Muchas veces rechazaban esta práctica y huían con su familia. La administración colonial no consentía los malos tratos y procuraban denunciarlo (Nerín, 2010: 136-140).

9. Dinero para todo uso

Las lecturas que ha ofrecido la antropología en torno al matrimonio fang se basan en dos conceptos básicos: por una parte, el matrimonio como una forma de sancionar una alianza entre diferentes clanes, pero además se entiende como un asunto económico que se concreta a través de la dote, la cual adquiere la forma de una inversión a corto plazo. La mujer es entendida como símbolo de riqueza. El hombre poseerá tantos campos como mujeres puedan cultivarlos. A largo plazo, cuantas más mujeres, más probabilidad de incrementar la familia mediante el nacimiento de niñas, que en un futuro serán intercambiadas por una dote en forma monetaria.

Los primeros exploradores describieron las pautas de un matrimonio entre los fang. Manuel Iradier ofrece en un intenso diálogo el regateo entre el padre de la novia y el pretendiente que, en algún momento, llega a abandonar teatralmente la casa de la palabra tratando de obtener la ventaja económica en la negociación. El novio ofrece sus regalos, que deben satisfacer la dote (Iradier, 1887: 224-225).

Juan Aranzadi define el pago de la dote como la transferencia de bienes del grupo de parentesco del novio al grupo de la novia. El *bikuele* es la moneda para el pago de la dote (Aranzadi, 2009: 68, 111). Los *bikuele* son puntas de lanza metálicas que se agrupan en paquetes de diferentes cantidades. El hermano se podía casar gracias a la dote que se había obtenido con



Figura 11. Bikuele. Es la moneda empleada por los fang solo para las transacciones matrimoniales. El comercio se regulaba mediante el trueque. Solo la imposición del sistema económico colonial supuso la aparición del «dinero para todo uso». N.º de inventario MNA: CE20097. Fotografía de Arantxa Boyero Lirón.

el matrimonio de la hermana. La dote tiene una función social al articular una red de relaciones entre los diferentes grupos clánicos fang (Mbana Nchama, 2013: 166-177). La dote *nsoa* es la garantía de estas alianzas. El matrimonio se define como una «institución social-clánica» (Nzé Abuy, 1985: 15-37) y la *nsoa* es «signo de unión, entre un hombre y una mujer, pero también entre dos familias y dos pueblos» (Ondo Mayie, 2013: 278).

Como expone Enrique Martino (2016: 340-344), la dote genera una relación de dependencias mutuas que nunca finaliza. El hombre satisface la dote de su esposa mientras se ve obligado a demandar la de su hermana. La *nsoa* implicaba obligaciones que se extendían durante generaciones y su ruptura suponía el final de la alianza entre clanes, que podía llegar a provocar la guerra entre los dos grupos. La *nsoa* se compone de una serie de pagos ritualizados que deben observarse. El matrimonio comienza con regalos y prestaciones como «señal de buena fe» o *aban alua*. Posteriormente se confirma con el *nkuk*, el pago que debía realizarse siempre con *bikuele*. Por último, la *yala* consiste en una serie de pagos adicionales ceremoniales.

Al mediar una transacción económica, la literatura ha insistido en el papel de la mujer como símbolo de riqueza. Las «mujeres sustituyen a los esclavos y se encargan de talar el bosque, cuidar las plantaciones, las armas y las artes de caza y pesca, construir los utensilios, etc.» (Valero y Belenguer, 1891: 228). Aspectos exagerados por el explorador español para resaltar el papel de la mujer en la economía fang en contraposición al papel femenino en las sociedades occidentales. Las mujeres, sujetas al intercambio matrimonial, se transforman en una forma de dinero «para comprar prestaciones de guerra, de trabajo, y opiniones» (Tessmann, 2003: 532), por lo que, a ojos de la mentalidad europea de la época, la acumulación de mujeres en manos de un solo hombre aseguraba su posición económica y social. Por lo tanto, «se podían tener tantas esposas como se podían pagar» (Tessmann, 2003: 587). Juan Bonelli y Rubio (1949: 188) entendía que la mujer «era un objeto de compra-venta, por cuya adquisición el futuro marido paga más o menos con arreglo a la ley de la oferta y la demanda», con lo que asociaba en última instancia la poligamia con el deseo de acumular riqueza en forma de mujeres. Como escribía Amado Ossorio, «Todos los negros de esta región, tanto de la costa, como del interior, practican la poligamia, consecuencia natural y lógica del concepto que tienen de la mujer, a la que consideran como cosa o como una bestia destinada a su servicio personal, de tal manera, que haciéndoles yo en repetidas ocasiones la reflexión de que el hombre, por razones muy poderosas no debía tener más que una mujer, contestaban diciendo que cuantas más mujeres tiene un hombre, más rico es» (Ossorio, 1886: 303). Estas primeras observaciones no hacen más que señalar la consideración de la mujer como un simple objeto, cuyo precio oscila entre los 250 y los 700 marcos según las estimaciones que ofrece Tessmann (2003: 553-586).

En 1933 se publicaba en Madrid *La Guinea incógnita: vergüenza y escándalo colonial*. El autor, en uno de los capítulos, describe el modo de proceder de los españoles que buscaban braceros en Guinea para llevar a las plantaciones de Fernando Poo. Los reclutadores se presentaban ante los jefes de los poblados para negociar la cesión de trabajadores. El jefe llamaba a todos los jóvenes que querían *mininga* y algunos de ellos se presentaban voluntarios. A estos se les entregaban 300 pesetas, precio de la dote *nsoa*, que normalmente se quedaba el jefe. Los reclutadores conocían las implicaciones del sistema de parentesco fang y decidieron utilizarlo en su provecho. Los fang quieren tener mujeres porque son símbolo de riqueza: cuantas más mujeres, más ricos serán (Madrid, 1933: 93-94, 128-129). Las trescientas pesetas por las que se contrataban los braceros fang pasaban a integrar el sistema de *nsoa*, servían para obtener una mujer, para pagar la dote de un hermano o para devolver la dote de una madre que se quería separar (Martino Martín, 2016: 339-340).

Esta práctica supuso la introducción del «dinero para todo uso» en las transacciones rituales que formalizaban el matrimonio entre dos individuos y la alianza entre dos grupos. Tenemos que comprender que los *bikuele* eran un dinero exclusivo para la celebración de transacciones matrimoniales. El resto de intercambios económicos se resolvía a través del trueque.

La introducción de moneda occidental para solventar las dotes supuso un incremento del precio de la novia y la especulación con su cuantía. De acuerdo a las cifras ofrecidas por Enrique Martino, el precio de la dote se incrementó desde los 6000 *bikuele* de 1885 a los 10 000 (incluso 50 000) de 1920 (Martino Martín, 2016: 347, 351-352). En primer lugar, la *nsoa* empieza a pagarse con dinero «para todo uso», con lo que el dinero de la dote empieza a invertirse en otros conceptos además de en el matrimonio. Las primeras evidencias del uso del dinero para pagar la dote se documentan en los años veinte del siglo XX en Gabón. La moneda refuerza la idea de que el hombre es más rico cuantas más mujeres tiene (Aranzadi, 2009: 112). En última instancia, favoreció que determinados personajes poderosos acaparasen mujeres y se incrementó el número de divorcios. El resultado, por tanto, de la introducción del «dinero para todo uso» fue un aumento de la conflictividad social.

El dinero favoreció la especulación con el precio de la dote de hermanas e hijas, incluso forzando divorcios, con el consiguiente aumento de la tensión social (Aranzadi, 2009: 116-117). Como sostiene Enrique Martino, el dinero convirtió la organización del parentesco en un mercado (Martino Martín, 2016: 345). Los jefes de asentamiento acaparaban las mujeres del lugar, mientras muchos jóvenes no podían acceder a los recursos suficientes para pagar una dote. Tenían que conformarse con pagar una cantidad de dinero al jefe del poblado para poder pasar una noche con una de sus mujeres. Estos jefes, que los españoles conocían como *mikukuma*, acumulaban seguidores y descendientes con los que crear redes de producción. Fueron ellos los primeros en aceptar el pago de la dote con moneda colonial para restringir la circulación de mujeres (Martino Martín, 2016: 346-347). El asunto llegó a convertirse en una preocupación para la administración colonial, que trató de regular por la Orden del 10 de agosto de 1943. Dicha orden pretendía estabilizar el matrimonio indígena, reducir el precio de la dote y conseguir el reparto equitativo de las mujeres (Ballano Gonzalo, 2014: 58, 462-463). Aun así, la dote nunca se abolió (Nerín, 1998: 102, 176, 212). Otras opiniones consideran que el sistema colonial solo consiguió reducir el valor de la mujer y aumentar la poligamia (Mbana Nchama, 2013: 177).

10. Sustantivo: *mininga* / Verbo: *mininguear*

Los españoles pretendieron abolir muchas de las costumbres tradicionales de los fang en beneficio de un supuesto orden moral, pero en muchas otras ocasiones decidieron tomar aquellos aspectos que más les beneficiaban. Adoptaron unas relaciones con las mujeres negras marcadas por la existencia de unas transacciones económicas que podían tomar diversas formas. Las mujeres comprendían estas relaciones como parte de su tradición; para los colonos, no existía ninguna forma de prostitución, ni siquiera de semi-prostitución. Se trataba de relaciones marcadas por el cariño. «Las miningas eran la pieza clave para resolver la complicada ecuación de las matemáticas sexuales guineanas» (Nerín, 1998: 125). Esas uniones temporales mixtas fueron abundantes. Los colonos españoles adoptaron el término *mininguear* o *miningueo* para referirse a esas relaciones esporádicas con muchachas negras que, normalmente, duraban su periodo de estancia en la colonia, y en las que mediaban transacciones en forma de regalos a cambio de encuentros sexuales.

Algunos textos trataban de justificar estas prácticas y achacaban a causas externas la perversión de los colonos blancos, lo que les obligaba a arrojarse a los brazos de las sexualizadas nativas. Uno de los elementos más recurrentes de la literatura insiste en las cualidades eróticas del clima ecatorial de Guinea, su «sensualidad tropical» (Madrid, 1933: 97). Francisco Tray Bousoño, en *Los españoles de color negro* (2004) sostiene que «Raro era el hombre blanco (el hombre negro siempre la había tenido por su rasgo cultural africano) que no tenía una joven y africana amiga con la que consolarse, al margen de ser o no casado. El clima, además, lo pedía a gritos» (citado en Ballano, 2014: 568, 571). Como sostiene Gustau Nerín (1998: 81-82), los colonos, empeñados en justificar sus relaciones con las nativas tomando como excusa el clima del país, sustituían las causas sociales por las naturales. Otra de las justificaciones se basa en el desequilibrio demográfico de la población blanca en la colonia. Además, las mujeres blancas que llegaban a Guinea debían tener lazos familiares con los colonos, e incluso preferían criar a sus hijos en la metrópolis (Nerín, 2017: 239-240). Algunos intelectuales trataron de justificar estas relaciones en beneficio de la mejora de la «raza negra» (Nerín, 1998: 122, 128).



Figura 12. El *balele*, como este retratado en una imagen de mediados del siglo XX, es un baile comunitario con origen ritual. Con el tiempo se convirtió en parte de espectáculos ofrecidos a los colonos y, posteriormente, a turistas. N.º de inventario MNA: FD5247.

En 1933 Francisco Madrid anunciaba que el «espíritu prostituido de Occidente ha llegado a las tierras casi vírgenes de la Guinea [...]. En cierto modo, considera que la institución de la hospitalidad fang, el *mvía*, ha sido pervertida por los españoles aprovechando que, en tiempos de la colonia, todavía se vivía el «periodo del amor huésped, del amor hospitalario...»: «Antes, todo esto tenía un tono de hospitalidad sabrosa. Cena y lecho, amistad y amor pasajero para el que cruzaba los poblados y las selvas. Pero ahora los blancos han soliviantado el instinto de compra y venta del amor. Se paga y se cobra» (Madrid, 1933: 97-98).

Joaquín Mbana afirma que la colonización fue femenina, ya que los blancos podían acceder con mayor facilidad a tener relaciones sexuales con las mujeres negras a cambio de grandes regalos. Una de las consecuencias de estas nuevas relaciones fue el aumento del número de jóvenes negros solteros o la prostitución. Durante el periodo precolonial, para la mujer fang la soltería era una desgracia. Sin embargo, durante la colonia, la soltería permitía a la mujer negra acceder a las relaciones con los blancos y así obtener grandes beneficios. Tener un amante blanco («cazar al blanco») era símbolo de estatus (Mbana Nchama, 2011: 125). El concepto en torno a la familia tradicional fue modificado por las nuevas prácticas sexuales, donde mediaba siempre un regalo. Las mujeres llegaban a considerar la familia como un estorbo que les impedía obtener beneficios de las relaciones con los blancos (Nerín, 1998: 124).

Para los fang, el amor sexual no tiene ninguna trascendencia humana, según Francisco Madrid, por lo que la «negra se somete al amor bondadosamente sin darle importancia». Los negros no tenían ningún problema sexual, pero les chocaba el ansia por «poseer mujer» de los blancos que llegaban a la colonia. Los fang ofrecían sus mujeres sin mayor problema, solo exigían cobrar. Para ellos, las mujeres son objetos de intercambio (Madrid, 1933: 97, 102-103). Los blancos se adaptaron al *ebonngon*,

la costumbre por la que se permitía la unión de un hombre con una mujer a cambio de los regalos que el hombre debía entregar a la familia de la joven. Pero esta interpretación fue asumida de forma distorsionada por los colonos, quienes llegaban a afirmar que los negros no tenían capacidad de amar. Las mujeres eran «el objeto sexual perfecto», sin sentimientos, pero con cuerpo de mujer dócil (Nerín, 1998: 83-84, 112, 123).

Durante la época colonial, se llegó a acuñar otro término por el que se explicaba el proceso de adaptación del español al ambiente de Guinea. En este proceso el componente sexual tenía un peso central. Francisco Madrid relata como «El blanco, que a su llegada repele el contacto de la negra, va acostumbrando sus ojos al perfecto torneado del cuerpo, cintura para abajo, de las negras...». El resultado es que el colono se va «ennegriendo», término que define al hombre blanco que «ha acabado por tener sexual intimidad con las negras y a ella se ha habituado y complacido», pero nunca para establecer vínculos duraderos. Lo único importante es «vivir África» (Madrid, 1933: 97, 173; Nerín, 1998: 111-112; Ballano, 2014: 584). Es interesante destacar las líneas que Emilio Guinea, durante sus trabajos de investigación botánica en la colonia, dedicó a la *mininga*:

«Mujer pamue, mininga de piel barnizada y dientes brillantes, a veces hay en tus ojos un relámpago de luz que se adentra hasta lo hondo de la conciencia del blanco.

No eres bella, pero eres mujer, y en la tristeza cómica del bosque tu presencia es como un remanso de protección al hombre. Tu eterno femenino es sólido y desafía el color de la piel.

Eres tosca, pero eres dulce, y tu rudeza primitiva y negra resulta grata a la viril delicadeza del hombre blanco civilizado y refinado. Por eso la legislación se afana penosamente en mantener erguida la endeble barrera que separa las razas» (Guinea, 1947: 48).

El colono blanco, a pesar de *mininguear*, siempre mantiene el ideal de un buen matrimonio con una mujer blanca. El propio botánico relata cómo, tras la vuelta de una de sus expediciones al bosque, llegó al promontorio del Cabo San Juan, donde en la otra orilla se alzaba la casa de Socoqui. «En aquella casa esperaba encontrar hombres de mi raza, tal vez alguna mujer blanca que borrase con su prodigiosa presencia el recuerdo de las gruesas facciones de las negras» (Guinea, 1947: 127). Las relaciones con las nativas eran un divertimento pasajero (Nerín, 1998: 109-100).

Las autoridades administrativas, y especialmente las eclesiásticas, nunca vieron con buenos ojos las relaciones mixtas (Nerín, 1998: 150-151), sobre todo si eran notorias o se mantenían de forma pública y escandalosa. Existió preocupación por regular determinados aspectos de la vida indígena que afectaban a la moral. Un decreto del Gobierno General establece, en su artículo 8 o 5, según las fuentes, que se considerarán como falta grave las relaciones sexuales con mujeres indígenas, siempre y cuando sean sostenidas con publicidad. Por este artículo, se permitían tres faltas: en las dos primeras, los colonos deberían abonar una multa de 5000 pesetas; a la tercera falta, el gobernador general podía expulsar de la colonia al infractor (Ballano, 2014: 469; Nerín, 1998: 114; Nerín, 2017: 242).

A pesar de esta legislación y que durante el franquismo se llegaron a prohibir las relaciones mixtas, las autoridades fueron permisivas y el incumplimiento de estas normas era una constante. De hecho, en algunos casos, muchas de las autoridades tenían sus propias *miningas*, incluso se les suponían a algunos misioneros. La práctica del *miningueo* se generalizó desde los inicios de la colonia entre los blancos, que lo entendían como una forma de pasar el tiempo de ocio. Eran raros los casos en que estas relaciones acababan formalizando la pareja. Los hijos mulatos eran abandonados y debían integrarse en las comunidades negras. Algunas empresas preferían a jóvenes solteros para trabajar en la colonia, a los que recomendaban que tuvieran sus propias *miningas*, siempre y cuando fuesen discretos. También se cita el caso de jefes de factorías que se acostaban con las hijas de sus trabajadores a cambio de regalos. Por supuesto, si estas relaciones eran toleradas, las establecidas entre hombres negros y mujeres blancas estaban absolutamente prohibidas. Estas prácticas se extendieron durante todo el periodo colonial,

y como nos recuerda Gustau Nerín, un anuncio de Televisión Española decía a sus técnicos que en Guinea encontrarían «playas deliciosas, cada negrita que iya, ya!, y el clima... iqué maravilla!» (Nerín, 1998: 108, 116, 119; 2017:113, 115, 240-241).

11. La actualidad revisitada

En 1968 Guinea Ecuatorial accede a su independencia. Su historia contemporánea se caracteriza por un régimen político de tipo personalista y autoritario, y una economía en alza por el hallazgo de petróleo, cuyos beneficios no han llegado de forma equitativa a toda la población del país, sino que se han mantenido importantes bolsas de pobreza a pesar de tratarse de uno de los países más ricos del continente. Respecto al ámbito internacional, Guinea ha jugado sus bazas al amparo de las grandes potencias internacionales. Los sentimientos varían hacia lo español, desde el acercamiento cultural al rechazo más profundo de todo lo que pueda relacionarse con la antigua historia colonial.

Muchas mujeres que llegaron a enriquecerse gracias a sus relaciones con los colonos blancos, durante la época del gobierno de Macías fueron perseguidas (Mbana Nchama, 2011: 125). El rechazo a lo español ha tomado la forma de recuperación de viejos usos tradicionales que la colonia pretendió abolir. La poligamia ha experimentado un incremento en los años posteriores a la independencia.

Las formas de entender las relaciones sexuales han incorporado la peculiar visión tradicional de los fang con los usos impuestos por la colonia. Como sostiene Gustau Nerín (1998: 217), todavía es perceptible la huella colonial en las relaciones postcoloniales. El mantenimiento de amantes se entiende como un símbolo de poderío masculino (Aixelá, 2013: 28). El auge del petróleo ha tenido como resultado la incorporación de nuevos agentes a estas relaciones, en las que prima la obtención de un beneficio a cambio de relaciones sexuales. Uno de los nuevos componentes de esta ecuación son las nuevas clases guineanas, enriquecidas en el contexto postcolonial y cercanas a los aparatos del Gobierno (Mbana Nchama, 2011: 126). Junto a ellos, la industria del petróleo ha incorporado nuevos componentes masculinos llegados al país por motivos profesionales, que se han sumado a este complejo sexual-económico (Aixelá, 2013: 33). Gustau Nerín recurre al concepto de «semi prostitución» de Paulette Songué como una prolongación del pasado colonial a la nueva realidad económica y social de la Guinea Ecuatorial independiente. Estas formas de semiprostitución continuaron con los cooperantes de los países comunistas que llegaron a Guinea con el gobierno de Francisco Macías Nguema (1969-1979). Con el alzamiento de Obiang Nguema en 1979 regresaría españoles y franceses. En los años noventa aparecieron los estadounidenses, filipinos y malayos que trabajaban para las empresas petrolíferas (Nerín, 1998: 221-222).



Figura 13. Según la imagen, retrato de perfil de una mujer en el «barrio yaoundé», de Santa Isabel, actual Malabo, capital de Guinea Ecuatorial. La imagen se supone tomada en época colonial y nada parece haber cambiado. N.º de inventario MNA: FD5430.

En la Guinea postcolonial, todavía domina una cierta visión arraigada que contempla a aquellas mujeres que se acuestan con blancos y asimilan su ideología, de carácter más distinguido; en el lado opuesto, aquellas mujeres que no lo hacen (Nerín, 1998: 223).

La actualidad de Guinea debate sobre el papel que debe asumir la mujer, entre la tradición y la modernidad de corte occidental.

La visión tradicional sostiene que el espacio y la tradición deben definir el papel que se espera de la nueva mujer en una Guinea Ecuatorial contemporánea. Joaquín Mbana defiende una relectura de la tradición que ayude a la mujer a recuperar su esencia y su espacio simbólico. Frente a aquellos que defienden que la mujer debe ocupar el *nseng*, el espacio público del pueblo, el autor sostiene que la mujer debe recuperar y hacer una revisión crítica del *fa*, el espacio privado, que ocupaba la parte trasera de las casas tradicionales fang. Lo contrario sería simplificar la visión del papel femenino en la sociedad guineana de acuerdo a los parámetros occidentales. El *fa* es «la propiedad más preciosa de la mujer», un espacio central del poblado donde se decide la vida de la comunidad frente al *nseng*, un espacio superficial y traicionero. Ahora bien, la mujer independiente debe tomar una decisión sobre el lugar que quiere ocupar en la sociedad: el *fa* o el *nseng*, la visión tradicional o la occidental (Mbana Nchama, 2011: 127-129).

Por otra parte, muchas (especialmente mujeres activistas) cargan las tintas contra la tradición fang y un Estado débil que promociona esta tradición en lugar de un verdadero progreso. Una de las voces más destacadas es la de la escritora guineana Melibea Obono, quien ha afirmado: «No me gusta el matrimonio fang, es una institución suicida para la mujer [...], la mujer fang vive en la inexistencia»¹. La escritora y antropóloga guineana identificaba un tipo de prostitución familiar, por la que la mujer era obligada a casarse o mantener una relación con un hombre para pagarse los gastos. Una de las principales críticas insiste en que la forma tradicional de parentesco ha cosificado y mercantilizado a la mujer de una forma extrema. De hecho, muchas veces se ha acusado a la familia tradicional, incluso a sus mujeres, de ser el principal canal de transmisión de los principios patriarcales que han regido la sociedad fang: las niñas asimilan que deben servir a los hombres, deben aprender qué cosas agradan a los hombres.

La actualidad guineana todavía no ha comprendido la diversidad sexual y se entiende, de acuerdo a un punto de vista basado en una sociedad profundamente patriarcal, que el papel de la mujer no es otro que el de satisfacer a los hombres y procurar descendencia que perpetúe la historia del grupo.

12. ¿Conclusión?

La historia de la mujer fang, a la luz de las fuentes disponibles, se puede describir a través de tres períodos que se suceden en el tiempo. Cada uno de ellos posee unas características, que establecen la singularidad de la mujer dentro del complejo social fang. Sin embargo, estos elementos aparecen o desaparecen de acuerdo a los intereses de grupos dominantes, se convierten en armas de carácter ideológico con las que reordenar la sociedad guineana y establecer una estructura más acorde con los intereses hegemónicos. Hoy estas características se han convertido en asunto de debate, ya sea mediante su refutación o su aprobación, para reivindicar el papel de la mujer en la sociedad guineana a lo largo de la historia.

1 Se pueden consultar varios textos de Melibea Obono en la página web del colectivo Afrofeminas, como *La tribu quiere entregarme en matrimonio* (<https://afrofeminas.com/2016/05/05/la-tribu-quiere-entregarme-en-matrimonio-microrrelato/>) o *Mi tribu tiene un árbol de dinero* (<https://afrofeminas.com/2016/04/12/mi-tribu-tiene-un-arbol-de-dinero/>)

Las fuentes escritas apenas nos permiten dibujar la realidad de la mujer fang. Respecto a esta cuestión, se hace más evidente que nunca la subjetividad de los textos de los que disponemos para hacernos un bosquejo de la realidad precolonial fang o de los primeros momentos de dominación española. Estas dificultades son señaladas en alguna ocasión por los propios investigadores. El resultado es la reclusión de la mujer en unos determinados ámbitos teóricos que han ocupado un espacio central en el debate en torno a la mujer fang y las repercusiones de la implantación de una ideología de corte colonial y eurocéntrica.

Tres son los ámbitos femeninos en la producción etnográfica: 1) los espacios específicos dentro de las estructuras topográficas fang; 2) la mujer dentro del complejo productivo; y 3) el papel femenino en la estructura de parentesco.

Atendiendo a estos tres temas, que han determinado la posición femenina en la historia más reciente de Guinea, nos encontramos una variedad de actitudes y de posicionamientos teóricos e ideológicos: desde aquellos que han pretendido defender una «tradición» fundamentada en el papel de la mujer en la economía fang a quienes han considerado la poligamia como mecanismo de regulación social, cuyo fin último era el mantenimiento de un equilibrio entre los diversos grupos fang.

No son raros, sin embargo, los argumentos que parten de premisas fuertemente arraigadas en una ideología de corte evolucionista, económicamente capitalista e ideológicamente conservadora, que han imperado en España y que fueron importados a territorio guineano durante el periodo colonial. Las políticas que pretendían implantar en Guinea modelos sociales de tipo occidental, fundamentados en la monogamia, se justificaban sobre un argumento que defendía una supuesta liberación de la mujer respecto a la esclavitud que el primitivismo fang imponía. Sin embargo, esta tesis no encontraba la suficiente justificación histórica, ya que los hechos demostraron que el papel de la mujer durante el dominio colonial se recluyó a unos ámbitos todavía más específicos. Por ejemplo, abandonaron el trabajo agrícola y se aislaron de acuerdo a los modelos familiares impuestos por misioneros y administradores coloniales.

Una vez consolidada la independencia, determinados sectores de la población femenina se han movilizado en un nuevo activismo que pretende ver en la tradición fang los principios que han justificado ideológicamente la dominación de la mujer. Son muchas las voces que se han alzado contra la tradición exigiendo un nuevo espacio de igualdad.

13. Bibliografía

- ALEXANDRE, Pierre, y BINET, Jacques (1958): *Le groupe dit Pahouin (Fang-Boulou-Beti). Monographies Ethnologiques Africaines*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, Álvaro (2013): «Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo». En Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliú: *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 41-67.
- ANTEBI ARNÓ, Andrés; GONZÁLEZ MORANDI, Pablo; LÓPEZ BARGADOS, Alberto, y MARTÍN CORRALES, Eloy (2017): «Ikunde. Huellas barcelonesas en el expolio colonial de Guinea». En VVAA.: *Ikunde. Barcelona, metrópolis colonial*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Institut de Cultura, Museu Etnològic de Barcelona, pp. 276-288.
- ARANZADI, Íñigo de (1998): «Cartas a las cosas del bosque». En VVAA.: *Cosas del bosque fang*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, pp. 15-123.

ARANZADI, Íñigo de, y NSUÉ ANGÜE, María (1998): «Noticias de la etnia fang». En VVAA.: *Cosas del bosque fang*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, pp. 133-142.

ARANZADI, Juan (2009): ««Supervivencias» actuales del parentesco «tradicional» fang». En: *I Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 63-121.

BALLANO GONZALO, Fernando (2014): *Aquel negrito del África tropical. El colonialismo español en Guinea (1778-1968)*. Madrid: SIAL Ed. / Casa de África.

BONELLI Y RUBIO, Juan (1949): «Notas sobre la geografía humana de los territorios españoles del golfo de Guinea». En *España en África*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Estudios Africanos.

CAMPOS SERRANO, Alicia (2004/2005): «Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo xx». *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 33/34, tomo II. Milano: Giuffre Ed., pp. 865-898.

CREUS, Jacint (2003): «El bazar antropológico de Günter Tessmann». En Günter Tessmann (2003): *Los pamues (los fang)*. Ed. a cargo de José Manuel Pedrosa. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. LXXI-LXXXVII.

EYAMA ACHAMA, Jesús Rafael Edu (2014): «La fundamentación de los derechos humanos en la etnia fang. El caso de Guinea Ecuatorial». *Revista internacional de pensamiento político*, I Época, vol. 9. Huelva: Universidad de Huelva, Fundación Tercer Milenio, pp. 297-320.

FERNÁNDEZ MORENO, Nuria (2009): *Antropología y colonialismo en África subsahariana. Textos etnográficos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

GUINEA, Emilio (1947): *En el país de los pamues (Relato ilustrado de mi primer viaje a la Guinea Española)*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos. CSIC.

GUTIÉRREZ USILLOS, Andrés (2017): *Trans. Diversidad de identidades y roles de género*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

IRADIER, Manuel (1887): *África. Viajes y trabajos de la Asociación Euskera La Exploradora*. Volumen II. Vitoria: La Exploradora.

JURADO-CENTURIÓN, José Luis (2010): *Crónica gráfica de la Guinea Española*. Madrid: Colección Casa de África / SIAL Ed.

MADRID, Francisco (1933): *La Guinea incógnita: vergüenza y escándalo colonial*. Madrid: Ed. España.

MARTÍN CASARES, Aurelia (2017): *Antropología de género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Valencia: Ed. Cátedra. Universitat de València.

MARTINO MARTÍN, Enrique (2016): «Nsoa («dote»), dinero, deuda y peonaje: cómo el parentesco fang tejió y deseñió la economía colonial de la Guinea Española». *Éndoxa: Series filosóficas*, 37. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 337-361.

MBA ABUA, Casilda Nsa (2011): «La coexistencia entre el derecho de familia tradicional y el moderno». En Juan Ramón Aranzadi (coord.): *II Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 131-136.

MBANA NCHAMA, Joaquín (2011): «Las imágenes públicas de la mujer fang en Guinea Ecuatorial». En Juan Ramón Aranzadi (coord.): *II Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 121-130.

— (2013): «El ekuele y la economía tradicional fang». En Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliú: *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 165-178.

MIRANDA JUNCO, Agustín (1945): *Leyes coloniales*. Madrid.

NERÍN, Gustau (1998): *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Barcelona: Ed. Península.

— (2010): *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*. Madrid: Los libros de la catarata.

— (2017): «Ser blanco en el África negra. La vida de los catalanes y de los españoles en la Guinea colonial». En VV.AA.: *Ikunde. Barcelona, metrópolis colonial*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Institut de Cultura, Museu Etnològic de Barcelona, pp. 235-247.

NSÉ ANGÜE, Amancio (2013): «La familia fang: ventajas e inconvenientes para el desarrollo y la construcción de una sociedad democrática». En Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliú: *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 217-241.

NZE ABUY, Rafael M.^a (1985): *Familia y matrimonio fañ*. Madrid: Ed. Guinea.

ONDO MAYIE, Luis M.^a (2013): «Parentesco y matrimonio en la cultura fang y en la cultura llamada católica». En Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliú: *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 269-286.

PANYELLA, Augusto, y SABATER, Jorge (1955): *Estudio del proceso técnico de la cerámica fang (Guinea Española y Camarones) y su relación con la estructura social*. Barcelona: Instituto de Estudios Africanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PÉREZ ARMIÑO, Luis (2018): «Del bosque fang a la olla caníbal. Alimentación y justificación ideológica de la dominación colonial en la Guinea española». *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XIX. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 95-116.

PERROIS, Louis (2006): *Fang*. Milan: 5 Continents Ed.

RACHEWILTZ, Boris de (2017): *Eros negro. Costumbres sexuales en África desde la prehistoria hasta nuestros días. Biblioteca de Estudios Africanos*, 27. Barcelona: Ed. Bellatera.

ROSCOE, Will, y MURRAY, Stephen (2001): *Boy-wives and female husbands. Studies in African Homosexualities*. New York: Palgrave.

SÁNCHEZ MOLINA, Raúl (2009): «Imágenes de los fang en los primeros exploradores, misioneros y colonos españoles». *I Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 123-151.

— (2011): *El pamue imaginado*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

SANT I GIBERT, Jordi (2017): «Cacao, madera y café. Los intereses económicos catalanes en la Guinea española». En VV.AA.: *Ikunde. Barcelona, metrópolis colonial*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Institut de Cultura, Museu Etnològic de Barcelona, pp. 262-276.

TESSMANN, Günter (2003): *Los pamues (los fang)*. Ed. a cargo de José Manuel Pedrosa. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

VAN GENNEP, Arnold (2013): *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Ed.

Restituyendo saberes desde mi experiencia como etnógrafo feminista

Carmen Gregorio Gil
Universidad de Granada
carmengg@ugr.es

Resumen: Con este texto me propongo restituir el conocimiento etnográfico producido desde nuestros propios cuerpos, no escindidos entre razón y emoción, entre objetividad/subjetividad, entre un yo y un otro, para «tomar un camino dialógico e intersubjetivo desde posiciones políticas situadas» (Gregorio Gil, 2006: 30). Para ello, escribiré desde mi propia experiencia de trabajo de campo en la investigación que realicé en los años 90, desde la que me propuse mostrar las desigualdades de género que explican la emigración entre España y República Dominicana.

Comienzo situando mi investigación en el contexto del Estado español desde la preocupación por analizar la reproducción de desigualdades de género y parentesco –también clase, raza, etnicidad y extranjería– en las migraciones internacionales, para pasar a describir la multilocalidad en la que me situé en mi trabajo de campo etnográfico. Desde mi lugar como antropóloga feminista reescribo algunas de mis vivencias en el trabajo de campo como mujer, blanca y española, en tanto me hacen tomar conciencia de mis privilegios y vulnerabilidades en el mundo global, desigualitario y determinado histórica y políticamente que habito desde mi etnografía.

Palabras clave: Migraciones, género, raza, parentesco, etnografía, epistemología feminista, República Dominicana.

Abstract: With this text I intend to restore the ethnographic knowledge produced from our own bodies, not split between reason and emotion, between objectivity/subjectivity, between one I and another, to ‘take a dialogical and intersubjective path from the point of view of situated political positions’ (Gregorio Gil, 2006: 30). I will write from my own experience of fieldwork I did during 90s, from which I set out to show the gender inequalities that explain emigration between Spain and the Dominican Republic.

The starting point of my research is located in the context of the Spanish State, to analyze the reproduction of inequalities of gender and kinship –also class, race, ethnicity and immigration–, to go on to describe the multi-sited in which I placed myself during my ethnographic fieldwork. From my position as a feminist anthropologist, I rewrite some of my experiences in the fieldwork as ‘white’ and ‘Spanish’ woman, since these characteristics make me aware of my privileges and vulnerabilities in this inequitable, historically and politically determined global world where I live from my ethnography.

Keywords: Migrations, gender, race, kinship, ethnography, feminist epistemology, Dominican Republic.

Con el título *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género* se publicaba en el año 1998 parte de mi trabajo de investigación etnográfica realizado para la obtención del grado de doctorado en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Madrid. En dicho trabajo planteaba la relevancia de incorporar una mirada crítica feminista en el análisis de las migraciones internacionales, poniendo de relieve la necesidad de visibilizar a las mujeres migrantes como sujetos agentes, así como las desigualdades de género y parentesco (también clase, raza, extranjería e historia colonial) en el contexto transnacional de crecientes desigualdades norte/sur (Gregorio Gil, 1996 y 1998). Modestamente, considero que supuso una contribución novedosa en ese momento desde un punto de vista teórico y político¹, en tanto puso en el centro la necesidad de cuestionar nociones androcéntricas desde las que se analizaban las migraciones transnacionales. Entre otras, la noción de «productivo» frente a «reproductivo», que situaba a los hombres como responsables de buscar el sustento económico fuera del hogar y, por tanto, como principales protagonistas y agentes de las migraciones internacionales, relegando a las mujeres a meras seguidoras dependientes del sujeto principal de la migración: el varón autónomo, racional y trabajador². Igualmente, la noción de redes migratorias, que también dejaba de lado el protagonismo de las mujeres desde sus posiciones de género y parentesco en la organización de los cuidados, así como su agencia como productoras de parentesco transnacional. En definitiva, se invisibilizaba y negaba descaradamente el llamado trabajo reproductivo o de cuidados³, al obviar la relevancia de la categoría género como principio de organización social de la desigualdad, al tiempo que se restaba complejidad a la categoría mujer, negando diferentes procesos de construcción de la desigualdad (etnicidad, extranjería, raza, clase, sexualidad y parentesco).

Si bien, desde finales de los años 90 hasta el momento actual se ha producido, afortunadamente, bastante literatura científica resultante de investigaciones sobre migraciones, que ha puesto en el centro el análisis de las desigualdades de género⁴. Con ello se han revisado conceptos androcéntricos y sacado a la luz problemáticas como la triple discriminación, las cadenas globales de cuidados, la maternidad transnacional o el servicio doméstico, que han ido permeando en el lenguaje político y de la sociedad en su conjunto, visibilizando realidades tremadamente injustas y los significados que tiene, en el contexto de la Fortaleza Europa, ser mujer, racializada y extranjera.

Considerando que existe suficiente literatura que nos provee de claves teóricas, desde un enfoque antropológico, para el análisis de las migraciones desde una perspectiva feminista, he elegido centrarme para este número monográfico dedicado a la antropología del género en asuntos de orden epistemológico y etnográfico. Como he planteado en otro lugar, «considero urgente restituir el valor de la etnografía en su capacidad para mostrar de forma contextualizada los procesos mediante los que se producen las diferenciaciones, así como la multiplicidad de significados de las prácticas sociales» (Gregorio Gil, 2012: 584).

En esta dirección, situaré en un primer momento mi trabajo de campo etnográfico con el que me inicié como antropóloga y al que me he referido más arriba, para centrarme en un segundo momento en los presupuestos epistemológicos desde los que se escribió la etnografía *Sistemas de género y migración internacional. La emigración dominicana a la Comunidad de Madrid*, al objeto de revisitarlos desde una epistemología feminista.

¹ En estos años fue crucial generar esta crítica en la teoría de las migraciones e impactar en las políticas públicas. Entre otras actividades formativas y de divulgación científica en las que participé en este momento puede verse el libro *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo* (Gregorio Gil y Agrela Romero, 2002).

² Pueden verse en profundidad las críticas a las teorías de las migraciones en las obras citadas (Gregorio Gil, 1996 y 1998).

³ Para situar la relevancia de la noción de cuidados en el análisis de las migraciones, véase Gregorio Gil (2017).

⁴ Puede consultarse mi trabajo (Gregorio Gil, 2012) en el número monográfico sobre género y migraciones de la revista *Papers*, publicado en el 2012, en el que planteo el estado de la cuestión a partir de la literatura producida en el Estado español sobre las relaciones entre género y migración.

1. Situando el trabajo de campo desde su multilocalidad

Como he comentado al inicio de este texto, inicié mi investigación a comienzo de los años 90. Me movía poner en el centro de los procesos migratorios las desigualdades de género y parentesco⁵, también raza, extranjería y clase, o si se prefiere, visibilizar la realidad desigualitaria de las mujeres migrantes en el contexto transnacional de las migraciones.

Mi acercamiento etnográfico comenzó asistiendo a los espacios asociativos que se estaban construyendo entonces en relación con la defensa de los derechos de la población extranjera inmigrante. Entonces vivía en Madrid, por lo que participaba en manifestaciones, encuentros, actividades, concentraciones, encierros en diferentes puntos de la ciudad, pero me centré en Aravaca, barrio de Madrid situado en el distrito de Moncloa-Aravaca, en una de sus plazas, la plaza de la Corona Boreal⁶, lugar de encuentro de las mujeres procedentes de una misma región (la Región Suroeste) de República Dominicana. Llegué a Aravaca junto a tres mujeres dominicanas que estaban tratando de organizar una asociación para la defensa de los derechos de las mujeres inmigrantes dominicanas empleadas en el servicio doméstico⁷, y a medida que iba conversando con todas ellas, fui detectando el racismo y la violencia de género que atravesaba sus vidas, así como la desigualdad de género que estaba detrás de la feminización de esta migración. Ello me llevó a seguir explorando estas realidades yendo a Aravaca todos los jueves y domingos, días de cita en este lugar, dado que eran los que libraban las empleadas domésticas en régimen de internamiento. Como no podía ser de otra forma⁸, mi espacio de convivencia se fue ampliando, compartiendo otros momentos fuera de la plaza Corona Boreal y sus alrededores, hasta que más tarde viajaría en dos ocasiones, en 1993 y en 1995, a las localidades de origen de estas mujeres en busca de ese conocimiento profundo, comprensivo y empático desde el que se nos enseña el oficio de antropólogo⁹.

Años después, siguiendo la denominación de Marcus (2001), describiría mi trabajo de campo como una «etnografía multilocalizada», en tanto que «seguí empíricamente el hilo conductor de procesos culturales en el contexto del sistema mundo», incorporando «la circulación de objetos, significados e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso» (2001: 111). El tiempo-espacio se difuminaba cuando por ejemplo escuchaba decir: «se enteró uno de lo que pasa en Vicente Noble antes en Aravaca que en el propio Vicente Noble». También observaba sorprendida el control sexual que mediante llamadas telefónicas o videoconferencias seguían ejerciendo los esposos que habían quedado en República Dominicana sobre los cuerpos de sus esposas. Aunque no podemos obviar que el tiempo-espacio no es tan difuso cuando los límites administrativos de la ley de extranjería impiden la realización de viajes de ida y vuelta, atravesar las fronteras territoriales o, dicho de otro modo, la movilidad libre y segura de las personas migrantes.

Mostraré con algunas fotografías realizadas durante mi trabajo de campo esa multilocalidad en la que me situé al seguir las vidas de las mujeres que conocí en Aravaca, aunque la conversión de la imagen de diapositiva a formato digital las haya oscurecido.

⁵ Siguiendo la propuesta de Collier y Yanagisako (1987) y de otras autoras como Del Valle (2010), entiendo el parentesco y el género como divisiones sociales inseparables. Véase Gregorio Gil y González Torralbo (2012) para la aplicación de estas divisiones al análisis de la maternidad transnacional.

⁶ Aunque aquí no es objeto de análisis, no puedo dejar de hacer referencia al tenso conflicto social que se generó a partir de la presencia de las mujeres dominicanas en esta plaza y sus aledaños. Puede consultarse Nieto y Franzé (1997) y Calvo Buezas (1993).

⁷ Asociación de Mujeres Dominicanas en España (AMDE). Puede consultarse el trabajo de investigación que realizó Gina Gallardo, en el marco de esta asociación, sobre las condiciones de trabajo en el servicio doméstico en Madrid (Gallardo, 1995).

⁸ Véase Gregorio (2014), donde explico cómo mi trabajo de campo antropológico fue comprometiendo mi cotidianidad.

⁹ Uso a propósito el masculino como forma de llamar la atención sobre el androcentrismo existente en la enseñanza de la etnografía. Nuestros referentes eran fundamentalmente masculinos, salvo Margaret Mead, cuyo trabajo además era bastante cuestionado en la academia, así como el de otras antropólogas invisibles a los ojos de una ciencia positivista y androcéntrica (Stolcke, 1993 y 1996).



Figura 1. Cruce de Vicente Noble.

La fotografía (figura 1), en el momento que la realicé, tenía como propósito mostrar el conocido por los lugareños como «cruce de Vicente Noble», punto en la carretera de Santo Domingo a Barahona en el que se indica el desvío a Vicente Noble y lugar desde el que emigró en la década de los 90 un importante número de mujeres. Pero también me proponía mostrar una de las actividades económicas que realizan las mujeres más empobrecidas de la zona, para tratar las desigualdades de género y raza que me ayudarían a comprender esta emigración que en última instancia era el objetivo de mi trabajo de investigación etnográfica. La mujer y el hombre que me acompañaban ese día pasan en este momento a un lugar muy secundario, apenas aparecen al margen derecho de la fotografía, lo que es una pena porque, aun sin haber estado allí, seguro que nos permitirían apreciar la diferencia que supone el estatus adquirido entre las que emigran y las que se quedan¹⁰.

La fotografía me permite situar la economía rural de subsistencia de la región, en donde la venta en la calle era una de las estrategias económicas de las mujeres. En esta ocasión la vendedora ofrece un pescado de agua dulce (*viejaca* o tilapia) que se extrae en las lagunas de la zona y con el que solíamos acompañar el desayuno, consistente en plátanos hervidos (sancochados) traídos del conuco¹¹. Pero también me permite hablar del racismo presente en el país y en esta región en particular, muy cercana a la frontera con Haití, ya que solo las mujeres más pobres y racializadas venden este pescado¹². El esfuerzo que supone pescarlo y llevar la carga bajo el tórrido sol hasta que el producto es vendido, comparado con los pocos ingresos que su venta reporta, nos habla de las duras condiciones materiales de

¹⁰ Los cambios percibidos en las mujeres que habían emigrado en lo relativo a su ascenso social fueron una de las dimensiones analizada en mi trabajo (Gregorio Gil, 1996: 346-351).

¹¹ Pequeña parcela agrícola para la subsistencia del grupo doméstico.

¹² Otros trabajos que ocupaban a las mujeres racializadas en esta población eran la venta de carbón y el trabajo doméstico.



Figura 2. Iris en un puesto del mercado.



Figura 3. Santica mostrando a vecinos y familiares fotografías de España.

existencia de una parte importante de la población femenina, así como de los significados racializados de ciertos objetos, productos y actividades. El cartel publicitario sobrepuerto en el poste e indicativo de la localidad, a modo de marca de identidad de Vicente Noble, también me evoca la violencia que se ejerce en este contexto hacia las mujeres. Brugal es una marca de ron muy apreciada, cuyo consumo por parte de los hombres está muy asociado a la afirmación de la masculinidad y también a la normalización de las violencias cotidianas de género.

De nuevo la *viejaca* (figura 2). En esta ocasión Iris, a quien conocí en Aravaca y apenas aparecía en la fotografía anterior, me muestra el pescado a la venta en un puesto del mercado de otra localidad cercana a Vicente Noble, Tamayo. Está contenta de posar enseñándome todo lo que me pudiese causar interés, como hizo durante cada uno de los días que compartí con ella.

Esta fotografía (figura 3) la realicé en mi segundo viaje a Vicente Noble en 1995. Estaba en uno de los hogares en los que conviví por más tiempo y viajaba con una de las mujeres que había emigrado a Madrid y que conocí en Aravaca, abuela, nuera, cuñada y vecina de las personas que aparecen. Contemplar las fotografías traídas desde la «madre patria» es todo un acontecimiento. Las sonrisas de los rostros muestran la emoción al reconocer a personas queridas, al tiempo que imaginan sus vidas en Madrid. La persona con la que viajé a Vicente Noble desde Madrid acababa de entregar a su suegra, Santica (mujer con pañuelo en la cabeza), el álbum en el que vemos la publicidad de la tienda madrileña *low cost* donde fueron reveladas las fotografías (Foto Express). Santica sostiene el álbum entre sus manos mientras se lo muestra a su comadre Beko (con rulos). Detrás, una vecina, Serbella, y dos de los biznietos de Santica tratan de hacerse hueco para ver las fotografías. Los otros dos niños más pequeños, también biznietos de Santica y cuyo padre y madres¹³ están también en España, miran la escena y parecen preguntarse por el poder de provocar sonrisas que tiene para sus mayores el objeto que sostienen entre sus manos. Santica ocupa un lugar importante en la jerarquía de este grupo, ya que se ha convertido en la encargada de cuidar a la parentela de Altagracia, la mujer que emigró a España. Las relaciones de parentesco y vecindad de las personas reunidas en torno al álbum me hablan del trabajo de parentesco que realizan cotidianamente las mujeres, indispensable en la reproducción social de los grupos domésticos y que traté de visibilizar para comprender esta migración en mi trabajo etnográfico (Gregorio Gil, 1996 y 1998).

Esta fotografía (figura 4) la realicé en Aravaca y la incluyo para representar de forma distinta ese tiempo-espacio difuso por el que circulan objetos y significados. Los momentos de reencuentro en Aravaca después de viajar a República Dominicana me convertían en mensajera de noticias, cartas y regalos. Por esa razón me encontré con Milagritos, la hija de una de las mujeres con la que había compartido no pocas conversaciones en la plaza de la Corona Boreal de Aravaca. Milagritos, que llevaba poco tiempo en España pero que al fin consiguió, como era su deseo, estar con su madre, posa dedicándome una sonrisa en un locutorio que fue pionero en los iniciados años 90 del siglo xx en ofrecer la posibilidad de realizar videoconferencias, conferencias, como se denominaba en estos años a las llamadas internacionales, con la opción de ver a



Figura 4. Milagritos en un locutorio de Aravaca.

¹³ Pongo «madres», en plural, porque comparten el padre, pero no las madres.

las personas con las que se está hablando mediante una cámara de vídeo instalada en el ordenador. En aquellos años ni en Vicente Noble ni en España disponíamos de ordenadores personales con conexión a Internet por cable, ni por su puesto wifi, ni móviles personales, por lo que no disponíamos tampoco de aplicaciones como Skype. Los pocos teléfonos móviles que había en Aravaca eran propiedad de algunas personas de origen dominicano que los utilizaban como fuente de ingresos, cobrando por las llamadas que hacían sus paisanas. Al fondo, dos relojes de apariencia idéntica: uno marca la hora en España y el otro la hora en República Dominicana.

2. Conjurar el dogma de la «mancha subjetiva»

Pero más allá de representar la otredad, ¿dónde queda el conocimiento al que llegamos desde nuestras vivencias encarnadas como etnógrafas? ¿Y como mujeres, españolas, blancas, de una determinada edad, además de etnógrafas? Sí, sí, lo he escuchado muchas veces, el conocimiento científico debe ser neutral y por tanto no puede depender o estar influido por nuestra edad, sexo, género, color de piel o nacionalidad, pero ¿es eso posible cuando el conocimiento que producimos desde la metodología etnográfica es primordialmente intersubjetivo? ¿Por qué despojarnos entonces de esos conocimientos vivenciales, experimentados desde nuestros cuerpos y nuestras emociones?

Las relaciones que establecí durante el trabajo de campo se mantuvieron durante los cinco años que me ocupó la realización de mi tesis doctoral y se prolongaron mientras viví en Madrid tres años después, hasta finales de 1998, e incluso con algunas personas se mantienen en el momento actual. A pesar de la tan preconizada necesidad de mantener la «distancia sujeto-objeto» en el trabajo de campo desde enfoques positivistas, mi manera de relacionarme en la cotidianidad, compartiendo conversaciones, silencios, situaciones apuradas y conflictivas, acontecimientos, decisiones, un mismo techo y comida, cuidados recíprocos, intimidad, etc. hacía que esta se disolviese. Si bien, como he expresado en otro lugar (Gregorio Gil, 2014), «en la escritura de mi tesis, presidida por la ‘doctrina de la inmaculada percepción’ del género etnográfico que Van Maanen ha denominado ‘cuentos realistas’ (1988: 73), omití cualquier dimensión subjetiva y emocional de mi proceso de trabajo de campo» (2014: 303).

No es casualidad que en la tesis doctoral eligiese incluir la única foto en la que aparezco en mi trabajo de campo en vez de otras muchas posibles, tomadas con la gente. ¿Por qué no incluí fotos como la que muestro a continuación (figura 5) para explicar mi trabajo de campo?

Por supuesto, de todas las fotografías que tengo, elegí aquella que me otorgaba mayor autoridad científica y mostraba que estaba allí¹⁴, participando en una reunión de grupo en contacto directo con el otro, de forma camouflada, observando, escuchando y con mi cuaderno de campo (figura 6). Indicaba con ello esa distancia emocional que tanto se nos advertía no atravesar pues pondríamos en riesgo nuestra empresa científica. La traigo aquí de nuevo (Gregorio Gil, 1996: 344).



Figura 5. Carmen con Iris y Héctor.

¹⁴ Idea que popularizó Geertz, «la puesta en escena literaria del contacto con el ‘otro’ como fruto de unas estrategias muy difundidas en la disciplina, mediante las que se establecía la ‘autoridad etnográfica’ sobre el conocimiento producido» (Ferrández, 2011: 24).



Figura 6. Carmen en una reunión de grupo.

Sin duda, evité incluir cualquier fotografía que me situase a una distancia demasiado cercana a la gente y pudiera comprometer con ello el carácter científico de mi trabajo, de acuerdo con el dogma de borrar toda «mancha subjetiva» (Bell, 1993 [en Gregorio Gil, 2006]). Y no hablemos de aquellas sobre las que pudiese caber la sospecha de haber mantenido relaciones sexuales en el campo, tema tabú por excelencia, como vienen planteando autoras como Bolton (1995), Dubisch (1995) o Kulik (1995). Por ejemplo, Jill Dubisch (1995) nos pregunta provocativamente en su texto acerca de por qué damos por hecho que en el trabajo de campo hemos de practicar la abstinencia sexual, cuando sin embargo compartimos con la gente cualquier otro aspecto de la vida. Recordemos que Evans Pritchard recomendaba a sus discípulos que antes de ir al campo tomasen quinina y no se acercasen a las mujeres (Thuren, 1993 [en Gregorio Gil, 2002]). Las advertencias hacia las mujeres etnógrafas, sin embargo, tenían que ver con la evitación de un posible casamiento y embarazo o con los riesgos de ser violadas (Gregorio Gil, 2002).

Una vez presentada la tesis doctoral, y dado que seguí dedicándome a la antropología social, para mí fue toda una revolución leer los trabajos de epistemólogas feministas como Dona Haraway (1991), Jane Flax (1987) o Fox Keller (1989), así como los de antropólogas que se situaban en una etnografía feminista que no solo cuestionaba el androcentrismo en nuestras teorías, con el que estaba más familiarizada en mi formación antropológica, sino también la práctica y escritura de la

etnografía¹⁵. Con ellas entendí que el conocimiento, e incluso la misma razón, es parcial, histórico y no universal, que todo conocimiento es situado, además de tomar conciencia de que la intersubjetividad es una fuente inagotable de conocimiento. Por ello, me pareció imprescindible poner en valor el conocimiento experiencial que emerge desde nuestros cuerpos y emociones, y observar la creación de subjetividades, identidades y sexualidades en el trabajo de campo. Para lo que necesité conjurar el dogma que me obligaba, en pos de la supuesta búsqueda del rigor metodológico en el trabajo de campo, a borrar toda «mancha subjetiva» (Bell, 1993 [en Gregorio, 2006]) y a escribir despojada de nuestra experiencia de encuentro con la otredad. Como plantea Okely (1975), en un proyecto de etnografía feminista, lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual, «lo personal es también teórico».

¿Por qué ese temor? ¿Por qué ocultar las fotografías que mostraban cercanía, intercambios de cuidados y afectos, incluso intimidad? ¿Por qué no hacer patentes momentos de complicidad, de conversaciones, bailes y risas compartidos con las personas con las que me relacioné en el campo? ¿Por qué no enseñar esas fotos que me hacía con la gente, también he de decirlo, más por su deseo que por el mío propio, y elegí mostrar solo aquellas despojadas de toda interrelación?

Desde un planteamiento positivista, estas fotografías sin duda habrían puesto en cuestión la validez científica de mi trabajo y yo solo era una aspirante a doctora sobre la que caía todo el peso del positivismo y de la tradición androcéntrica de la disciplina. Por más que hubiese incorporado la crítica feminista a mis marcos teóricos, mi escritura debía hacerse desde la distancia, de manera impersonal. Estos tabúes, reflejo, por otro lado, de concepciones heteronormativas y heteropatriarcales que construyen de forma diferenciada la sexualidad y el género del etnógrafo y de la etnógrafa y, por supuesto, la de los sujetos, por suerte están siendo cuestionados en la antropología española por una etnografía reflexiva y feminista, que reconoce el valor de la experiencia y la intersubjetividad y aboga por una relación más dialógica con las personas que forman parte de nuestras investigaciones, cuestionando las fronteras entre el yo y el otro¹⁶.

En el año 2001, mientras preparaba mi concurso a profesora titular de la Universidad de Granada, realicé un primer intento de escribir desde la intersubjetividad a partir de mis vivencias de racialización y sexualización en el trabajo de campo. Aún recuerdo la mirada despectiva de un compañero de mi departamento que impartía Metodología en la licenciatura de Antropología Social cuando le hablé de mi idea. Finalmente, me animé a presentarlo, no sin alguna que otra reticencia por parte del coordinador de la publicación posterior, y en un congreso sobre migraciones –«Las migraciones a debate: de las teorías a las prácticas sociales»–, escribí mi contribución bajo el título: «Mujer, blanca, española, rica... Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género» (Gregorio Gil, 2002).

Años más tarde, a partir de las conversaciones compartidas con una de mis primeras doctorandas en la Universidad de Granada, Ana Alcázar¹⁷, en las que confrontamos el trabajo de campo que ella realizaba en Cuba con el mío en República Dominicana, nos animamos a escribir juntas el artículo que titulamos: «Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados: cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos» (Gregorio Gil y Alcázar Campos, 2014). Nos propusimos, siguiendo a Okely, convertir lo «personal», el conocimiento que habíamos reservado para el espacio de las «confidencias», en «teórico», haciendo objetivas de esta forma nuestras vivencias en el trabajo de campo como cuerpos racializados y sexualizados. De esta manera quisimos denunciar el régimen racista y decolonial que emergía en nuestro encuentro con el «otro/a».

¹⁵ En Gregorio Gil (2006) traigo a colación las aportaciones de estas antropólogas, que supusieron un giro epistemológico crucial en mis prácticas de investigación.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Esteban (2004).

¹⁷ Ana Alcázar presenta su tesis doctoral en el año 2010, con el título *La Cuba de verdad. Construcción de desigualdades y turismo en la contemporaneidad*.

El rechazo hacia lo negro era algo que observaba en mí día a día mientras viví en la Región Suroeste de República Dominicana. Por ejemplo, para describir lo bello y agradable se utilizaba una gama de colores blancos o claros; por el contrario, para mostrar disgusto o fealdad se utilizaba el término «prieto», «negro» y «haitiano», algo que no solo observaba, sino que experimentaba desde los significados que iba cobrando mi cuerpo en las más diversas situaciones en las que me colocaba la metodología etnográfica. Estaba familiarizada, al tiempo que indignada, con los relatos de discriminación por el color de la piel que me transmitían las mujeres dominicanas en Madrid cuando me hablaban del trato que recibían de sus empleadores o de los pequeños a los que cuidaban, así como de los y las vecinas de Aravaca. Mi convivencia con ellas hacía que me sintiese «española», dada mi posición de ciudadana con derechos plenos, aunque yo para ellas era una «española diferente», como oía con frecuencia: «Carmen no parece española». Sin embargo, nunca me sentí «blanca», como me sentí cuando viajé a sus comunidades de origen en República Dominicana, donde viviría en mi propia piel los significados que pueden atribuirsele al color de la piel. En mis paseos por la calle no conseguí pasar desapercibida, sentía que en mi relación con los «otros» ocupaba una posición de deseabilidad difícil de obviar. Cuando paseaba por las calles, los hombres se quedaban mirándome haciendo alusiones continuas a mi «belleza», sin mostrar ningún reparo en proponerme relaciones sexuales. Yo trataba de masculinizar mi cuerpo utilizando ropas anchas y no llevando maquillaje, pero aun así no conseguía disminuir las invitaciones sexuales, que no dejaban de incomodarme. Fui comprendiendo, a medida que fui relacionándome con las personas y en un contexto amplio de situaciones, que la atracción la producía una combinación de significados de los conceptos «blancura» y «españolidad», pero también el caminar sola por la calle, dado que —«el hombre es de la calle y la mujer de la casa» (Gregorio Gil, 1996 y 1998)— las mujeres que paseamos solas nos convertimos en objetos disponibles sexualmente. En Aravaca, en la plaza de la Corona Boreal, por la que también caminaba sola o acompañada de otras mujeres dominicanas, nunca había experimentado tales sensaciones. En el contexto altamente feminizado de esta plaza, los hombres dominicanos o estaban con sus esposas, lo que supongo les impediría cortejar a otras mujeres, al menos delante de ellas, o se dedicaban a actividades dentro de la economía sumergida, por lo que mi identificación como mujer española, les debía causar más desconfianza que cualquier otra cosa. Precisamente desde la relación de cercanía e intimidad que establecí con algunos hombres y mujeres, pude saber que mi cuerpo no respondía precisamente al prototipo de belleza sexual y que la atracción la producía la blancura de mi piel. Las mujeres y hombres españoles eran representados por los y las dominicanas como «fríos» sexualmente; por contraste ellos y ellas mismas se definían como «calientes». En algunas de mis conversaciones, los hombres hablaban con lascivia de los cuerpos voluminosos de las mujeres dominicanas, asociándose la delgadez a enfermedad o mala alimentación, por lo que yo les tendría que parecer enferma, ya que entonces estaba bastante delgada. Por tanto, todo parecía indicar que era sobre todo la blancura de mi piel la que producía tal atracción. Me sentía una «mujer blanca» cuando los hombres me piropeaban, pero también cuando las pequeñas de la casa acariciaban fascinadas mi pelo, mientras decían: «¿Qué pelo bueno tiene Carmen!». «Pero, ¿por qué me decís eso?», les preguntaba yo, y añadía: «A mí me encanta vuestro pelo, siempre he querido tener el pelo rizado como vosotras». A lo que ellas me respondían: «¡No!, el nuestro es malo, duro». Los moñitos con los que siempre iban peinadas las niñas dejaron de parecerme tan simpáticos, en cuanto reparé en el ejercicio de doma y castigo del cuerpo de las mujeres con el que se seguía encarnando la historia colonial. Como plantea la activista afroamericana Bell Hooks, «nuestra obsesión colectiva con alisar el cabello negro refleja la psicología de opresión y el impacto de la colonización racista» (2005 [en Gregorio Gil y Alcázar Campos, 2014]). Es interesante traer aquí el trabajo de Candelario (2007), en el que, en un contexto muy diferente y a partir de su trabajo de campo en un salón de belleza en Washington Heights (Nueva York), nos habla también de los significados que tiene el cabello como marcador etnorracial, y donde señala que es incluso más importante que el color de la piel en la construcción de la identidad indohispanodominicana.

En esta foto (figura 7), la mamá de la niña que tengo en los brazos (al fondo a la izquierda) nos acaba de peinar a ambas. Mi peinado constituía para mí una forma de quitar valor a mis apreciados



Figura 7. Carmen con peinado de trencitas.

cabellos lisos, aunque por más que yo tratase de denunciar con diferentes prácticas corporeizadas mi disconformidad con el lugar privilegiado que se me asignaba, nunca dejé de sentir el peso de la herencia colonial. Uno de los asuntos que más me impresionó fue el peso que aún tiene la idea de «blanquear la raza», por ejemplo cuando se proyectaba sobre mi propio cuerpo la posibilidad de tener hijos para que fuesen más bellos, como consecuencia de la mezcla de su color de piel con el mío.

En mi trabajo de campo experimenté la hipervaloración que se le da a la piel blanca y al origen español, lo que me hablaba de la historia de racismo y colonialidad de una manera diferente a la que me ofrecían otros datos «objetivos» registrados durante mi investigación mediante observaciones, entrevistas y consulta en archivos¹⁸. Sin embargo, aunque anotadas en mi diario de campo y como parte de mi memoria encarnada (del Valle, 1997), la vivencia en mi trabajo de campo de privilegios (como blanca y española), también vulnerabilidades (como mujer, joven), se quedaron en el terreno de lo personal, de lo privado o velado, probablemente porque ni disponía de las herramientas teóricas, ni del estatus conseguido después de 20 años de dedicación a la antropología social que ahora me permiten restituir otras formas de (re)conocer, relegadas por una ciencia androcéntrica y positivista al espacio de lo íntimo, de lo privado, haciéndonos sentir, incluso, vergüenza¹⁹.

¹⁸ Me refiero a cuestiones como la presencia del proyecto evangelizador de la iglesia católica o las políticas de «blanqueamiento de la raza» practicadas en la dictadura de Trujillo (Gregorio Gil, 1996).

¹⁹ Debo a Elena Casado, que en el curso sobre metodología etnográfica del Máster Gemma de la UGR, en el que participa como profesora invitada, nos haya hecho reflexionar sobre el sentimiento de vergüenza en la investigación, así como en la relación de poder de género inscrita en éste. Véase el capítulo de la tesis doctoral de María José Alonso (2018): «Miedos y vergüenzas en la investigación».

3. Para concluir, situándome en una etnografía feminista

Desde la crítica feminista contemplamos lo personal, subjetivo o experiencial como teórico, sin perder el referente político del proceso de reflexividad inmerso en la práctica etnográfica. Si bien, la noción de experiencia y subjetividad se aleja de la fragmentación del sujeto planteada desde el giro reflexivo de la etnografía postmoderna, dado que situamos los procesos políticos de diferenciación en el centro de nuestro análisis, de forma que, como nos recuerda Okely, «la reflexividad que excluye lo político es en sí misma irreflexiva» (1992: 4). De esta manera, la experiencia etnográfica constituye un «acto total» en el que están implicados cuerpo y mente, razón y emoción, cuestionando de esta forma dualismos positivistas y androcéntricos. Como propone Jone Miren Hernández (2012) cuando entiende «la etnografía como habitáculo», en tanto forma de «habitar» nuestras etnografías «como la experiencia de la antropóloga», frente al «conocimiento abstracto, impersonal, descontextualizado» (Hernández, 2012: 1).

Como plantea Lila Abu-Lughod (1990), la etnografía feminista, al reconocer «yos» múltiples y traspasar los límites entre el yo y el otro, entre sujeto y objeto, contribuye al cuestionamiento de las fronteras que han sido centrales para la identidad de la antropología en tanto disciplina del yo estudiando al otro. El desafío desde esta perspectiva, por tanto, no es cómo comunicarse a través de una división, sino cómo teorizar la experiencia que nos mueve en un ir y venir entre los complejos mundos que habitamos en nuestras etnografías. Vivimos en un mundo interconectado, que nos junta en el trabajo de campo, haciéndonos tomar conciencia tanto de nuestros privilegios determinados históricamente y políticamente como de nuestras vulnerabilidades.

4. Bibliografía

- ABU-LUGHOD, Lila (1990): «Can there Be a Feminist Ethnography?». *Women & Performance: a Journal of Feminist theory*, 5 (1). London: Routledge, pp. 7-27.
- ALCÁZAR CAMPOS, Ana (2010): *La Cuba de verdad. Construcción de alteridades y turismo en la contemporaneidad*. Tesis doctoral. Granada: Digibug, Universidad de Granada. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/6634>
- ALONSO VIDAL, María José (2018): *¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas? Relaciones de género en las parejas lesbianas*. Tesis doctoral. Granada: Digibug, Universidad de Granada. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/52517>
- BELL, Diane (1993): «Introduction 1: The context». En Diane Bell, Pat Caplan y Karim Wazir Jahan (eds.): *Gendered fields. Women, Men & Etnography*. London: Routledge, pp. 1-18.
- BELL, Diane; CAPLAN, Pat, y WAZIR JAHAN, Karim (eds.) (1993): *Gendered fields. Women, Men & Etnography*. London: Routledge.
- BOLTON, Ralph (1995): «Tricks, Friends and Lovers. Erotic encounters in the field». En Don Kulick y Margaret Willson (eds.): *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge, pp. 138-165.
- CALVO BUEZAS, Tomás (1993): *El crimen racista de Aravaca. Crónica de una muerte anunciada*. Madrid: Editorial Popular.
- CANDELARIO, Ginetta E. (2007): *Black behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops*. Durham: Duke University Press.

COLLIER, Jane F., y YANAGISAKO, Sylvia J. (1987): «Introduction». En Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako (eds.): *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, pp. 1-13

DEL VALLE, María Teresa (1997): «La memoria del cuerpo». *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, 4 (1). Granada: Universidad de Granada, pp. 59-74.

— (2010): «La articulación del género y el parentesco desde la antropología feminista». En Virginia Fons, Anna Piella y María Valdés (eds.): *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, Barcelona: PPU, pp. 395-218.

DUBISCH, Jill (1995): «Lovers in the Field: Sex, Dominance, and the Female Anthropologist». En Don Kulick y Margaret Willson (eds.): *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge, pp. 29-50.

ESTEBAN GALARZA, María Luz (2004): «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC*, 12. Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 1-21.

FERRÁNDIZ, Francisco (2011): *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.

FLAX, Jane (1987): «Postmodernism and gender. Relation in Feminist Theory». *Signs*, 12 (4). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 621-643.

FOX KELLER, Evelyn (1989): *Reflexiones sobre Género y Ciencia*. Valencia: Alfons el Magnànim.

GALLARDO, Gina (1995): *Buscando la Vida. Dominicanas en el servicio doméstico en Madrid*. Santo Domingo: CIPAF, IEPALA.

GREGORIO GIL, Carmen (1996): *Sistemas de género y migración internacional. La emigración dominicana en la Comunidad de Madrid*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

— (1998): *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.

— (2002): «Mujer, española, blanca, rica... Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género». En Francisco Checa (ed.): *Las migraciones a debate, de las teorías a las prácticas sociales*. Barcelona: Icaria, pp. 315-345.

— (2006): «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1). Madrid: AIBR, pp. 22-39.

— (2012): «Tensiones conceptuales en la relación entre género y migraciones. Reflexiones desde la etnografía y la crítica feminista». *Papers. Revista de Sociología*, 97 (3). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 569-590.

— (2014): «Traspasando las fronteras dentro-fuera: reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (3). Madrid: AIBR, pp. 297-322.

— (2017): *¿Por qué hablar de cuidados cuando hablamos de migraciones transnacionales?* *Quaderns-e*, 22 (2). Barcelona: Institut Català d'antropologia, pp. 49-64.

GREGORIO GIL, Carmen, y AGRELA ROMERO, Belén (2002): *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*. Granada: Feminae.

GREGORIO GIL, Carmen, y ALCÁZAR CAMPOS, Ana (2014): «Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos». *Gazeta de Antropología*, 30 (3), artículo 01. Granada: Universidad de Granada. <http://hdl.handle.net/10481/33808>

GREGORIO GIL, Carmen, y GONZÁVEZ TORRALBO, Herminia (2012): «Las articulaciones entre género y parentesco en el contexto inmigratorio: más allá de la maternidad transnacional». *Ankulegi*, 16. Donostia: Ankulegi Asociación Vasca de Antropología, pp. 43-57.

HARAWAY, Dona (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra Feminismos.

HARDING, Sandra, y O'BARR, Jean (1987): *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.

KULICK, Don (1995): «Introduction. The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic work». En Don Kulick y Margaret Willson (eds.): *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge, pp. 1-28.

NIETO, Gladys, y FRANZÉ, Adela (1997): «The Projection of Social Conflict Through Urban Space: The Plaza de la Corona Boreal». *Current Anthropology*, 38 (3). Chicago: University of Chicago Press, pp. 461-466.

OKELY, Judith (1975): «The Self and Scientism». *Journal of the Anthropology Society of Oxford*, 6 (3). Oxford: Anthropology Society of Oxford, pp. 171-188.

— (1992): «Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge». En Judith Okely y Helen Callaway (eds.): *Anthropology & Autobiography*. London: Routledge.

OKELY, Judith, y CALLAWAY, Helen (ed.) (1992): *Anthropology & Autobiography*. London: Routledge.

STOLCKE, Verena (1993): «De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías».

En Joan Bestard I Camps (coord.): *Después de Malinowski. Tenerife: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Canaria de Antropología*, pp. 146-198.

— (1996): «Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres». En Joan Prat y Ángel Martínez (eds.): *Ensayos de Antropología cultural*. Barcelona: Ariel, pp. 335-343.

VAN MAANEN, John (1988): *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sexismo y construcción de la masculinidad en los videojuegos

José A. M. Vela

Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid
josevela.genero@gmail.com

Resumen: La industria de los videojuegos participa en la producción y reproducción de roles de género y, por lo tanto, en la perpetuación de unas relaciones de género desiguales en clave de dominación y subordinación. Es posible analizar los juegos desde la perspectiva de género para identificar los elementos que asisten en la permanencia de relaciones machistas, así como en las causas de que estos mecanismos continúen. La masculinidad tradicional hegemónica ve en el mundo de los videojuegos un espacio de masculinidad desde donde se aprende y se reproduce a sí misma sin atender a los efectos negativos que dicho rol produce en la sociedad y en los hombres mismos. Sin embargo, el mismo medio es una herramienta potente para trabajar el desarrollo de nuevas masculinidades igualitarias.

Palabras clave: Masculinidades, videojuegos, feminismo, estudios de género, machismo, violencia de género.

Abstract: The video game industry participates in the production and reproduction of gender roles and, therefore, in the perpetuation of unequal gender relations in terms of domination and subordination. It is possible to analyze the games from a gender perspective to identify the elements that assist in the permanence of sexist relations as well as in the causes that these mechanisms continue. The traditional hegemonic masculinity sees in the world of videogames a space of masculinity from where one learns and reproduces oneself without paying attention to the negative effects that this role produces on society and on men themselves. However the same medium is a powerful tool to work the development of new egalitarian masculinities.

Keywords: Masculinities, video games, feminism, gender studies, machismo, gender violence.

A lo largo de este artículo se relacionarán dos temas inscritos en campos más amplios como son las masculinidades y los juegos de vídeo. Los estudios de masculinidades se entienden dentro de la multidisciplinaria rama de los estudios de género y la teoría feminista. Áreas en continuo crecimiento que forman desde diversas ciencias su cuerpo teórico, como lo son la estadística, filosofía, historia, biología o antropología, entre muchas otras. Del mismo modo, el acercamiento a los videojuegos puede realizarse desde conocimientos también en desarrollo continuo como estudios de juegos, tecnología, programación, sociología, narrativa, gamificación, etc. Este texto está elaborado desde una mirada sociológica y cultural.

Desde los estudios de género es posible discernir el concepto de masculinidad hegemónica en diversos productos culturales, siendo este un rasgo identitario de fuerte presencia en la construcción de muchos personajes dentro de los juegos. También es posible identificar cómo dicho rasgo es transmitido produciendo patrones de significación autorreferencial por medio de elementos culturales. En

este caso los videojuegos son el canal en el que se situará el foco de la transmisión y reproducción de la masculinidad. Se observará que no todas las formas de masculinidad entran dentro de esta legitimación, sino que es la tradicional hegemónica la que se mantiene como modelo.

El mundo editorial, del cine o de los videojuegos está formado por industrias de gran impacto económico. El impacto también es social al estar directamente relacionado su éxito con su consumo. Es necesario que se entienda y que guste para que tenga éxito, lo que a su vez deriva en la promoción de gustos y tendencias sociales mayoritarias, fáciles de transmitir. Son un reflejo de la parte de la sociedad que los produce y consume. Este reflejo, sin embargo, está sesgado por las preferencias de las mayorías y la capacidad de comprensión de la industria.

La relevancia del mundo de los videojuegos aumenta, sobrepasando rápidamente el peso de otras industrias culturales. El porcentaje de la población que disfruta de juegos electrónicos en España es de un poco más de un tercio, con una tendencia de crecimiento constante, según la asociación europea de videojuegos Interactive Software Industry (Ipsos Connect, 2017). Estas cifras obligan a desterrar la idea de que los videojuegos son un producto de consumo minoritario y de niños pues, desde sus inicios en la década de 1970 y popularización en la de 1980, las generaciones que los descubrieron han crecido y han tenido sus propios hijos e incluso nietos, a los que han transmitido su afición. Entre las edades de 34 a 44 años, un tercio de la población española consume videojuegos de algún modo, pero no se debe perder de vista que la mayor proporción de afición (hora de dedicación) se encuentra entre los 6 y 14 años, con más del 70 % (Ipsos Connect, 2017). Este dato revela que, como es de esperar, los menores son los que más tiempo tienen para dedicar a su ocio. Sin embargo, hace especialmente relevante situar la atención en el proceso de reproducción de conductas y de estereotipos, en el proceso de aprendizaje de los menores. La presencia creciente de este medio tiene su reflejo en el impacto económico que supone respecto a otras industrias. En 2017, en Estados Unidos, potencia de referencia en producción de entretenimiento, el consumo llegó a los treinta y seis mil millones (Entertainment Software Association, 2018), superando en beneficios a la industria del cine. En muchas ocasiones los grandes lanzamientos superan los presupuestos de las películas más costosas. La presencia de los videojuegos es creciente pues se encuentran en redes sociales como Facebook, aplicaciones gratuitas para dispositivos móviles, tabletas, navegadores web y, por supuesto, consolas y ordenadores personales. Existe una infinidad de estilos y temáticas, donde cada persona puede encontrar el título adaptado a sus gustos particulares: desde puzzles a juegos sociales o fotos realistas que desafían las capacidades técnicas.

Para analizar los contenidos es interesante detenerse en las siguientes dimensiones de los videojuegos: la historia, la narrativa, las mecánicas y los elementos artísticos. En estos campos podemos detectar cómo los roles y las relaciones de género se filtran, dejan ver la huella que dejan y nos permiten analizarlos.

La historia que se trata y el género al que pertenece orientan hacia unas expectativas y participan de unos códigos mediados por los tropos de estos géneros, de manera que se dibuje un trasfondo reconocible. Un juego inspirado en la novela negra, ambientado en una gran ciudad, con un investigador con problemas con la bebida como protagonista, nos establece un marco reconocible, pero al mismo tiempo está hablando de las posiciones de hombres y mujeres, donde unos tienen un espacio y otras otro. Adentrándose en la trama, obviamente, el interés puede evolucionar y situarse en inesperados giros o mantenerse en una línea clásica. De este modo, se pueden encontrar historias centradas en el belicismo y la victoria militar o, por el contrario, desarrollar historias donde lo que se enfatiza es la evolución y crecimiento del militar protagonista.

Reconocer los tropos del género ofrece familiaridad con el universo que se propone, facilitando la inmersión y la comprensión del universo narrativo. Sin embargo, los límites que se establecen dependen mucho de lo dispuesto que se esté a introducir cambios. Las relaciones raciales entre culturas en

épocas pasadas pueden suponer escollos para implementarlas en producciones actuales, donde presentar como escenario de juego un Chicago exclusivamente blanco puede suscitar reflexiones sobre el racismo. Supone la reflexión de reflejar con fidelidad una sociedad extremadamente racista como escenario, y transmitirla durante el juego a jugadores que vienen de una sociedad que es crítica con ella. Las normas morales propuestas del cuadro narrativo no solo se presentan, sino que están dispuestas para su representación. Es decir, para volverlas a aceptar, al menos momentáneamente, como válidas en este espacio concreto. Por ejemplo, por mucho que la esclavitud fuese congruente en un escenario situado en 1600, proponerla para que un jugador reproduzca estas relaciones, desde el punto de vista de un privilegiado, con sus acciones virtuales, supone en cierto modo legitimar dicha desigualdad. Con las relaciones de género ocurre lo mismo. Plantear universos e historias que estén anclados en sociedades donde las relaciones de género son desiguales y proponer su reproducción sin crítica alguna, es una manera de legitimar dichas relaciones de dominación, máxime cuando el machismo es frecuentemente invisible. Como las situaciones de racismo extremo son vistas con mayor lejanía temporal, es posible ser consciente de su injusticia con mayor facilidad. Por el contrario, las relaciones desiguales de género son naturalizadas en muchos contextos, pues vivimos en sociedades sexistas. Las polémicas recientes con el juego *Kingdom Come: Deliverance* (Ruiz, 2018), el cual pretende ser racial y sexualmente fiel a los retratos del mundo medieval que se tienen en el imaginario colectivo, muestran un cambio en la sensibilidad respecto a estos temas.

Dentro de la historia, cada título tiene una manera de presentar los acontecimientos que constituye una «voz» característica que narra y construye la historia. Con frecuencia la narrativa se construye a través de las mecánicas del juego (los objetivos y la manera de conseguirlos) y la interfaz. En ocasiones es a través de textos dentro de elementos del juego, por medio de los escenarios y los diálogos de los personajes que se presentan. También es posible desarrollar la historia narrada por medio de secuencias filmicas, donde algún tipo de vídeo desarrolla la trama, o incluso por medio de una tradicional «voz en off». La narrativa es el proceso por el cual la historia está siendo contada, la manera en la que se desarrolla. A través de esta es posible detectar para quién se está hablando y desde dónde se está hablando. O lo que es lo mismo, qué valores tiene quien habla y qué valores cree este que tiene el sujeto a quien habla. Desde dónde se está hablando influye en el qué se está contando, pues los sesgos de género se filtran mostrando el tipo de relaciones de género que son plausibles en el desarrollo del universo de ficción que se está construyendo. Hasta el suceso conocido como *Gamergate* (M. Vela, 2016), los videojuegos son concebidos casi universalmente por hombres para otros hombres, sin prácticamente ninguna crítica organizada. Los programadores y desarrolladores son mayoritariamente hombres (Fernández Vara, 2014) y programan con la idea de que otro hombre jugará el juego. Por lo tanto, la narración se establece a través de códigos compartidos entre varones y celebrados por estos. Los códigos inscritos desde las lógicas masculinas incluyen dicha mirada sobre la mujer (Mulvey, 1988), esto es, la cosificación del cuerpo femenino y espacios diferenciados por género. Estas narrativas construyen a los hombres como guerreros y a las mujeres como cuidadoras, en correlación con manidos escenarios sexistas. Los personajes femeninos están motivados por la maternidad, el amor romántico de la entrega (la de ellas) y los cuidados. Las motivaciones masculinas son el éxito, la adquisición de poder, la superioridad y el sometimiento del enemigo. Los personajes femeninos que ocupan espacios masculinos, es decir, cuando el personaje protagonista con el que se va a jugar, el que ocupa el centro del universo de ficción del juego, es una mujer, esta compartirá características y motivaciones masculinas. Es a través de ese avatar como el jugador obtendrá su satisfacción y ella ha de servir de identificación para el jugador. Es lo que el diseño del juego piensa que otorgará placer al jugador. No es extraño, en estos casos, que la cámara que muestra a personajes jugadores femeninos se centre en los atributos sensuales de su físico o que sea necesario realizar posturas que los pongan en relevancia. Sin embargo, con protagonistas masculinos no ocurren estas circunstancias.

Los elementos artísticos son de gran importancia en un medio eminentemente audiovisual e interactivo y también son un elemento relevante a la hora de transmitir valores culturales por medio

de representaciones artísticas. Estos elementos incluyen los diseños de personajes, sus formas, ropa, peinados, el escenario, colores, arquitectura, etcétera. Por supuesto, el diseño sensual de los personajes femeninos y poderoso de los masculinos se incluye en esta parte. El arte de un videojuego contribuye a la inmersión narrativa y a la conformación del universo ficcional. Los tonos rosas y personajes femeninos en juegos como *Cooking Mama* (Nintendo, 2006) o todos los de la gama *Imagina ser mamá* (Ubisoft, 2007), de la consola portátil de Nintendo, están añadiendo un mensaje. Están *generizados* para orientarlos a un público femenino, lo que al mismo tiempo disuade a los jóvenes varones de su consumo. Si un juego atrae a niñas por su calidad o contenido, ¿qué necesidad habría de saturarlo de colores rosa, morado y pastel? El alejamiento de los niños es una consecuencia, pero la delimitación de los espacios para niñas a aquellos que sean rosas no es casual. Las consolas son cosas de niños, excepto aquellas que son marcadas como tal, con su pequeña cuota de juegos rosas. El resto queda fuera de su alcance.

Las mecánicas parecerían ajenas a los conceptos trabajados en las otras dimensiones, pues con este término se designan los procesos de interacción con el programa, que permiten el desarrollo de los objetivos de victoria del juego según unas normas establecidas en el mismo. En el famoso juego de puzzles *Tetris* (Alekséi Pázhitnov, 1984), las mecánicas consisten en girar y desplazar formas geométricas mientras caen a un ritmo creciente en un espacio limitado, donde se acumulan. Si las piezas encajan a lo largo de una línea continua, esta desaparece dejando espacio para que caigan más piezas, pues si una toca el límite superior la partida termina. Por lo tanto, el objetivo es hacer coincidir las formas para que el espacio se mantenga lo más vacío posible.

Esta mecánica es simple y prácticamente carente de cualquier sesgo cultural. Sin embargo, lo común es recubrir de valores estas mecánicas para hacerlas más atractivas. Y los valores son pura conceptualización social. Si en una variación del *Tetris* las formas, dentro de un imaginario juego, se convierten en ingredientes geométricos para preparar comidas para la familia, donde se refiere al jugador como una madre, se están reforzando estereotipos sexistas.

Veamos algún ejemplo más. Kratos, el musculoso protagonista de *God of War* (SCE Santa Monica, 2007), soluciona los dilemas con sus semejantes exclusivamente a golpes (lo que se traduce en la necesidad de pulsar los botones en una secuencia correcta) y se incluye un minijuego por el cual se obtiene como recompensa tener sexo con unas mujeres complacientes (pulsando secuencialmente un botón). De modo que este título se convierte en un pastiche de la masculinidad: violencia, sexo, poder y guerra. Cuando se habla de videojuegos y sexismos se recurre fácilmente a *Grand Theft Auto V* (Rockstar games, 2013), un juego que a pesar de su gran calidad es un buen ejemplo de cómo aparece el sexismos en los elementos explicados anteriormente: la historia, la narración, el *gameplay* y los elementos artísticos. Dentro de estos últimos, vemos en la portada referencias a vehículos, armas y una mujer que mira sugerente al espectador. Es decir, elementos valorados para la masculinidad tradicional hegemónica, en forma de referencias a velocidad, vehículos deportivos, violencia, armas y mujeres sexualizadas. El diseño de sus personajes nos propone protagonistas masculinos jóvenes o de mediana edad y fuertes. La historia trata sobre el progreso y acumulación de poder de sus protagonistas en el mundo del crimen. Deja de lado la introspección y desarrollo sentimental, los lazos afectivos y los cuidados. La narración sucede con el punto de vista centrado en los hombres y sus fantasías de poder. En cuanto a las mecánicas, el *gameplay* permite conducir por la ciudad, disparar, asaltar, asesinar a la población y, lo más polémico, buscar prostitutas, realizar un acto sexual (de manera no explícita), asesinarlas y recuperar el dinero. El hecho de que la existencia de prostitutas en el juego haya sido programada, que se pueda interactuar sexualmente con ellas y que una vez muertas se pueda recuperar el dinero, constituye una mecánica que señala directamente hacia el machismo y la miseria. Es una mecánica innecesaria, pero por algún motivo se pensó que sería divertido y que merecía la pena dedicar unos días a su desarrollo. Es como ese chiste racista, machista u homófobo que requiere de la complicidad del otro para ser gracioso. Nadie espera que una mujer lo escuche, ni tampoco un hombre feminista.

No se pretende decir que explorar mecánicas violentas sea negativo en sí mismo (siempre y cuando el juego esté destinado a un público adulto). Lo nocivo es que solo se presenten este tipo de patrones, no haya crítica alguna y no exista la posibilidad de explorar otras alternativas. Un juego sobre un macho embrutecido puede ser divertido; que todos los juegos planteen la misma opción, ignorando otras posibilidades, ya es un problema. La repetición reiterada de unos valores en la configuración del universo de ficción propuesto y la ausencia deliberada de otros modelos construye la idea de una realidad única que es tomada como incontestable.

El conjunto de los elementos explorados construye, como se ha mencionado, un universo de ficción donde la historia, la narrativa, la estética y las mecánicas de juego establecen unos límites. A su vez, todo el conjunto, para que el producto sea valorado, está restringido por la verosimilitud y la plausibilidad. La historia ha de aceptarse como plausible si se pretende que sea capaz de suscitar interés y genere adhesión a la propuesta. En este aspecto es posible detectar que existen elementos variables, como la ficción científica, con la presencia de rayos láser y naves espaciales, o los elementos técnicos anacrónicos en relatos sobre tiempos pasados. Algunos de estos pueden ser: tijeras o botones antes de su invención en el tiempo; relaciones sociales propias de tiempos modernos en épocas pasadas; la presencia de elementos sobrenaturales, como vampiros; incoherencias medioambientales, como el hecho de que no pase el tiempo; u obligaciones de *gameplay* que cuestionan la biología, como que un personaje esté al borde de la muerte y que un elemento del entorno le sane completamente. Todos son elementos superficiales que se aceptan como posibles sin que cuestionen la verosimilitud de la historia. Otros elementos, sin embargo, son más difíciles de asumir sin que se ponga en riesgo la plausibilidad de la historia. Las fuerzas de la naturaleza, como la gravedad que sujetan los elementos del escenario al suelo, o las lógicas de acción y reacción de los acontecimientos, han de seguir una pauta estable.

Dentro de los elementos que permanecen fijos, sin importar el universo que se construya, están las normas de género y las lógicas heteropatriarcales (Santoro, 2006). Es posible asumir como válido el viaje en el espacio, el contacto con formas de vida extraterrestre y la hibernación del cuerpo humano, pero las bases de las relaciones de género tradicionales permanecen sorprendentemente inalterables. Nuevas sociedades extraterrestres antropomórficas y el futuro de la humanidad tienen en común el respeto por el binarismo de género y los roles tradicionales, donde ellas cuidan y ellos son más fuertes. La permanencia de estas normas fija la imposibilidad de variarlas en el aquí y el ahora. Si los mismos extraterrestres son sexistas, si en los posibles futuros imaginados para la humanidad permanece el sexismio, ¿para qué intentar cambiarlo? Por el contrario, el estudio del pasado da una clave completamente distinta. Los avances en derechos de las mujeres y en la consecución de una igualdad real, han ido aumentando progresivamente a lo largo del tiempo. La lógica debería llevar a situar cualquier ficción futurista no distópica en sociedades con relaciones de género más igualitarias y, por lo tanto, con roles de género más fluidos.

Retomando el caso del juego medieval *Kingdome Come: Deliverance* como ejemplo de universos medievales, se puede apreciar el mecanismo de soldadura de lo heteropatriarcal a lo plausible. En la construcción de este universo es más verosímil que un hombre con una armadura de metal flote y que las heridas sanen comiendo pan, a que una mujer tome un rol tradicionalmente asignado a los varones. La subversión del orden heteropatriarcal no es plausible para mucha gente. Frases como «las mujeres no podían ser guerreras» muestran que una posibilidad real pero poco frecuente es más molesta para la credibilidad de una historia que la existencia de magia o hechos sobrenaturales. La fijación de estos límites, de lo que se puede aceptar como suspensión de credibilidad, guarda relación con la pertenencia y la exclusión de los grupos de poder en el plano de lo simbólico. Que existan dragones no cuestiona las relaciones de género actuales. Asumir que las mujeres pueden ser soldado las posiciona en términos de igualdad con los hombres y eso sí cuestiona las bases del machismo. Aceptar relaciones de género distintas a las hegemónicas puede ser el principio de la aceptación de una realidad perfectamente posible. Asumir simbólicamente la igualdad de género puede ser una puerta a la igualdad real. El sistema heteropatriarcal produce y reproduce sus sentidos en plasmaciones de realidad falogocéntricas y omite aquellas realidades que contradicen sus mecanismos de perpetuación. Continuando con el

ejemplo anterior, la idea de que las mujeres no participaban jamás en la guerra en la Edad Media viene de representaciones simbólicas actuales donde solo los hombres ocupan este puesto: cuadros, relatos, poemas, pero es imposible asegurar que esto no ocurría en ningún caso. Una mujer común es capaz de hacer uso de sus brazos y sus piernas, matar animales, levantar peso y, en una situación extrema, acabar con la vida de una persona; por lo tanto, ¿qué le impide no hacerlo de manera estructurada con objetivos políticos, es decir, en una guerra? A día de hoy existe presencia de mujeres en el ejército, por lo que ¿qué inconveniente habría en el pasado? Y aun así genera más incomodidad un personaje de mujer guerrera que la existencia de la hechicería.

La fijación de roles tradicionales de género no solo se reproduce en los contenidos. Es común la presentación de las novedades de la industria en salones y ferias donde azafatas y actores animan los eventos. En estos casos la división por género refuerza el contenido. Sonrientes azafatas atractivas conviven con militares duros y belicosos. Dentro y fuera del juego la realidad que se muestra refuerza los estereotipos. Las manifestaciones heteropatriarcales en la diégesis narrativa se corresponden con lo que se plantea como verosímil y coinciden, a su vez, en lo extradiegético con presentaciones igualmente sexistas. Del mismo modo, no puede sorprender que, respondiendo al contenido sexista de la mayoría de los videojuegos, se produzcan expresiones machistas por parte de los usuarios: desde *fanarts* (contenido artístico *amateur*) hasta conductas violentamente machistas de acoso. La reacción de los consumidores acaba expulsando a las mujeres de las comunidades de jugadores. Las amenazas y acoso están a la orden del día, como señala María Rubio en su tesis (Rubio, 2017). La consecuencia directa del machismo en los videojuegos lleva a la masculinización, o lo que es lo mismo, a la expulsión de las mujeres de lo que no se considera su espacio, del mismo modo que se las expulsa de otros espacios masculinos, hasta naturalizar la segregación de espacios en masculinos y femeninos.

Las mecánicas machistas de exclusión femenina suelen no ser explícitas, incluso es muy posible que los mismos machistas no sean conscientes de que sus actos responden a una mecánica de exclusión. Al fin y al cabo los jugadores solo defienden espacios que sean consistentes con las lógicas que los rigen; es decir, los masculinos. Si esto implica la exclusión de las mujeres, ya es cosa de cada una al no adaptarse a las normas. Difícilmente un acosador va a manifestar directamente a una mujer que el espacio que está ocupando no le pertenece por su género y que solo los hombres pueden ocuparlo. Al contrario, aplaudirá la presencia de mujeres que reafirman su opinión, pero, si difiere, argumentará que la manera de opinar, la dirección de dichas opiniones y los objetivos son los equivocados. Las feministas radicales, por supuesto, no son mujeres válidas, solo las mujeres con opiniones a favor de los intereses masculinos son dignas de ser tenidas en cuenta.

Las redes sociales son espacios de encuentro virtual donde se conforman las dinámicas sociales y modelos de sociedad. Como si de espacios físicos se tratase, en los foros, canales de Youtube y cuentas de redes sociales se producen gran parte de las interacciones sociales. De la misma manera que los espacios reales, en las redes sociales los espacios públicos y privados están segregados por género. Los espacios donde se da la interacción social y las relaciones de género, añadiendo la dimensión temporal, han sido señalados por Teresa del Valle (Del Valle, 1997) como «cronotopías» y da cuenta de los mismos como terrenos de construcción de género. Los espacios virtuales se ajustan perfectamente a esta definición. El desarrollo de la ocupación de estos espacios según el género indica cómo de igualitaria resultará la sociedad.

Como si de la «casa del árbol» de un grupo de niños se tratase, los espacios masculinos son propiedad de los hombres y las mujeres no son bienvenidas. Para mantener esta situación se utilizan diferentes estrategias. En una primera línea de acción se cuelgan carteles anunciando que las chicas no son bienvenidas. Como segunda línea se prohíbe su inclusión. «Tú no perteneces a nuestro grupo y por ello no puedes estar aquí» «¿Por qué no puedo ser del grupo?» «Porque eres una niña». Finalmente se recurre a la expulsión violenta. Estos mecanismos se encuentran, en buena medida, entre las causas de las agresiones de género en general (M. Vela, 2015).

La identidad masculina depende de que las niñas no formen parte del grupo (Badinter, 1992). Los niños son socializados en un binarismo de género radical que no permite deriva. Ellos son chicos porque no son chicas. Hay cosas de chicas y cosas de chicos, y no son intercambiables. El rasgo principal que construye la identidad de un niño es que no es una niña. Este pilar identitario se mantendrá a lo largo de su vida. De adulto, completamente asumida su identidad, el cuestionamiento de la masculinidad es la peor ofensa para un hombre, pues desprovee de lo más íntimo, de uno mismo. Es por ello que el mantenimiento de los espacios tiene tanta importancia. Mantener la identidad masculina implica alejar la identidad de las mujeres y guardarla clara y perfectamente separada. Si una mujer hace cosas de hombre y participa en espacios de hombres, entonces, ¿qué es un hombre? Los hombres comienzan a aprender estas normas desde niños, aprenden a mantener sus espacios sin niñas. En la construcción de su identidad varonil la diferencia femenina es un pilar fundamental.

En la construcción heteropatriarcal de su identidad, las mujeres están sujetas a la esencia, a la procreación, a los cuidados (Beauvoir, 1949). En cierto modo este encarcelamiento las provee de cierta seguridad identitaria. Si no se puede salir de la esencia femenina, nada cambia; si se transforman algunos rasgos de la feminidad, lo esencial permanece. Se puede ser más o menos mujer, más o menos femenina, pero no se cuestionará el «ser» mujer. Sin embargo, los varones han de *performar* su género, ganárselo. La masculinidad es cuestionada con relativa facilidad. El hombre que es hombre ha de demostrarlo, principalmente no siendo –no haciendo cosas– de mujer. «Sé un hombre», se les dice continuamente (Kimmel, 1997). Como espacios masculinizados y masculinizantes, los varones necesitan «casas del árbol» seguras para su identidad (Welzer-Lang, 2009), donde los niños puedan aprender lo que es la masculinidad, qué supone y qué excluye. Los adultos las necesitan para mantenerla. De modo que cuelgan carteles exhibiendo lo masculinos que son estos espacios y el contenido tan masculino que albergan y, por lo tanto, lo poco que le puede interesar a las mujeres acceder. O, incluso, lo inseguros que son estos espacios para ellas.

El mundo de los videojuegos está relacionado con la tecnología, con el desarrollo de habilidades geométrico-espaciales, y cultiva temáticas deportivas, carreras y violencia; todo ello asociado a lo masculino. No es de extrañar que los dos géneros de mayor presencia sean los deportes y la guerra. No es casual. El ejército ha sido tradicionalmente el espacio constructor de masculinidad por excelencia que, en tiempos más modernos, ha sido sustituido por los equipos deportivos (Connell, 2003). En estos productos, la publicidad con mujeres sexualizadas y cosificadas sitúa a los hombres como destinatarios principales. Como «cronotopías», los videojuegos establecen las normas homosociales en su uso y fijan las lógicas masculinas en sus contenidos, generando espacios amigables para la expresión de la masculinidad tradicional. La presencia femenina cuestiona esta conformación y será disuadida, pero se tolerará siempre y cuando no cuestionen la legitimidad del espacio masculino, mientras asuma su posición de «impostora». En el mundo de los videojuegos estos procesos se sustentan en los discursos que califican a las jugadoras como «jugadoras casuales», nunca como verdaderas aficionadas. Están ahí porque buscan novio o porque juegan con su novio, nunca por ellas mismas. Las acciones directas, aquellas que fuerzan la expulsión de las mujeres, se realizan a través del acoso a aquellas que generan contenidos en blogs o en canales como Youtube, boicoteando iniciativas de mujeres en la construcción de espacios femeninos no mixtos o abordando canales de chats en directo de Twitch. Las formas más extremas de expulsión llegan a las amenazas de muerte a mujeres de relevancia en el medio del videojuego o en la crítica al machismo dentro de la afición (Rubio, 2017).

Este es el modo en que el mundo de los videojuegos perpetúa un tipo de relaciones de género basadas en la diferenciación y en la dominación/subordinación de unos sobre otras (Bourdieu, 1998), al ser transmisores de modelos de roles de género. En este caso, el modelo que se está transmitiendo es el de masculinidad hegemónica tradicional, que incluye los mecanismos por los cuales los varones se benefician de la subordinación de las mujeres y se organizan para mantener esta situación, que implica el mantenimiento de la violencia de género de manera mecánica como seguro de permanencia. Efectivamente, la masculinidad tradicional supone un usufructo patriarcal, pero también una incapacidad masculina enraizada en lo más hondo de la identidad. Los roles masculinos de género empujan

a los varones a la violencia (Welzer-Lang, 2009), pero también a ser víctimas de sí mismos (Kaufman, 1994). Los hombres son la principal causa de muerte violenta, pero también son las principales víctimas de violencia. Los hombres mueren a manos de otros hombres y también son golpeados por manos de otros hombres. Esto es posible porque el modelo tradicional de masculinidad extirpa una buena parte de los sentimientos del carácter masculino, limitando las capacidades empáticas. El llanto es una de las primeras emociones que se aprende a reprimir, pero no es la única. Las capacidades emocionales relacionadas con los cuidados, al ser dominio de las características femeninas, son reprimidas en los chicos, lo que provoca que, al ser adultos, carezcan de la suficiente destreza emocional. Sin embargo, en sustitución de la escucha, la empatía o la compasión, se refuerza la violencia y se cultiva la fuerza física. Las consecuencias de ser educado en un rol semejante facilitan que el modelo de resolución de conflictos principal sean la agresión y la amenaza, antes que el diálogo y la compensación.

Como señala Oscar Guasch (Guasch, 2006) los varones están más que presentes en los índices de fracaso escolar y delincuencia, y además cargan con un estereotipo de incapacidad mental que los retrata como obsesos sexuales, incapaces de reprimir sus instintos sexuales. Los roles tradicionales de masculinidad implican un desarrollo emocional deficiente, que les castra a la hora de poder gestionar sus sentimientos, y la vergüenza y el miedo a ser poco hombre se instalan en los jóvenes varones a edades muy tempranas (Kimmel, 1997). Por lo tanto, los modelos de relación con el género femenino implican exclusivamente dos salidas: su cosificación como objeto sexual o la dependencia de sus cuidados. Por supuesto, esta doble forma de enfrentarse con el género femenino tiene su correlación en los juegos de vídeo al construir personajes estereotipados en torno a la figura sexual o a la figura materna. Los varones no saben representar otro tipo de mujeres, a no ser que sean hombres con forma de mujer. O, lo que es lo mismo, mujeres que responden a las lógicas masculinas. Por lo que lo femenino en el mundo digital se reduce a sexo, cuidados u hombres en el cuerpo de una mujer.

Pero, ¿cómo se representan ellos mismos? El modelo de masculinidad que se está reproduciendo es el que coincide con el modelo tradicional descrito. Son hombres que han desaprendido las capacidades humanas que les permitirían adaptarse a una sociedad que evoluciona hacia la igualdad y librarse de los pesos de la masculinidad hegemónica. Son varones que carecen de las capacidades que les permitirán adaptarse a relaciones de género, de pareja, igualitarias; que sean diestros con las emociones y en la resolución de conflictos pacífica. Estos roles siguen siendo tremadamente restrictivos, limitando la capacidad de evolución de los jóvenes a pocas alternativas, casi siempre dominadas por la noción de éxito o fracaso y la dominación.

De todas las producciones culturales, los videojuegos son los que ofrecen un mayor nivel de conexión con el mundo de la ficción y una mayor identificación con el personaje (M. Vela, 2016). Esto los sitúa en una posición de privilegio para trabajar tanto habilidades sociales como nuevos modelos de relaciones de género. La interacción con el entorno y con el resto de personajes presentes en el mundo de la ficción puede ser utilizada como ejemplo que muestre todo el resto de posibilidades de ser hombre que tiene el ser humano, más allá del estricto modelo tradicional. Numerosos juegos, aunque lejos de ser la mayoría, experimentan con formas de enfrentarse a emociones y traumas, incluso se presentan formas no tradicionales de sexualidad y de expresión de género para facilitar el conocimiento de su existencia. Existen videojuegos que permiten este acercamiento y producen experiencias enriquecedoras a nivel personal, una faceta que puede ser explotada de forma aún más profunda. El lanzamiento de *Horizon Zero Dawn* (Guerrilla Games, 2017), un juego de gran presupuesto con una gran campaña de promoción, contaba con una protagonista femenina que no estaba sexualizada en su diseño y con un desarrollo interesante de la historia. Sin negar la necesidad de que el juego sea divertido y emocionante, actualmente se está explorando la faceta de aprendizaje emocional. Con un público tan masculinizado como el de esta afición, incluir el desarrollo de personalidades y modelos masculinos alternativos supondría un inmejorable mecanismo de libertad para los hombres. Por ahora, quienes están trabajando este eje son desarrolladoras independientes que experimentan nuevas posibilidades artísticas, narrativas, de interacción y de expresión lúdica.

Bibliografía

- BANDINTER, Elisabeth (1992): *XY de l'identité masculine*. Paris: Odile Jacob.
- BEAUVOIR, Simone (1949): *Le deuxième sexe*. Paris: Éditions Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre (1998): *La dominación masculina*. Paris: Seuil.
- CONNELL, Raewyn (2003): *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEL VALLE, Teresa (1997): *Andamios para una nueva ciudad*. Madrid: Cátedra.
- ENTERTAINMENT SOFTWARE ASSOCIATION (2018): *Essential Facts about the Computer and Video Game Industry*. Washington: Entertainment Software Association.
- FERNÁNDEZ VARA, Clara (2014): «La problemática representación de la mujer en los videojuegos y su relación con la industria». *Revista de Estudios de Juventud*, 106. Madrid: Instituto de la Juventud, pp. 93-108.
- GUASCH, Óscar (2006): *Héroes, científicos, heterosexuales y gays. Los varones en perspectiva de género*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- IPSOS CONNECT (2017): *Game Track Digest: Quarter 3 2017*. London: Ipsos Connect.
- KAUFMAN, Michael (1994): «Men, Feminism, and Mens's Contradictory Experiences of Power». En Harry Brod y Michael Kaufman: *Theorizing Masculinities*. Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 142-165.
- KIMMEL, Michael S. (1997): *Masculinidades, poder y crisis*. Bogotá: Isis Int. y Flacso.
- M. VELA, José A. (2015): «La violencia en la pareja desde las perspectivas masculinas». *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 2. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 39-47.
- (2016). «Videojuegos: herramienta igualitaria desde un mundo sexista». En Óscar Fernández Álvarez (coord.): *Mujeres en riesgo de exclusión social*. Madrid: McGraw-Hill, pp. 403-415.
- MULVEY, Laura (1988): *Placer visual y cine narrativo*. Valencia: Universitat de València.
- RUBIO, María (2017): *Tesis doctoral: Comunidad, género y videojuegos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- RUIZ, Clara. C. (2018): «Kigndome Come Deliverance: mujeres y diversidad racial en el siglo xv». *Hobby-consolas*, marzo 2018. Madrid: Axel Springer España. <https://www.hobbyconsolas.com/opinion/kingdom-come-deliverance-mujeres-diversidad-racial-siglo-xv-193062>
- SANTORO, Pablo (2006): *El dialecto de Frankenstein. Imaginarios sociales de la ciencia y literatura de ciencia ficción*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- WELZER-LANG, Daniel (2009): *Nous, les mecs: essai sur le trouble actuel des hommes*. Paris: Payot.

Educación física y género: identidades hegemónicas y subalternas

Álvaro Gala Valverde
ajonegro@hotmail.com

Resumen: La educación física escolar representa un papel importante en la configuración de las identidades de género y en la transmisión, legitimación y perpetuación de discursos a favor del hombre patriarcal sobre la mujer y sobre aquellas identidades que no se corresponden con el modelo hegemónico de masculinidad. A través de la investigación etnográfica y genealógico-histórica he ido descubriendo algunas de las manifestaciones de la fuerte relación entre educación física y reproducción de ciertos patrones sociales y culturales relacionados con valores patriarcales. Partir de posicionamientos críticos que definen las masculinidades como construcciones sociales y culturales dependientes de contextos histórico-geográfico-económicos, nos permite acercarnos a la idea de su transformación con el objetivo de ofrecer desde la escuela la oportunidad de desaprender las asimetrías de género y construir escenarios de igualdad y habitabilidad y al mismo tiempo, respeto de la diferencia.

Palabras clave: Masculinidad, educación física crítica, interculturalidad, cuerpo y movimiento, etnografía escolar y empoderamiento.

Abstract: School physical education plays an important role in the configuration of gender identities and in the transmission, legitimacy and perpetuation of discourses in favor of the patriarchal man over women and over those identities that do not correspond to the hegemonic model of masculinity. Through ethnographic and genealogical-historical research I have been discovering some of the manifestations of this strong relationship between physical education and reproduction of certain social and cultural patterns related to patriarchal values. Starting from critical positions that define masculinities as social and cultural constructions dependent on geographical-historical-economic contexts, it allows us to get closer to the idea of its transformation. With the aim of offering from the school the opportunity to unlearn gender asymmetries and build scenarios of equality and habitability and at the same time, respect for difference.

Keywords: Masculinity, critical physical education, interculturality, body and movement, school ethnography and empowerment.

1. Preámbulos

El presente artículo representa parte del trabajo etnográfico y de campo que se está llevando a cabo en una escuela de la Comunidad de Madrid, en las clases de educación física y en la etapa de primaria. El objeto y pilar fundamental del artículo es averiguar qué papel juega la educación física en la formación de la identidad del alumnado y cómo el modelo de educación física dominante trata de transmitir un modelo de masculinidad(es) hegemónico y, por tanto, excluye, en muchos aspectos, a aquellos y aquellas que no se corresponden con este paradigma de cuerpo masculino, heterosexual y coincidente con parámetros de rendimiento físico y competitivos. La observación y participación en la práctica diaria de la educación física me lleva a una «reflexión sobre la acción» (López Pastor, 1999) y sobre el proceso

que se está llevando a cabo en las sesiones escolares. La educación física como práctica reflexiva (Ruiz Omeñaca y Bueno Ruiz, 2015) propone un proceso de enseñanza-aprendizaje despierto, donde cada clase diaria replantea no únicamente la sesión siguiente, sino que construye el proceso en sí.

Respecto al tema de la masculinidad y siguiendo a Connell (2000), siempre haré referencia a una masculinidad múltiple que tenga en cuenta las diferentes formas de ser hombre en el espacio y el tiempo y, por lo tanto, múltiples formas de construirla. Se da por hecho su carácter constructivo y, por tanto, su no linealidad en los diferentes grupos culturales. Elizabeth Badinter apunta que no existe una masculinidad única, universal o válida para cualquier lugar, época, clase social, edad, raza, orientación sexual, sino una diversidad heterogénea (Badinter, 1993). Añade que la identidad masculina en todas sus versiones se aprende y, por tanto, también se puede cambiar. ¿Es la educación física un área con potencial transformador? ¿Se pueden dejar de lado las diferencias (corporales u otras) como elemento fundamental en la atención a la diversidad para pasar a tomar la diversidad como una riqueza que haga crecer al grupo y a cada alumno/a en concreto? En cualquier caso es necesario asumir una mirada interseccional que conciba al escolar como un entramado de identidades difíciles de tratar por separado. El entorno multicultural en el que se lleva a cabo el día a día de la investigación invita a tener en cuenta otros «engranajes» culturales. El centro escolar, con un alto porcentaje de alumnado alóctono, ofrece un punto de vista flexible y diverso que enriquece la transferencia práctica del trabajo. En las clases de educación física, la sexualidad no es un aspecto más de las vivencias personales, sino un lugar privilegiado de control y vigilancia sobre los sujetos (Platero, 2012).

Para justificar la presencia casi absoluta de un modelo de educación física higiénico y altamente deportivizado en valores masculinos, me apoyaré en una revisión genealógico-histórica sobre la relación del discurso fundacional de la educación física con la gimnástica, el deporte de competición y la visión androcéntrica y patriarcal de la actividad física educativa y cómo instala, de manera casi generalizada, un paradigma de educación física basado en el rendimiento, la fuerza y otros valores de la «virilidad», es decir, la educación física como una institución que se ha asociado de manera histórica al mundo predominantemente masculino de juegos y deportes.

Es importante tener en cuenta que el ámbito educativo en el que apoyo mi práctica reflexiva y en el que trabajo es el formal y se desarrolla en horario escolar. El carácter obligatorio y gratuito (Ley Orgánica reguladora del Derecho a la Educación, LODE - Artículo 27 de la Constitución) hace que nos planteemos una educación física que tome la(s) diversidad(es) no como un problema, sino como una realidad que nos proporcione un diálogo intercultural abierto.

2. Educación física y cuerpo

2.1. Educación física: hacia una definición pluridisciplinar

2.1.1. Educación física e interacción social

De manera muy general, podríamos definir la educación física como educación a través del movimiento y las interacciones y situación motrices que se generan a través de este. El cuerpo y el movimiento serían los pilares fundamentales del trabajo en el aula, pero la interacción entre los alumnos y alumnas es un aspecto importante a tener en cuenta si queremos alejarnos de una visión reducidamente motriz. Hace más de tres décadas, el sociólogo Pierre Parlebas y su trabajo teórico desde la educación física, «praxiología motriz», nos ponía el acento en las interacciones entre los individuos a través del movimiento. Parlebas, influenciado por el estructuralismo francés, clasifica las situaciones motrices según tres parámetros que son determinados por la incertidumbre, que podrá ser respecto a la interacción con los compañeros y/o los adversarios. La combinatoria de estos criterios da lugar a ocho grandes categorías en las que se agrupan los diversos juegos deportivos o tareas motrices. En cada una de estas

categorías tienen cabida aquellos juegos deportivos cuya lógica interna sea semejante porque comparten unos mismos rasgos estructurales y similares consecuencias prácticas:

- (I) Interacción con el medio o entorno físico
- (C) Interacción con el compañero o compañera
- (A) Interacción con el adversario

En España la praxiología motriz ha influenciado el trabajo de varios autores. En el caso del currículum aragonés o actualmente el de Madrid, desde el Real Decreto 126/2014 de 28 de febrero, por el que se establece el currículo básico de la Educación Primaria, se nos presentan seis dominios de acción motriz en sustitución a los bloques de contenidos. Se clasifican según la presencia o ausencia de incertidumbre en todos o algunos de los tres parámetros mencionados: acciones en un entorno físico estable, acciones de oposición interindividual, acciones de cooperación, acciones de cooperación-oposición, acciones en un entorno físico con incertidumbre y acciones con intenciones artísticas y expresivas. La praxiología motriz nos puede servir para ejemplificar la importancia de la interacción social en nuestras clases de educación física, pero el carácter tan general de la teoría nos puede hacer olvidar la particularidad de cada interacción. Jiménez Jiménez considera que «para que se cumpla la funcionalidad, según During (During, 1996) de la clasificación de Parlebas, es necesario en algunos casos realizar clasificaciones más específicas» (Jiménez Jiménez, 2004).

La interculturalidad crítica también nos puede aportar en este repensar sobre la importancia de la interacción en la educación física y su potencial empoderante y transformador. A pesar de que en el área específica de educación física apenas hay trabajos e investigaciones etnográficas (Lleixà *et al.*, 2002), la interculturalidad nos puede ayudar a deconstruir el etnocentrismo, racismo y androcentrismo implícito en la educación física tradicional. Apuntan cómo «una educación física crítica y comprometida puede superar las barreras excluyentes existentes», presentando «una serie de alternativas desde el aprendizaje dialógico» (Lleixà *et al.*, 2002: 6-7).

Essomba (Essomba Gelabert y Baraïndica i Pairet, 1999) enumera tres funciones que ha de cumplir el área de educación física a la hora de atender a la diversidad. Una función transformadora, que ayude a cambios y que haga flexible y deformable el proceso de enseñanza aprendizaje, al mismo tiempo que cambie a su vez las creencias y valores del propio profesorado. Es interesante el trabajo de «creencias previas» (López Pastor, 1999) para descubrir cómo ha adquirido uno la concepción de su propio trabajo y es fundamental empezar a trabajarla en la formación del profesorado de educación física, como fue, afortunadamente, en mi caso particular. Por otro lado, nos habla de una función de control del proceso; de su modificación a través de la retroalimentación, del día a día. Para ello, es necesario que los objetivos que nos planteemos sean lo suficientemente abiertos. Y por último, una función prospectiva, que su utilidad incida en la habitabilidad de todo el alumnado y en la transformación para ello de la programación y el currículum.

2.1.2. Educación física: el cuerpo como símbolo

Para establecer una definición de la educación física desde la antropología debemos tener en cuenta el carácter simbólico del cuerpo y así alejarnos de su mero instrumentalismo o carácter contenedor. Una recogida de firmas en la red que tuvo lugar hace unos días y que incidía en la necesidad de contar con más horas de educación física escolar, nos puede ayudar a comprender este aspecto que es necesario a redefinir. La petición pedía más horas de educación física porque estaba demostrado que el ejercicio y el deporte ayudan a mejorar las capacidades cognitivas y, por tanto, el alumnado aprendería más. La educación física, además de ser un medio para desarrollar otros ámbitos de la persona, como el cognitivo, el afectivo o el emocional, también presenta un fin en sí misma.

La educación física, vista como una serie de procesos intencionales y sistemáticos a través de los cuales se reproducen y resisten modelos de comportamiento, nos acerca a una perspectiva de esta como un proceso no neutro, que nos permite tener en cuenta el inevitable carácter político del trabajo corporal en la escuela. Para una ilustración más precisa utilizaré como apoyo los diferentes enfoques o paradigmas de la educación física (Sparkes, Devís, López Pastor). Por un lado, el enfoque de rendimiento que parte del cuerpo entendido en su eficacia instrumental. El cuerpo es objeto de mediciones y, en ocasiones, estas mediciones se traducen en calificaciones. Se trata de un modelo basado en el deporte competitivo y de rendimiento. Por otro lado, estaría aquel enfoque o paradigma que pone el acento en la importancia de la participación del alumnado. Como mencionaba en la introducción, la educación física en Educación Primaria forma parte de un periodo educativo obligatorio conforme a la legislación española y, por tanto, debería ser un área que diera respuesta a esta diversidad «obligada» a participar. Aquí el peso recaería sobre el proceso de enseñanza más que en los resultados. Por último, el enfoque crítico, que pone su peso en el carácter emancipatorio de la educación física escolar con el objeto de transformar el entorno local y global. La posibilidad transformadora de este enfoque y la necesidad de construir una educación física basada en el crecimiento y el respeto, nos ofrece una herramienta práctica, constructiva y crítica para desenmascarar los procesos sociales que perpetúan las injusticias (Kemmis, 1998).

Los itinerarios corporales (Esteban, 2013) nos pueden orientar en la importancia del cuerpo como un sujeto y no como un mero objeto o instrumento. La autora, en muchos de sus trabajos, se adentra en la experiencia corporal de mujeres y hombres vinculados al «trabajo corporal». A través de entrevistas a diferentes personas que van relatando y redescubriendo su itinerario(s) corporal(es) de modo biográfico, va justificando la íntima relación entre cuerpo (identidad corporal) e identidad de género (entre otras). El área de educación física puede ser un buen momento para hacer balance del itinerario corporal de cada uno. Interesante el trabajo de María Laura Díez (2011) en una escuela fronteriza en Argentina, con alto índice de niños/as inmigrantes de Bolivia, donde a través del trabajo biográfico va tratando de definir el proceso intercultural de esta escuela. La investigación y el método biográfico «nos permite dar cuenta de distintos contextos cotidianos» (Rockwell, 1995), ir más allá del aula como nos indica el paradigma ecológico de Ogbu (en Velasco Maíllo, García Castaño y Díaz de Rada, 1993) y buscar otros motivos históricos, culturales y sociales de lo corporal, y su vinculación con procesos de subalternización (Spivak, 2010).

Partir de una diversidad de cuerpos y tener en cuenta cómo el mundo se ha ido inscribiendo en cada uno de ellos, «hexis», «hábitus» (Bourdieu, 2004), es otro punto de partida interesante para ampliar la perspectiva y potencial de nuestro área. Por ello, es importante no cerrar la posibilidad de que ese cuerpo cultural y social del alumnado fluya en las clases de educación física con su propia voz (movimiento). El «hábitus» hace referencia a estructuras de percepción, pensamiento y acción que organizan las prácticas de los individuos.

Algunos trabajos vinculados a la geografía feminista (Mc Dowell, 2000) nos muestran cómo se educa de manera diferente a niños y niñas en la ocupación del espacio según pautas de género. El día a día escolar puede servir de pantalla para visualizar esta relación entre el cuerpo y los diferentes lugares y momentos de la escuela. El grupo de Trabajo Pedagógico Corporal (Vaca Escribano, 2002), con una interesante propuesta de trabajo e investigaciones, se percata de esta condena del cuerpo al inmovilismo en la escuela, de cómo el cuerpo va pasando por diferentes lugares y horarios a lo largo de una misma jornada escolar e incluso en muchas de las sesiones de educación física: el cuerpo postrado en un pupitre con necesidad de gastar la mina del lápiz y la fabulosa función que cumplen las papeleras del aula para esta catarsis necesaria; el cuerpo «liberado» en los patios de recreo, donde hasta los/as silenciosos/as-silenciados/as se dejan mecer por la libertad kinésica; y el cuerpo como objeto de tratamiento pedagógico. También es interesante no perder de vista lugares, como pueden ser los pasillos u otros espacios escolares, y momentos, como los intercambios de clase, entradas y salidas. La sesión de educación física tradicional se reduce principalmente a tres fases: una parte inicial, que suele identificarse

con el calentamiento, una parte principal y una parte final o despedida, que suele identificarse con una relajación y vuelta a la calma (López Pastor, Monjas Aguado y Pérez Brunicardi, 2003). Este modelo de sesión, muy extendido, esconde una concepción de la educación física y del cuerpo muy ligada a modos concretos de entender la salud, el cuerpo y el rendimiento, como una máquina que hay que cuidar (aprender a cuidar). Es importante tener en cuenta ciertos momentos de una sesión que en muchas ocasiones no se exploran, como pueden ser la bienvenida o la despedida. Al reflexionar de manera grupal y corporal en ciertos momentos, ya sea por conflictos o porque el propio proceso lo requiera, la estructura de una sesión pasa a ser muy variada y variable.

2.1.3. Educación física e identidad(es)

En la educación física tradicional el cuerpo se impone al alumnado a través de una práctica que puede ser desde desinteresada (que casi es preferible) a reglada y guiada por modelos eminentemente saludables y de rendimiento. A través de la educación física que tratamos de practicar y compartir, el alumnado recupera su cuerpo y da la bienvenida a la divergencia y a la diversidad. Paulo Freire nos habla de concientización y de cómo el campesinado recupera la voz en su obra *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1970) y Laura Azzarito, desde la pedagogía crítica feminista, nos habla de cuerpos híbridos, como un cuerpo dinámico, fluido y no establecido. Pone el ejemplo de las identidades híbridas producto de relaciones coloniales (Bhabha, 2002) y su impacto en cómo lxs jóvenes se comprometían con la educación física y, de manera más general, en las escuelas (Azzarito, 2006).

La investigación de las identidades y de la interculturalidad desde la antropología nos ha aportado fructíferos e interesantes estudios para trabajar la diversidad cultural en educación física. Conceptos clásicos como el de estigma (Goffman, 1998), estereotipos-esencialización (Fernández, 2007), minorías (Cátedra, 2007) o integración (Dietz, 2007), nos pueden ayudar a entender esas «excepciones que confirman la regla» y, sobre todo, a tenerlas en cuenta, para de esta manera comprender los mecanismos que imponen la mayoría de la que son minoría. Otros conceptos, como el de tolerancia, han de ser revisados o sustituidos debido a su carácter reactivo a la hora de referirse al «otro/a».

Cuando la educación física deja de dirigir su objetivo a los resultados traducidos en rendimiento y otros aspectos biométricos, emerge una diversidad de identidades. Cuando dejamos de lado el modelo corporal hegemónico, la educación física escolar cumple con su cometido crítico, transformador y de empoderamiento.

2.2. Discursos fundacionales de la educación física

2.2.1. La gimnástica (siglo XIX)

Los estudios genealógicos sobre medicina en las últimas décadas han situado el cuerpo y las prácticas corporales en el campo de la política (Foucault, 1987a). Aunque el aspecto concreto de las conexiones discursivas entre la educación física escolar y la gimnástica es un foco de investigación reciente, empiezan a proliferar estudios sobre esta conexión en la realidad española y sobre «la invención del homo-gymnasticus en occidente» (Vicente Pedraz y Torrebadella-Flix, 2017; Scharagrodsky, 2006).

La gimnástica, cuyos inicios datan de finales de la Ilustración, en un principio fue utilizada para el tratamiento de enfermedades nerviosas «o del onanismo», como el tratado de Samuel Augusto Tissot de 1814. Se recupera parte del cuerpo doctrinal galénico respecto al ejercicio físico como poderoso agente preventivo. Esto da lugar a una medicina social donde la gimnástica ocupa un lugar fundamental. En el siglo XIX aparece el concepto de eugenésia en la biología y en las ciencias sociales, incluida la educación física, que pretende una mejora de la raza por medio del perfeccionamiento del individuo,

a cuyo fin se convierte en un factor muy importante. Junto con el registro médico, en su enfoque higienista desde la medicina social, se fusionaron otros dos discursos en torno a las prácticas corporales en la escuela: el discurso pedagógico y el religioso. Los tres regularon los cuerpos masculinos y sus posibilidades de ejercitación físico-moral durante más de dos siglos en las escuelas. El periodo que va desde 1833 a 1860 es considerado de gran interés por la gimnástica higiénica y médica y se consolidó en la educación física como una de sus justificaciones esenciales. Las corrientes gimnásticas vinculadas a la educación física durante el siglo en la escuela, a pesar de la gran disociación entre el cuerpo teórico y la práctica real que se llevaba a cabo en las escuelas, dieron lugar a tres tendencias principales: una donde la inspiración militar empaña cualquier otra posibilidad y potencial de la educación física, representada por Jhan y Amorós; otra en la que los objetivos se limitan a lo corporal y lo higiénico desde la rigidez y artificialidad de los ejercicios, como es el caso de la gimnasia sueca concebida por P. Ling; y una última tendencia que nace como crítica a la gimnasia sueca y reacción frente al estatismo y mecanización de esta con la síntesis y la armonía. Esta última tendencia la conocemos como gimnasia natural y sus principales exponentes son G. Hebert, en Francia, y Gaulhofer y Streicher, en Austria.

A partir de estos planteamientos principales empiezan a surgir varias corrientes que tratan de superar el carácter eminentemente físico y motriz de la educación física, ofreciéndonos otros ámbitos como el de la contribución de la educación física a la educación moral a través del movimiento. F. L. Jhan, discípulo de los pedagogos alemanes naturalistas, publica *La nacionalidad alemana* (1809), texto en el que enuncia un nuevo planteamiento de la educación física basado en el endurecimiento físico de la juventud, potenciando cualidades raciales propias de los alemanes, buscando el ideal heroico.

En la actualidad, la corriente biomotriz y su fuerte imbricación en muchos programas de educación física escolar recoge cómo la gimnástica sigue instalada en los discursos dominantes sobre educación física y motricidad humana. Reduce estos programas a rendimiento y desarrollo de un modelo concreto de salud. La reducción de la docencia de educación física escolar al término generalizado de «profesor de gimnasia» o «la clase de gimnasia», sigue en boca de agentes ajenos y no tan ajenos a la educación física escolar.

2.2.2. El deporte de competición. «Masculinidad deportiva esperada» (Wellard, 2006)

En nuestra sociedad, el deporte y su práctica han colonizado el cuerpo hasta el punto de ser el principal definidor de la cultura corporal y motriz. El deporte, en muchas ocasiones, llega a ser sinónimo de educación física, al igual que la gimnástica o gimnasia. El profesorado de educación física desarrolla generalmente el currículo en torno a la iniciación deportiva, llegando a ser casi el único contenido durante toda la programación anual. Esta supremacía del deporte sobre otros contenidos, como por ejemplo la expresión corporal o las actividades grupales cooperativas, conforma una educación física que podríamos definir como altamente deportivizada. Aunque hay enfoques educativos para la iniciación deportiva en la escuela basados en la participación y no en el rendimiento, como el modelo comprensivo, su predominancia y elitismo sobre otros contenidos conforma una serie de consecuencias sobre el tema que nos ocupa en este artículo: la reproducción y perpetuación de masculinidad(es) excluyentes.

Es importante resaltar cómo el deporte se ha extendido de manera etnocéntrica más allá de las fronteras occidentales, transmitiendo e imponiendo a los pueblos maneras de moverse y modelos de actividad que no les son propios. Su carácter supuestamente neutro se disuelve a través de su utilización a lo largo de la historia en los procesos de colonización. A través del deporte se transmitieron e implantaron modelos culturales en otras sociedades receptoras de los intereses colonizadores de Occidente. Sirva como ejemplo la utilización del polo en la sociedad India por parte de Reino Unido para el establecimiento eficaz del universo legislativo y cultural británico (Norbert y Dunning, 1992). Uno de sus objetivos fundamentales, más allá de la «culturización del otro», fue favorecer la imposición de sistemas políticos occidentales.

El deporte de competición, y el recreativo por ser emulación de este, se caracteriza por su marcado sesgo de género. Para empezar, impone diferentes experiencias, asignando unos deportes para ellos y otros para ellas. Por otro lado, los campos y los vestuarios siguen siendo lugares en los que la mezcla de sexos es impensable.

El deporte es una de las instituciones culturales que tiene más influencia en la configuración de la identidad masculina (Connell, 2000). En otras palabras, la masculinidad(es) hegemónica(s) queda institucionalizada a través de los deportes dominantes. El fútbol podría servir como ejemplo de dispositivo de normalización de la masculinidad heterocentrada, donde el cuerpo es tomado como máquina de rendimiento productiva. Si tomamos el cuerpo como superficie donde se inscriben los usos sociales que se le dan (Mc Dowell, 2000), podremos comprender con mayor amplitud la estrecha conexión entre el deporte y las pedagogías de la virilidad. La virilidad no es únicamente ese sentido de identidad impuesto a los muchachos y con el que han de identificarse, sino un saber que se transmite de manera iniciática a través de rituales de diferente índole. El deporte es uno de esos espacios donde se «aprende a ser hombre», ya sea a través de su práctica o como mero espectador. En el campo de juego el ser macho se demuestra a pecho descubierto. Una victoria en el deporte supone beneficios, aporta amigos y amigas, y facilita hacerse un lugar en el mundo de los varones. Dolor y heridas forman parte del juego, «*no pain, no gain*». El aguante, la resistencia, la agresividad y la competitividad enseñan al muchacho que el dolor es bueno y el placer es malo; «el dolor es un asunto de mujeres» (Badinter, 1993). Desenmascarar la solidaridad viril transmitida a través de los deportes de equipo, como es el caso del fútbol, nos ayuda a deconstruir ciertos «valores» que justifican la presencia excesiva del deporte en la educación física escolar y extraescolar.

2.2.3. Visión androcéntrica y patriarcal de la educación física

Muchos de los pioneros (Amorós y Ondeano, F. L. Jhan, P. H. Ling, Spiess, Guth Muths, E. Baumann) participaron en la producción, transmisión y circulación de ciertos discursos, saberes y prácticas inculcados con sistemas de gimnasias y educación física de corte androcéntrico, con una manera concreta de entender los cuerpos masculinos y femeninos. Hoy en día, la mayoría de las publicaciones y propuestas siguen hablando de y para el cuerpo de los «hombres», de un tipo de hombres.

La vinculación de la educación física con el aspecto político-militar en gran parte de la Europa de finales del siglo XIX, puede considerarse como uno de los puntos más importantes de la construcción de la masculinidad moderna y se desarrolla paralelamente al surgimiento de una nueva conciencia nacional (Mosse, 2000). El cuerpo masculino se fue modelando así a través de valores como el coraje, la fuerza, la persistencia, el honor, el arrojo, el carácter energético, el aventurero o la disciplina. Destacan en los cimientos de la educación física moderna autores que le dan a la educación física un carácter eminentemente militar. P. H. Ling publica en 1820 *Utilidad de la Gimnasia para el Soldado*, donde, partiendo de la propuesta de educación para la comunidad de Pestalozzi, reflexiona sobre el potencial de la gimnasia sueca en la preparación del cuerpo y el espíritu del militar. En España y Francia, F. Amorós publica su *Manual de Educación Física y Moral* (1830), donde habla de la importancia de la gimnasia y cómo esta abarca la práctica de una serie de ejercicios encaminados a hacer del hombre un ser valeroso. Crea una gimnasia dirigida a formar atletas y soldados.

3. Educación física y género

Llegados a este punto deberíamos preguntarnos qué papel desempeñan la escuela y la educación física como mediadores en la transmisión o compensación de las desigualdades de género. El cuerpo, la imagen corporal y el movimiento desempeñan un rol protagonista en las clases de educación física escolar y, por otro lado, en la conformación de la identidad del alumnado. Por tanto, el aula y las actividades que se llevan a cabo en ella, con sus respectivas interacciones, deben promocionar la inclusión frente

a la discriminación, con el fin de crear una cultura de género más equitativa. El papel que tenemos los profesores de educación física es clave para trabajar la habitabilidad y el respeto desde la escuela.

Sin embargo, el día a día de la educación física escolar está conformado por contenidos con una importante carga cultural de género, manteniéndose hoy en día una visión binaria del cuerpo masculino y femenino como opuestos, limitando en muchos casos la construcción corporal de la mujer hacia la delgadez, la apariencia y la pasividad (Azzarito, 2006). En el plano individual, las personas acaban haciendo suyo el discurso socialmente construido, asumiendo «género» como una categoría dicotómica que reside en el interior de las personas. Esto supone aceptar la distinción de género como parte del autoconcepto (Piedra, 2014).

No existe una manera universal de identidad de género en la clase de educación física, ya sean las identidades dominantes o subalternas. Aunque sí que me parece adecuado adoptar en ciertas ocasiones el concepto de «máscaras» con respecto al género, al modo de Gil Calvo (2006), como un disfraz que adoptamos para sentirnos identificados contextualmente.

También es necesario tener en cuenta que aunque la escuela y, en concreto, la educación física escolar es un campo de batalla importante para la conformación de la identidad de género del alumnado, hay otros entornos, como la familia y los *mass media*, de gran importancia y peso en la transmisión y compensación de las desigualdades de género. Los chicos aprenden dentro y fuera de la escuela el código ético y estético que subyace bajo esta mística adolescente de la masculinidad dominante, tan semejante al arquetipo tradicional de virilidad heterosexual. Aprenden a ser hombres en los diferentes ámbitos en los que se produce su socialización como personas. En el seno de familias y hogares en los que siguen vigentes la mayoría de privilegios asociados a la dominación masculina se produce una asignación asimétrica de obligaciones.

Nuestra función en las clases de educación física sería identificar el modo en que se manifiestan en el alumnado las ideas y conductas asociadas a la masculinidad hegemónica y contribuir a mostrar otras maneras de ser hombres ajena al arquetipo tradicional de la virilidad, que atenúen la ansiedad, la infelicidad y el fracaso escolar que hoy sufren tantos adolescentes y jóvenes.

Es importante no olvidar los peligros epistemológicos que supone una visión reducidamente dicotómica de la realidad escolar (masculino-femenino), pues lo masculino y femenino varía culturalmente, sobre todo en entornos, como muchas escuelas urbanas, donde el alumnado es de procedencia y culturas muy diversas. Además, las prácticas y creencias sexuales son contextuales. La realidad no es dicotómica, en el momento en que nos encontramos en las clases de educación física hay una diversidad que va más allá de esa imposición binaria: hombres no varoniles, mujeres no femeninas y otras categorías no marcadas. No se puede estudiar un género sin estudiar los otros, pues «los hombres se hacen, en tanto que las mujeres nacen».

Con el objetivo de tomar conciencia del papel que juega el cuerpo en nuestra asignatura y cómo a través de la interacción de este con el entorno educativo y el resto de compañeros y compañeras, se contribuye a la construcción de la identidad de género. En los modelos dominantes se respira masculinidad(es) hegemónica, que invita a la exclusión del alumnado lejano, no motivado y/o no correspondido con ese paradigma.

Otro aspecto a tener en cuenta es la importancia del currículo oculto, a veces portador de imágenes estereotipadas de capacidad y corporalidad concretas. El currículum oficial, marcado por el Estado para regular la enseñanza de la educación física en los períodos de escolaridad obligatoria, está vinculado mayoritariamente a estos discursos que han venido imponiéndose desde el siglo XIX en la escuela. Pero en el estudio de la construcción de las masculinidades en los niños y jóvenes es importante no dejar de lado aquellos aprendizajes implícitos. Normas, valores y relaciones sociales encubiertas, que a veces es necesario sacar a la luz.

Tener en cuenta el currículo oculto es una manera de no perder de vista otros medios que influyen en la conformación de la identidad de género del alumnado, como pueden ser la familia, los medios de comunicación, el deporte de competición, el espectáculo, etc., para trabajarlos desde la escuela. Los alumnos y alumnas reproducen formas tradicionalmente dominantes de masculinidad y feminidad a la hora de seleccionar y participar en actividades físicas. Se naturalizan formas concretas de normalidad y la valentía, el honor, la fortaleza, el vigor, la razón, el liderazgo, el control del dolor físico, la ocultación de los sentimientos y la vida emocional, la competencia, el enfrentamiento, la bravuconería (Lomas, 2005). El currículo oculto a veces es portador de imágenes estereotipadas de capacidad y corporalidad concretas, y hacer visible lo que se encuentra oculto, en este caso, resulta fundamental para elevar la conciencia colectiva.

3.1. Masculinidades en educación física

Como comentaba en la introducción, la(s) masculinidad(es) no constituye una esencia innata y ni siquiera un hecho biológico, sino una construcción cultural que va variando según la cultura, el individuo y la época histórica, que otorga a los hombres unos privilegios simbólicos y materiales sobre las mujeres. No existe una manera universal de ser hombres, sino una gran variedad cuya manifestación depende de otros factores como son la clase social, la orientación sexual, la ideología, instrucción cultural, de raza y de etnia (Lomas, 2005). La versión hegemónica de la identidad masculina conforma una ideología de poder y de opresión a las mujeres que tiende a justificar la dominación masculina (Bourdieu, 2000).

En términos educativos, ni todos los hombres son iguales ni todos los caminos de adquisición de dicha condición conducen a una misma posición con un mismo significado. El proceso de construcción de la masculinidad nunca acaba. Siempre contradictorio, relacional, histórico y con múltiples significados, se aprende en diversas instituciones, entre ellas la escuela (Jordan, 1995; Bourdieu, 2000; Lomas, 2005). Nos encontramos con una masculinidad mucho más diversificada y sutil. En una aldea de Creta estudiada por Herzfeld (1985), la masculinidad y la manera que tienen los hombres de verse como hombres tiene que ver más con el ser bueno como hombre que con el ser buen hombre. Cuenta más la excelencia en el desempeño de la hombría que el simple hecho de haber nacido varón. Entre los sambia (Nueva Guinea), grupo cultural estudiado por Herdt (1987), la manera de comprender la masculinidad es prestando atención al lenguaje masculino, es decir, lo que los hombres dicen sobre sí mismos como hombres. Brandes (1991) anotó que en Andalucía las normas sociales existentes entre las personas menores de veinticinco o veinte años parecen distanciarse de las de sus padres. En otros trabajos se ha hecho mención a la influencia de aspectos económicos en este carácter dinámico y constructivo de la masculinidad. Eduardo Núñez Noriega nos habla de la relación entre la implantación de las maquilas en la frontera de México con Estados Unidos con la conformación y modificación de la idea de ser hombre y mujer en estas comunidades fronterizas.

Connell (2000) nos habla de cuatro tipos diferentes de masculinidad. Por un lado la masculinidad hegemónica, como modelo dominante que reclama máximo ejercicio de poder y de autoridad. Constituye el prototipo predominante en la construcción del patriarcado. En segundo lugar, la masculinidad subordinada, donde los rasgos vinculados a la masculinidad hegemónica están ausentes o simplemente no hay identificación por parte del individuo de estos valores supuestamente viriles, y donde se ubica a las mujeres o aquellos hombres no coincidentes ni motivados con estas pautas viriles. En tercer lugar, la masculinidad marginal, donde se ubicaría a aquellos individuos de clase o grupos sociales en situación marginal. Y por último lugar, nos habla de un modelo de masculinidad cómplice, donde aquellos que sin tener acceso al poder, aún sin buscarlo, se benefician de los privilegios que se derivan para los hombres. Mas allá de la subordinación de las mujeres, el modelo de Connell remarca la subordinación de los hombres ante otros hombres. Las feminidades se construyen en un contexto en el que las mujeres están sujetas al poder masculino.

En un interesante estudio, el antropólogo David Gilmore (1994) nos presenta las diferentes pruebas de virilidad que se aplican tanto en los pueblos guerreros como en los pacíficos. Podríamos hablar de «pedagogías de la virilidad» a esa necesidad de aplicar pruebas. La masculinidad se gana al término de un combate contra uno mismo, que implica muy a menudo dolor físico y psíquico. Es interesante en este estudio mencionar el papel nulo o relegado de los padres en estas pedagogías de la virilidad. Casi siempre son chicos mayores u otros hombres adultos los encargados de la masculinización de los más jóvenes. No hace falta irse a una cultura remota para contrastar esta necesidad de dolor y resistencia corporal en la conformación de la virilidad. Los internados escolares, las novatadas extremadamente crueles o la fuerte vinculación de los orígenes de la implantación de la educación física, muy emparentada con el mundo militar, crearon unas condiciones altamente espartanas.

En la actualidad, muchos discursos sobre la educación física escolar mantienen un núcleo duro de normas, valores, atributos, propiedades y mandatos que definen las masculinidades hegemónicas como heterosexuales y homofóbicas, en franca oposición al universo femenino, jerarquizando ciertas partes del cuerpo y limitando el universo moral y kinético.

La condición masculina supone un deber ser o, fundamentalmente, una carga, como diría Bourdieu (2000), con afectos y emociones muy limitados. Los machos tienen que ser vistos por los otros como autoritarios y agresivos; el machismo no es nada si no hay espectáculo y, además, esta masculinidad dominante tiene unos costes:

- Costes penitenciarios. El 90% de los encarcelados son hombres, aunque a este respecto es esencial resaltar la protección del hombre por parte de los sistemas judiciales en casos donde el dominio masculino es el origen del delito, como pueden ser las violaciones en «manada» o la violencia de género.
- Costes educativos. Fracaso, abandono y absentismo escolar afectan de manera mayoritaria a los alumnos varones. Y es que asumir el orden, estatismo y docilidad es cosa de mujeres. En un interesante trabajo de Paul Willis (1977), en el entorno escolar donde hace su investigación los muchachos de clase obrera optan por el abandono escolar, pues la escuela no les prepara para sus expectativas de trabajo.
- Costes asociados a una sexualidad insatisfactoria basada en la cantidad y comparación (frecuencia sexual y tamaño del pene) y no en el libre encuentro y la comunicación placentera. Se habla de la percepción diferente de los defectos corporales en función del ser hombre o mujer. Y es que la mujer tiende a percibir estos supuestos defectos corporales vinculados a lo grande, mientras que el hombre más a lo pequeño.
- Costes asociados a la ocultación de los afectos y de los sentimientos. El resultado, individuos retenidos afectivamente en este protocolo y las consecuencias que esto provoca, como pueden ser una paternidad frustrada o la incapacidad de gestionar emociones.
- Costes asociados a los mandatos tradicionales de la masculinidad: obsesión por el liderazgo, el éxito, la competencia, el riesgo, el individualismo, el espíritu bélico. Es un estar siempre alerta para no salirse de lo que se espera de cada muchacho como hombre. Una tensión además agudizada por la covigilancia entre muchachos y muchachas para cumplir con estas expectativas.
- Costes sanitarios: la esperanza de vida es menor en los hombres y no por razones biológicas, sino por hábitos ligados a la masculinidad (prevención del cáncer de próstata).
- Costes asociados a la violencia, a la hora de ejercerla y sufrirla.
- Costes asociados a las conductas de riesgo: conducción temeraria, consumo irresponsable de alcohol u otras drogas.

3.2. Aspectos pedagógicos de la construcción de la masculinidad en las clases de educación física

Lo masculino hegemónico constituye uno de los ejes de trabajo fundamentales en la clase de educación física. En esta área es donde ha quedado imbricada la conceptualización de la diferencia corporal y sexual de una forma más severa. Partir de un trabajo anterior en el que se investiga sobre ciertos patrones en la construcción de esta masculinidad hegemónica (Kimmel, 1987) y del contraste de estos patrones con la práctica de la educación física (Scharagrodsky, 2006), me sirve para observar más de cerca esta estrecha conexión como premisa crítica para un replanteamiento de mi práctica docente.

1. Masculinidad como equivalencia de heterosexualidad. En la mayoría de las sociedades y culturas prevalece esta asociación. El huir de esta identificación por parte de los chavales es un *continuum* en las actividades físicas escolares, aunque en los primeros cursos de la etapa de primaria no es un patrón muy a tener en cuenta, pues apenas se da. Sí es fácilmente observable la prevalencia a la insensibilidad, la dureza y la ocultación de afectos en muchas de las interacciones que se dan en el «aula». Para hacerse valer, los varones deben convencerse y convencer a los demás de varios aspectos vinculados con su identidad, entre ellos que no se es homosexual (Badinter, 1993).
2. Masculinidad como oposición a la feminidad. En la educación física escolar este patrón aparece en el día a día escolar de manera continua. Como ya he apuntado en párrafos anteriores, la construcción de la masculinidad hegemónica es procesual, trata de llegar a un fin: el ser hombre. Por lo tanto, se puede comprender mejor como un horizonte al que se ha de caminar, pero nunca se alcanza, que como algo que va con el individuo por sus condiciones fisiológicas. La masculinidad se describe más por lo que uno no es que por lo que es (Kimmel, 1987). En este proceso, el alejamiento por parte del niño de aquellos valores asignados al universo femenino le hace desechar un gran número de necesidades ligadas a sensaciones y afectos. Una tarde con alumnos y alumnas de cuarto de primaria, en un juego de persecución, una alumna se burlaba de un compañero porque «le había dado una chica que se la picaba». Esta frase sugirió un interesante debate sobre la asignación del valor de perder siempre a las chicas y que además fuera una chica la que apuntara que su compañera, también chica, había ganado. El trabajo etnográfico de Gutmann (1998) en México nos muestra cómo muchos de los hombres del estudio, durante la mayor parte de su vida, perciben sus identidades masculinas a partir de las comparaciones que hacen con las identidades femeninas.

En la educación física también aparece esta oposición a través del lenguaje. En ciertos tópicos y frases hechas ligadas a la actividad física, como por ejemplo: «corres como una nena», nos encontramos con este rechazo y ridiculización de la mujer como sujeto participante en la educación física y el deporte. A la hora de elegir y hacer equipos se suele elegir antes a los niños más hábiles y luego los niños menos hábiles y las niñas.

Esta relación antagónica entre lo viril y lo femenino también se puede observar en los patios de las escuelas o, más allá del entorno escolar, en los parques y otros lugares donde los niños y niñas desarrollan su motricidad. En la escuela, las niñas y adolescentes tienden a la quietud y a la conversación entre ellas en escenarios segregados mientras los niños ocupan, a veces, casi todo el espacio del patio escolar y suelen jugar a deportes de acción y contacto físico de los que se excluye a las niñas u otros niños no motivados por estos valores. El tomar conciencia de «la dictadura del balón» que predomina en los patios y recreos, está llevando a replantear estos espacios.

3. Masculinidad como organizadora de la homofobia. Según Kimmel, la homofobia es un principio organizador de nuestra definición cultural de virilidad (Kimmel, 1987). Como producto de esta homofobia latente, el niño, sobre todo en los últimos cursos de primaria (apenas es

visible hasta cuarto o quinto de primaria), regula el contacto físico y la intimidad con otros compañeros chicos. El estigma sigue recayendo sobre aquellos alumnos gays en las clases de educación física.

Los niños van marcando los límites de la heterosexualidad a través, generalmente, del discurso homofóbico. Aquí me resulta interesante recurrir al término «heterosexualidad de rescate» o «recuperación heterosexual» (Anderson, 2009). Anderson, retomando el concepto de masculinidad hegemónica y contrastándolo con situaciones en las que la homofobia ya no es tan acusada sino más bien más sutil, ve la necesidad de replantearlo. En las clases de educación física, aunque he observado generalmente un respeto a los compañeros gays o considerados como tal, sigue habiendo un alejamiento por parte de los niños de situaciones y conductas que supongan un desmantelamiento de su heterosexualidad. Cuando donde hay un acercamiento o una situación de intimidad entre dos muchachos, cuando alguien externo lo hace evidente al resto del grupo, el alumno implicado suele utilizar mecanismos para ridiculizar la situación y afianzar, a través de la mofa, su supuesta heterosexualidad. Por ejemplo, en una clase de educación física con alumnos de sexto de primaria, en una actividad concreta de acrobacia y equilibrios grupales, dos compañeros, ambos chicos, estaban en posición corporal «demasiado íntima». Otro compañero lo observa y bromea al respecto: «Qué juntitos», dice. Uno de los dos compañeros recurre al rescate heterosexual sonriendo mientras contesta: «Qué razón tienes, nos casamos el sábado». La teoría de la masculinidad inclusiva de Anderson ya no aprueba socialmente la homofobia manifiesta. Se permite en mayor medida el afecto y la intimidad emocional entre los chicos, pero el que haya menos homofobia no conlleva la desintegración de las identidades sexuales. Se utiliza esta heterosexualidad de rescate para afianzar el carácter heterosexual sin recurrir a la homofobia (Nayak y Kehily, 1996; Pascoe, 2007).

4. Masculinidad asociada con cierta jerarquización del cuerpo del varón. El mirar el cuerpo como una construcción social y cultural da pie al protagonismo de las actividades de educación física como foco importante en la conformación de la identidad del alumno. Como he señalado en párrafos anteriores, el enfoque hegemónico de la educación física impone una identidad deportiva y masculina determinada, que reduce la cultura somática del alumnado hacia unos fines concretos. El cuerpo del alumnado queda así permitido o limitado, con ciertas partes válidas y adecuadas y otras que se silencian, degradan o prohíben, dando lugar a una lógica de la jerarquización de las partes del cuerpo. Aunque no de manera uniforme, sigue habiendo cierto rechazo, por parte de ciertos varones y, por tanto, de la educación física en sí, hacia actividades donde se pongan en evidencia partes corporales no permitidas, como pueden ser los glúteos.
5. Masculinidad asociada a un universo moral y kinésico determinado. Siguiendo el punto anterior, no solo es el cuerpo el que se jerarquiza, sino también el universo kinésico y moral del alumnado. La escasa aparición de contenidos referentes a la danza es un ejemplo ilustrativo del predominio de unos contenidos de corte «viril» sobre otros. Este ha sido un tema recurrente que se ha sometido a reflexión en diferentes grupos de trabajo a los que asistido, donde nos preguntábamos por qué los chavales no se sentían motivados por ciertas actividades o bloques de contenidos como la expresión corporal. En principio, como solución, recurri a actividades como el *break dance* o la *capoeira*, sin antes hacerme una serie de preguntas. ¿Cómo puedo motivar a esta masculinidad dominante presente en el aula a contenidos como la expresión corporal? El *break dance* fue un contenido con gran aceptación y enganche, pero con el tiempo surgieron otras preguntas que me obligaron a trazar otras rutas. ¿Hasta qué punto estoy incentivando el perpetuar una educación física con raíces machistas? ¿Por qué no romper con otras actividades referentes a universos kinésicos subalternos? La puesta en práctica de otras propuestas, como por ejemplo el *Vogue Dance*, sirvió no solo para que en la clase de edu-

ción física entrasen otrxs modelos, sino para romper con ciertas resistencias internas como docente. Sirve para reafirmar la idea de que tanto la feminidad como la masculinidad se pueden apropiar, exagerar, cambiar, transformar...

El movimiento articula la identidad y la alteridad de manera sencilla. Tocarse ciertas partes (genitales), insultarse a través de ciertos términos, celebrar de cierta manera las victorias o derrotas es propio de la «virilidad», pero también la indumentaria y vestimenta necesaria para la práctica de educación física, en ocasiones, impone una práctica concreta de educación física, no solo el uniforme deportivo de algunos colegios, sino el uso «obligatorio» de chándal y calzado deportivo en general para la clase de educación física. El no traer vestimenta adecuada se sigue traduciendo en calificaciones negativas en muchos casos. Esta fuerte identificación entre vestimenta deportiva y el área de educación física también recae sobre el profesorado, pues se crea confusión y extrañeza entre el equipo docente y algunos familiares cuando uno asiste a la clase de educación física con una indumentaria alejada de los valores estéticos deportivos.

4. Conclusión

En educación física se sigue dedicando más tiempo al cuerpo del hombre y de las masculinidades dominantes que al de la mujer, lo que se traduce en un enriquecimiento y reproducción del enfoque patriarcal.

Revisar cómo se practica la educación física en la actualidad y qué discursos son los dominantes en el día a día de la educación física escolar, nos puede ayudar a replantear epistemológicamente nuestra área. Los contenidos seleccionados en nuestra programación anual han de llevarse luego a cabo con una práctica acorde con estos planteamientos críticos. De la excesiva carga de actividades deportivas y otras relacionadas con un enfoque concreto de salud, a otras donde los fines competitivos y deportivos se traducen en prácticas corporales constructivas y emancipatorias. Es interesante el retomar el trabajo de la danza en la escuela desde cuerpos no hegemónicos. Algunas propuestas de actividades que pueden ayudar a desbloquear ciertas partes del cuerpo «prohibidas» y ejecutar movimientos no permitidos son: el *Vogue Dance*, el *ballet*, el *yoga* o actividades circenses en su amplio espectro: malabares, equilibrios acrobáticos y aéreos. Interesante también trabajar algunas actividades donde primen «valores masculinos» para repensarlos en la práctica. A través del método comprensivo y los juegos modificados se puede incluir el deporte en la escuela desde una perspectiva participativa y crítica. Nos permitirá reorientar y canalizar de manera crítica cierto carácter competitivo que lleva implícito el deporte escolar. Algunas canciones motrices populares utilizadas en juegos de la comba larga poseen un contenido interesante para reflexionar en clase sobre la desigualdad y los roles de género. Los retos cooperativos son también un recurso válido y necesario en la práctica de una interculturalidad crítica en educación física escolar. No solo el practicar una superación grupal, sino el aprender a gestionar actos corporales comunicativos para lograr una solución al reto propuesto.

La educación física crítica se puede comprender como una herramienta con un fin en sí misma. Una de sus finalidades fundamentales buscaría el construir una realidad educativa a través de la interacción y la motricidad, y desde el cuerpo de todos y todas los que participan en el proceso educativo. Atender a la diversidad de cuerpos consiste en partir de este presupuesto, no como un problema que luego se traducirá en diferencia y desigualdad, sino como una realidad que nos ofrece un potencial constructivo y creativo de gran calado.

5. Bibliografía

- ANDERSON, E. (2009): *Inclusive masculinity: the changing nature of masculinities*. Nueva York: Routledge.
- ARESTI, Nerea (2010): *Masculinidades en tela de juicio*. Madrid: Cátedra.
- AUBERT, Adriana *et al.* (2008): *Aprendizaje dialógico en la sociedad de la información*. Barcelona: Hipatia Editorial.
- AZZARITO, Laura (2006): «... if I had choice, I would... A feminist poststructuralist perspective on girls in physical education». *Research Quarterly for Exercise and Sport*, 777. London: Taylor & Francis Online, pp. 222-239.
- BADINTER, Elisabeth (1993): *XY, La identidad masculina*. Madrid: Alianza Editorial.
- BARAÑANO, Ascensión (coord.) (2007): *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- BHABHA, Homi (2002): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- BOURDIEU, Pierre (2000): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
— (2004): *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.
- BRANDES, Stanley (1991): *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folclore andaluz*. Madrid: Taurus.
- BUTLER, Judith (1990): *El género en disputa*. London: Routledge.
— (2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- CARABÍ, Àngels, y SEGARRA, Marta (eds.) (2000): *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria.
- CÁTEDRA, María (2007): «Minorías». En Ascensión Barañano (coord.): *Diccionario de relaciones interculturales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 237-241.
- CONNELL, Raewyn (2000): *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- DEVIS DEVIS, José; FUENTES MIGUEL, Jorge, y SPARKER, Andrew C. (2005): «¿Qué permanece oculto del currículum oculto? Las identidades de género y de sexualidad en educación física». *Revista Iberoamericana de Educación*, 39. Madrid: Centro de Altos Estudios Universitarios, OEI, pp. 73-90.
- DIETZ, Gunther (2007): «Integración». En Ascensión Barañano (coord.): *Diccionario de relaciones interculturales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 192-195.
- DÍEZ, María Laura (2011): «Biografías no autorizadas en el espacio escolar. Reflexiones en torno a ser migrante en la escuela». En Gabriela Novaro (coord.): *La interculturalidad en debate. Experiencias formativas y procesos de identificación en niños indígenas y migrantes*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 153-177.
- ESSOMBA GELABERT, Miguel Ángel, y BARAINDICA I PAIRET, Esteve (1999): *Construir la escuela intercultural: reflexiones y propuestas para trabajar la diversidad étnica y cultural*. Barcelona: Graó.
- ESTEBAN, Mari Luz (2013): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- FERNÁNDEZ, W. James (2007): «Estereotipos y esencialización». En Ascensión Barañano (coord.): *Diccionario de relaciones interculturales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 119-124.
- FOUCAULT, Michel (1984): *Historia de la Sexualidad (1). La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.
— (1987a): *Historia de la Sexualidad (2). El Uso de los Placeres*. Madrid: Siglo XXI.
— (1987b): *Historia de la Sexualidad (3). La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (1970): *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- GIL CALVO, Enrique (2006): *Máscaras Masculinas. Héroes, patriarcas y monstruos*. Barcelona: Anagrama.
- GILMORE, David D. (1994): *Hacerse hombre, concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Altaya.
- GOFFMAN, Erving (1998): *Estigma: la identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu.
- GUTMANN, Matthew C. (1998): *The meaning of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley, London: University of California Press.
- HARCOURT, Wendy (2010): *Desarrollo y políticas corporales. Debates críticos en género y desarrollo*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- HERDT, Gilbert (ed.) (1987): *The Sambia: ritual and gender in New Guinea*. San Diego: Hardcourt.
- HERZFELD, Michael (1985): *The Poetics of Manhood Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- JIMÉNEZ JIMÉNEZ, Francisco (2004): «Aportaciones de la praxiología a la educación física en los últimos diez años: de la teoría a la práctica». En Víctor López Pastor, Roberto Monjas Aguado y Antonio Fraile Aranda (coord.): *Los últimos diez años de la educación física escolar*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- JOCILES, María Isabel, y FRANZÉ, Adela (2011): *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*. Madrid: Trotta.
- JOCILES, María Isabel; FRANZÉ, Adela, y POVEDA, David (2011): *Etnografías de la infancia y la adolescencia*. Madrid: Catarata.
- JORDAN, E. (1995): «Fighting boys and fantasy play: the construction of masculinity in the early years of school». *Gender and Education*, 7 (1). London: Taylor & Francis Online, pp. 69-86.
- KEMMIS, Stephen (1998): *El currículum, más allá de la teoría de la reproducción*. Madrid: Morata.
- KIMMEL, Michael S. (1987): «Rethinking ‘masculinity’: new directions in research». En Michael S. Kimmel (ed.): *Changing men: New directions in research on men and masculinity*. Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 9-24.
- LAMAS, Marta (comp.) (2015): *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Bonilla Artigas Editores.
- LOMAS, Carlos (2005): «¿El otoño del patriarcado? El aprendizaje de la masculinidad y de la feminidad en la cultura de masas y la igualdad entre hombres y mujeres». *Cuadernos de trabajo social*, 18. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 259-278.

LÓPEZ PASTOR, Víctor (1999): *Prácticas de evaluación en educación física: estudio de casos en primaria, secundaria y formación del profesorado*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

LÓPEZ PASTOR, Víctor; MONJAS AGUADO, Roberto, y FRAILE ARANDA, Antonio (coord.) (2004): *Los últimos diez años de la educación física escolar*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

LÓPEZ PASTOR, Víctor; MONJAS AGUADO, Roberto, y PÉREZ BRUNICARDI, Darío (2003): *Buscando alternativas a la forma de entender y practicar la educación física escolar*. Barcelona: INDE Publicaciones.

LORENTE-CATALÁN, Eloísa, y MARTOS GARCÍA, Daniel (2018): *Educación física y pedagogía crítica. Propuestas para la transformación personal y social*. Lleida, Valencia: Edicions de la Universitat de Lleida, Publicacions de la Universitat de València.

LLEIXÀ, Teresa et al. (2002): *Multiculturalismo y educación física*. Barcelona: Paidotribo.

MC DOWELL, Linda (2000): *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.

MOSSE, George L. (2000): *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*. Madrid: Talasa.

NASH, Mary, y MARRE, Diana (ed.) (2001): *Multiculturalismos y Género, un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

NAYAK, Mary, y KEHILY, Jane (1996): «Playing it straight: Masculinities, homophobias and schooling». *Journal of Gender Studies*, 5. London: Routledge, pp. 211-230.

NORBERT, Ellias, y DUNNING, Eric (1992): *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: FCE.

PARLEBAS, Pierre (2001): *Juegos, deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*. Barcelona: Paidotribo.

PASCOE, C. J. (2007): *Dude, you're a fag: Masculinity and sexuality in high school*. Berkeley: University of California Press.

PIEDRA, Joaquín (comp.) (2014): *Género, masculinidades y diversidad*. Barcelona: Editorial Octaedro.

PLATERO MÉNDEZ, Lucas R. (ed.) (2012): *Intersecciones: Cuerpos y Sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

PLATERO MÉNDEZ, Lucas R.; ROSÓN, María, y ORTEGA, Esther (2017): *Barbarismos Queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

PLATERO MÉNDEZ, Raquel, y GÓMEZ CETO, Emilio (2007): *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*. Madrid: Talasa Ediciones.

ROCKWELL, Elsie (coord.) (1995): *La escuela cotidiana*. México: Fondo de Cultura Económica.

RUIZ OMEÑACA, Jesús Vicente, y BUENO RUIZ, David (2015): «La educación física como práctica reflexiva». *EFD Deportes.com, Revista Digital*, año 20, n.º 205. Buenos Aires.

SCHARAGRODSKY, Pablo (2006): «Género, masculinidades y educación física: varones exitosos y varones desvalorados». En Ángela Aisenstein (comp.): *Cuerpo y cultura: prácticas corporales y diversidad*. Buenos Aires: Libros del Rojas, pp. 165-183.

SICILIA, Álvaro, y FERNÁNDEZ-BALBOA, Juan Miguel (coord.) (2005): *La otra cara de la enseñanza. La educación física desde una perspectiva crítica*. Barcelona: INDE Publicaciones.

SPIVAK, Gayatri (2010): *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

VACA ESCRIBANO, Marcelino (2002): *Relatos y reflexiones sobre el tratamiento pedagógico de lo corporal en la educación primaria*. Palencia: Asociación cultural Cuerpo, Educación y Motricidad.

VELASCO MAÍLLO, Honorio M. (2007): *Cuerpo y espacio: símbolos, metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

VELASCO MAÍLLO, Honorio M.; GARCÍA CASTAÑO, F. Javier, y DÍAZ DE RADA, Ángel (1993): *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta.

VICENTE PEDRAZ, Miguel, y TORREBADELLA-FIX, Xabier (2017): «El dispositivo gimnástico en el contexto de la medicina social decimonónica española. De las políticas higienistas a los discursos fundacionales de la ‘educación física’». *ASCLEPIO Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 69 (1). Madrid: CSIC.

VIDIELLA, Judit *et al.* (2010): «Masculinidad hegemónica, deporte y actividad física». *Movimiento*, vol. 16, n.º 4. Rio Grande do Sul: Escola de Educação Física, pp. 93-115.

WELLARD, I. (2006): «Exploring the limits of queer and sport: gay men playing tennis». En J. Caudwell (ed.): *Sport, sexualities and queer/theory*. London: Routledge, pp. 76-89.

WITTIG, Monique (1992): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

De la cultura de la violencia a la cultura de la violación

David Kaplún Medina

Asociación de Hombres por la Igualdad de Género (AHIGE)

davidkaplunm@gmail.com

Resumen: La educación masculinizada, esa que tradicionalmente le damos a los niños, no es neutra ni libre; está llena de mandatos, de roles, de prohibiciones. ¿Por qué entendemos entonces el género como un problema de mujeres? La masculinidad hegemónica nos moldea y muchas veces nos invita a hacer cosas que, en realidad ni nos gustan, ni deseamos hacer. Aquí se pueden encontrar algunas razones para salir a la calle y hacer del feminismo una lucha masculina (también).

Palabras clave: Feminismo, género, masculinidad hegemónica, violencia, *bullying*, violación, activismo.

Abstract: The masculinization: the traditional education we give to the boys, it is not neutral nor free. It is plenty of roles, forbiddances, goals. So, why are we still talking about gender like a woman's trouble? The hegemonic masculinity guide our steps and invite us to do things that we don't like and we don't want to do. Here you could find some reasons to take the streets and make the feminism, a male fight (too).

Keywords: Feminism, gender, hegemonic masculinity, violence, bullying, rape, activism.

1. El género, un problema de chicos (también)

La mayor parte de las veces que intuimos un patrón de comportamiento que marca a mujeres y a hombres de forma diferenciada, solemos relacionarlo con alguna razón biológica: el instinto maternal, la tendencia de las mujeres al cuidado y, por otra parte, la fuerza y la adrenalina como cosas de hombres.

Sin embargo, la antropología irrumpió allí donde todo eran seguridades para recordarnos que eso que creímos biológico solo ocurre en una zona determinada del planeta y que, en otras latitudes, las personas se comportan y se relacionan bajo intereses radicalmente diferentes... Entonces, si muchas de esas cosas que antes atribuímos a la biología no lo son, ¿cuándo las aprendemos? y ¿cómo? En este punto, siempre miro hacia nuestra infancia.

Si nos fijamos en la manera en la que educamos a niños y a niñas nos daremos cuenta de que les proponemos juegos diferentes: en general las niñas se educan entre muñecas, cocinitas, sets de maquillaje... y los niños, entre pelotas, coches, pistolas. Lo normal.

Sin embargo, si esto nos parece normal es simplemente porque hay muchas personas haciendo lo mismo a nuestro alrededor, pero no porque haya algún rasgo o gen en nuestra conformación biológica que nos predisponga para un tipo u otro de juegos. Es decir, cada persona termina reproduciendo un patrón cultural específico, aquel donde se crió, y ese patrón le parece tan normal que, en un momento determinado de su vida, deja de verlo.

Es así como dejamos de ver que nos comportamos de manera diferente cuando estamos delante de un niño o delante de una niña. Recuerdo una vez en el metro de Madrid que un hombre le daba pequeños golpes a la barriga de una mujer embarazada mientras decía: «¡Venga!, ivenga, machote!, ivenga, karateca!... A ver esas patadas». Este gesto, lejos de llamar la atención y poner en alerta al resto de personas que iban en el vagón conmigo, despertaba su risa. En ese momento, yo me preguntaba si ese hombre –que entiendo que era el padre– de haber sabido que iba a tener una niña..., ¿hubiese hecho lo mismo?

Por situaciones como esta, suelo decir que nuestra formación en género comienza incluso antes de haber nacido: comienza en el momento de conocer el sexo; es decir, según el calendario de revisiones de una madre embarazada en el sistema de la Seguridad Social española, alrededor de la semana 20 de gestación.

Si se comienza a *preformar* nuestro género, incluso antes de haber nacido, y esto se hace tanto con niños como con niñas, entonces lo siguiente sería preguntarnos: ¿y cómo nos forman? Pues sí, a través de los juegos hacemos gran parte de esa formación. ¿Qué pasaría entonces si nos planteásemos los juegos como contenidos curriculares y tuviésemos que asociar los juegos a competencias pedagógicas?

2. Los juegos, ¿nos enseñan?

Si comparamos las competencias que desarrolla cada uno de los juegos –ejercicio nada novedoso por cierto–, que se lleva haciendo desde hace ya mucho tiempo gracias a aportes como los de Piaget (1969), entre otros, nos daríamos cuenta de que los juegos que habitualmente se le ofrecen a las niñas y que a partir de ahora nombraremos como feminizados, desarrollan unas competencias muy diferentes de las que generan los juegos que habitualmente se ofrecen a los niños y que llamaremos masculinizados.

2.1. Juguetes feminizados

Al coger una muñeca en brazos, por ejemplo, no nos nace hacer una carrera a ver cuál rueda más rápido, generalmente pensamos en juegos donde interviene la comunicación como eje vertebrador de otros muchos juegos. Al jugar con una muñeca, podemos distinguir, de hecho, varios tipos de comunicación: además de la verbal, que es quizás la que más rápidamente se nos viene a la cabeza, podemos distinguir la comunicación no verbal, al gesticular, aprovechar los silencios, mover las manos...; la comunicación kinestésica, porque a medida que hablamos, también transmitimos sensaciones corporales, calor...: la musical, si nos ponemos a cantarle a la muñeca; vestibular, si por ejemplo nos da por bailar con la muñeca y nos movemos por el espacio... Podríamos decir que la comunicación, en su sentido más amplio, la estaríamos favoreciendo con un juguete tan accesible como una muñeca. Eso sí, es importante aclarar que se trata de un juguete que, aún hoy, pocos chicos disfrutan.

De la misma forma tenemos otro orden de juguetes feminizados que no implican directamente una interacción con figuras antropomórficas, pero que abundan en la idea de cuidados: ahora pienso en cocinitas, planchas, escobas, fregonas, lavadoras... Todos estos juguetes favorecen competencias relacionadas con la higiene, el cuidado personal y familiar, la imagen, el orden y la organización; todas muy necesarias para nuestro posterior desarrollo como personas y nuestro proceso de independencia y autogestión.

En otro orden de juguetes feminizados podríamos encontrar los sets de maquillaje, los juegos de peinado, los sets de abalorios y cuentas... Todos estos juegos están muy dirigidos a desarrollar competencias de autoimagen y autocuidado estético. En un momento futuro, sobre todo cuando vayamos a buscar nuestro primer empleo o cuando vayamos a quedar por primera vez con una persona que nos guste, tener desarrolladas estas habilidades nos vendrá muy bien.

2.2. Juguetes masculinizados

Por otra parte, cuando hablamos de los juegos masculinizados, nos encontramos con otro tipo de juguetes. De entrada vemos que a los chicos no se les suelen ofrecer los grupos de juguetes de los que hemos estado hablando hasta ahora. A los varones se les suelen comprar pelotas de todo tipo: de *rugby*, de *baseball*, de baloncesto, de fútbol..., juguetes relacionados con el deporte físico de movimiento y, por supuesto, una pelota no desarrolla tanto las competencias de comunicación como el sentido vestibular, el equilibrio, la coordinación de movimientos.

También es habitual ver, dentro de la habitación de un chico, los coches, las motos, las pistas de saltos mortales para ver cuál de los coches hace el salto más arriesgado y llega el primero. Las competencias que desarrollan estos juegos están más relacionadas con la rapidez, con la naturalización del riesgo, el manejo técnico de la máquina que utilice (coche, moto, camión...).

Y, en otro orden de juguetes masculinizados, también es habitual encontrar las armas: espadas, hachas, pistolas, ametralladoras... En este caso las competencias que se fomentan no están relacionadas con habilidades que debamos desarrollar en nuestra vida adulta junto a nuestra familia, sino en naturalizar la muerte violenta.

Con esta pequeña aproximación al uso que tradicionalmente se hace de los juguetes no pretendemos decir que todos los hombres seamos violentos, pero sí que a mujeres y a hombres nos forman de manera diferenciada y que, habiendo crecido en esta sociedad, es más probable que siendo varones hayamos estado expuestos a los juguetes masculinizados que a los feminizados y viceversa, lo que definitivamente nos va a capacitar más para una tareas que para otras.

En este sentido, es curioso como este mensaje está cada vez más presente en los medios de comunicación. Hace un tiempo había una marca de atún que, para promocionarse, hablaba de los poderes paranormales de las madres, haciendo ver que ellas podían intuir, en el tiempo en el que su hijo decía que se había quedado en casa de un amigo que, en realidad, este se había quedado en casa de su novia, que llevaba un condón en el bolsillo e, incluso, podían saber si se había abrigado bien o no¹. Pero igual es que, al ejercitarse tantos modelos de comunicación a través de los juguetes feminizados que les proponemos, las estamos educando para que desarrollen esas habilidades. Eso sí, solo lo hacemos con las chicas. ¡Qué lástima!, porque si también lo hicieramos con los chicos, ellos también estarían más pendientes de lo que hacen sus hijos e hijas y, probablemente, también sabrían comunicarse mejor con sus parejas.

2.3. Y, cómo no..., la tele

Hasta ahora hemos comentado cómo desde casa reproducimos y fomentamos modelos de educación sexistas y, aunque es cierto que cada familia tiene una cuota de responsabilidad importante en la formación, desde luego, no es la única institución que lo hace. Si explicásemos este fenómeno desde el modelo propuesto por Bronfenbrenner (1987) podríamos decir que la educación sexista se reproduce de forma simultánea en todos los sistemas –maco, exo, meso– y también desde el microsistema. Si hablamos del exosistema, por ejemplo, veríamos que los medios de comunicación tienen un papel determinante en la reproducción de este modelo. No hay más que mirar la programación de ciertos canales de televisión para constatar cómo, cuando hablamos de canales especialmente dirigidos a hombres, como Energy, observamos gran cantidad de contenidos de ciencia ficción, artes marciales,

¹ Grupo Calvo (2013): Madres, ellas lo saben. Anuncio realizado por la Agencia Mccann Erickson. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=yuU6gcbG8FI&t=6s>

superhéroes... mientras que en otros canales como Divinity, dirigidos principalmente a mujeres, estos contenidos no aparecen y, por contra, observamos cómo las bodas, la repostería y la decoración de interiores, son lo habitual.

En este caso, no podemos hablar de la reproducción de un modelo inconsciente porque, si algo se mide al milímetro en las cadenas de televisión, es justamente su programación, aunque, si nos fijamos bien, en realidad el modelo que sigue la televisión no dista mucho del que hemos descrito previamente: es decir, ya no a través de objetos que utilizamos para el juego, sino a través de la proyección de material audiovisual, pero siguen fomentando modelos de mujeres interesadas por los bebés, el cuidado familiar, la estética... Y, por otra parte, se muestra a hombres interesados por la competición, las máquinas, las peleas y la muerte violenta. Es evidente que, aun siendo muy conscientes de este esquema, los medios deciden explotarlo constantemente. Por lo tanto, no hay duda de que existe un modelo socializador sexista y muy instaurado, y la razón por la que aún nos pasa desapercibido es por lo cotidiano y cercano que lo tenemos. Es decir, está tan cerca y es tan grande... que no lo vemos.

Sin embargo, no es posible asumir que efectivamente hacemos un reparto sexista de las tareas, sin asumir implícitamente la violencia que hay detrás de esto. Es decir, si asumimos que formamos a las mujeres en unas competencias, independientemente de sus habilidades y su inteligencia, entendiendo esto desde el esquema propuesto por Howard Gardner (2011) y que hacemos lo mismo con los hombres, sin tener en cuenta sus gustos y sus sentimientos, teniendo en cuenta el análisis que nos propone Richard Davidson (2012), significa que no estamos adaptando los contenidos a las personas, sino al revés.

3. La cultura de la violencia, tiene rostro de hombre

Efectivamente, la educación sexista no es algo inocuo ni que, al ser una cuestión de género, tenga que ver solo con las mujeres, sino que a los hombres también nos afecta (y mucho). A ellas se les ejerce en tareas de cuidados y eso hace que, en pleno siglo XXI, sigan dedicando el doble de las horas que dedicamos los hombres a las tareas de casa². Este reparto desigual es definitivamente violento, sobre todo si tenemos en cuenta que, al menos en España, según el INE, el mercado laboral está constituido en más de un 40 % por mujeres³.

Por otra parte, el hecho de que a los niños no se les fomenten habilidades de comunicación y cuidado, supone que muchos de los problemas afectivos, emocionales, relaciones que tengamos, no los sabremos identificar, y en caso de que lo hagamos, nos costará mucho comunicarlos y, en caso de comunicarlos, debido a las altas dosis de competitividad aprendida, no percibirán los cuidados que puedan recibir como una muestra de afecto, sino como una constatación de su debilidad.

He utilizado dos ejemplos sencillos para visibilizar las grandes desigualdades que estamos generando con este modelo cultural (que a partir de ahora llamaremos patriarcado). Sin embargo, estos dos ejemplos: la plurirresponsabilidad que promovemos en las mujeres y la dependencia comunicativa y emocional que promovemos en los hombres, no son más que dos granitos de arena en una playa, si los comparamos con lo que nos muestran las personas realmente expertas en las consecuencias que esto genera. Por supuesto, hablo de la población adolescente.

² GÓMEZ, Manuel (13 de febrero de 2018): «La mujer dedica el doble de horas que el hombre al trabajo no pagado». En *El País*: https://elpais.com/economia/2018/02/12/actualidad/1518462534_348194.html

³ Instituto Nacional de Estadística: *Brecha laboral en España*. Recuperado de: <https://goo.gl/QLvWf3>

3.1. El drama del acoso escolar

Está claro que a las 20 semanas de gestación aún no tenemos capacidad de ofrecer mucho; eso sí, somos expertos en recibir y, desde entonces y a lo largo de toda nuestra primera infancia, nos volvemos unos expertos de la copia. Copiamos el lenguaje, los gestos, las bromas... Somos esponjas.

Copiando, copiando y sin darnos cuenta, vamos conformando una identidad en la que, si soy chica, de tanto estar pendiente de los cuidados (de la casa, de mi abuela, de mi hermano), me olvido de mí misma. De tanto estar pendiente de mi imagen, me valoro según mi físico. De tanto estar pendiente de los detalles, no me ensucio, no llamo la atención, no grito... y así, me convierto en «una buena niña». Mientras que si soy chico, de tanto jugar fuera, no soy capaz de estar en silencio y tranquilo conmigo mismo. De tanto competir, no entiendo la cooperación y me aburre. De tanto jugar a matar, agredir me parece un juego y, de esa manera, voy insultando, avergonzando y peleando para convertirme en «un machote».

Cuando llega la adolescencia, estos dos esquemas los tenemos inconscientemente tan bien fijados que exigimos al resto que se adecúe a ellos y, si eres chico, pero eres tranquilo, callado y no insultas, te llamo «mariquita». Y, de la misma manera, si eres una chica pero no eres guapa, alzas la voz y no eres delicada, te llamo «marimacho». Y comenzamos el largo camino de la marginación que conduce al *bullying*, del que en el último año ha habido, según las últimas estadísticas, más de 1400 casos registrados en España⁴.

Hablar de *bullying* a veces parece que nos saca del objeto de estudio de este artículo; sin embargo, desde mi punto de vista, es justamente uno de los datos que mejor nos ilustra hasta qué punto nos afectan las consecuencias de un modelo violento y patriarcal. ANAR (2016), una entidad que lleva años haciendo un servicio varias veces premiado por su diseño y eficacia, a través de un estudio sobre el *bullying* realizado desde la perspectiva de las personas afectadas, agrupa las cinco razones que más pueden hacerte presa de una situación de acoso:

1. Ser poco hábil en las relaciones sociales: si tenemos en cuenta que las habilidades sociales, como hemos visto, están matizadas por un modelo específico de hombre y de mujer, no deberíamos entender este dato fuera del marco que nos plantea el enfoque de género.
2. Estar a la moda: teniendo en cuenta que la moda (desde su propia definición) es un esquema cambiante y que varía según el sexo, tampoco debería entenderse este dato sin aplicar el enfoque de género.
3. Defectos físicos: teniendo en cuenta los estudios sobre la imposición de los cuerpos normativos realizados por Beatriz Preciado desde un enfoque *queer* (Preciado, 2014), creo que tampoco debería obviarse el enfoque de género en estos casos.
4. Ser diferente: si consideramos todos los ejemplos puestos hasta ahora, nos daremos cuenta de que, simplemente por no cumplir con el mandato de nuestro género, ya estaríamos dentro de esta variable, razón por la cual, una vez más, es imperativo analizar este fenómeno desde un enfoque de género.
5. Tener alguna discapacidad: quizás, de todas las variables detectadas por ANAR, es la que menos trabajada está desde el enfoque de género, aunque últimamente se está notando un repunte de esta línea con trabajos como los de Jenny Morris (1997).

⁴ Bullying Sin Fronteras: Estadísticas de Bullying 2017 en España. Recuperado de: <https://goo.gl/YDrtjS>

Puede parecer con este alegato a los estudios de género que todo fenómeno social puede ser leído desde este enfoque y es que, aunque personalmente creo que es cierto, el fenómeno del *bullying* está especialmente atravesado por el mandato de género que tenemos tanto chicas como chicos. De hecho, en las conclusiones del estudio de Fuensanta Cerezo (2001) se ve claramente cómo el simple hecho de ser chico te da un 75 % de posibilidades de convertirte en un agresor en una situación de *bullying*, frente al 25 % de agresoras que existen. Este hecho es de vital importancia porque pone de relieve uno de los mayores problemas de la formación masculinizada: que naturaliza, no cuestiona y, de hecho, valora la capacidad de ejercer daño sobre otras personas.

3.2. Formación de soldado

Recuerdo que, de pequeño, «jugar» a pelearse era algo normal entre amigos, primos... y es que gran parte de nuestra formación está relacionada con saber evitar un golpe y saber cómo y dónde hacer daño. Sin embargo, no fue hasta mi adolescencia, momento en el que la contundencia de las peleas se hizo más riesgosa, cuando me di cuenta de una pauta esencial en esta formación: no debes agredir a tu agresor (que habitualmente es más grande y fuerte que tú), iagredes a quien puedes! Es decir, nuestra formación lleva implícito un claro, pero inconsciente, orden jerárquico que me permite saber quién está por encima o por debajo de mí. Esto hace que no solo valoremos la información que recibimos, sino que también es muy importante saber de quién la recibimos, e inmediatamente evaluamos: esta persona, en este contexto, ¿está por encima o por debajo de mí?; y por lo tanto, ¿debo o no debo preocuparme de lo que dice?

Años más tarde, me hice antropólogo, comencé a trabajar desde el enfoque de violencia y me di cuenta de que eso que había aprendido en mi adolescencia no era una pauta aislada, estaba en la raíz misma de las expresiones violentas (Ortega y Pozo, 2005). Es la razón por la cual el hermano pequeño sometido por su hermano mayor, llegado un punto de la relación, ya no intenta agredir a su hermano, simplemente asume que la relación es así. Sin embargo, debido a que lo asume y entiende el código implícito en esta jerarquía, ejercitará las pautas violentas recibidas de su hermano sobre sus compañeros del colegio, formando así parte de una cadena infinita de agresiones.

Para explicar de una forma sencilla este proceso, sobre todo cuando me dirijo a población infantil o adolescente, suelo decir que somos como esponjas que poco a poco se van llenando de agua: al principio retienen todo el líquido que pueden pero, llegado un punto en el que no son capaces de retener más, comienzan a destilar agua ellas mismas y, si por algunas circunstancia, algo las presiona, destilarán chorros de agua.

En esta pequeña metáfora, nosotros seríamos las esponjas y la violencia sería el agua. Por este motivo, no podemos ejercer violencia si antes no hemos sido víctimas. Justamente la base de un sistema jerárquico. Este modelo está presente en todos los niveles de la estructura, desde el macrosistema hasta el microsistema. En casa nos dicen: «tienes que aprender a defenderte», mientras en la tele nos bombardean con programas donde el protagonista se abre paso a base de generar cantidades ingentes de daño a su alrededor, para luego ser recibido como héroe.

3.3. El placer de dominar

Cuando mi hija tenía doce años, un día, curiosa por saber cómo me he educado yo para hablar siempre de igualdad, derechos humanos y no violencia, me preguntó:

— «Papá, ¿cuál era tu película favorita a los doce años?»

Repasando un poco esa edad en mi memoria, de repente tuve una imagen clara y le contesté:

— «¡Creo que fue Terminator!»

A lo que ella me respondió:

— «¿Terminator? Y esa película, ¿de qué va?, ¿de cooperación?, ¿de género?»

Evidentemente, ella no conocía la película pero, si la hubiese conocido, se habría extrañado muchísimo porque era del tipo de películas que a lo largo de su infancia, aunque no le hubiese prohibido verla fuera de casa, probablemente en casa no la hubiésemos visto.

Sin embargo, yo sí me formé con esa película y muchas como esa que no paraban de hacer en los 80. Eso significa que yo también hacía largas secuencias de ejercicios para que se definieran mis músculos, agredí a muchos de mis amigos, perfeccioné mis técnicas de lucha para que ninguno de mis primos pudiera conmigo... Y todo ese tiempo invertido, ¿para qué?

Es posible que si en esa época alguien me hubiese hecho esa misma pregunta, le habría respondido con un simple: «es lo que me gusta». Pero, después de mucho tiempo analizando la socialización masculina y ver cómo se relacionan los niños hoy en día en los institutos, tengo la sensación de vivir en un bucle. Las verdaderas razones por las que invertía tantas horas de mi vida en parecerme a esos personajes eran porque estaban de moda, sabían cómo relacionarse y porque no tener bien definidos los músculos era considerado un defecto físico.

En definitiva, estaba invirtiendo todo ese tiempo en formar parte del grupo al que, por mi época, mi país y mi género, me correspondía vivir y es que, como diría Pepa Horne, amiga e investigadora del fenómeno de la violencia en población infantil: «buscamos el amor hasta debajo de las piedras y hacemos lo que haga falta por levantarlas».

Solo me faltaba agreddir a alguien para ser completamente «normal» y fue entonces cuando decidí dirigir mis energías contra los dos chicos con los que más me relacionaba en el instituto. En realidad yo hacía ver que todo se trataba de una broma, pero el hecho fue que yo fui cada vez más aceptado en el grupo mientras esos dos compañeros acabaron por cambiarse de centro.

En definitiva, mi formación no dista mucho de lo que he visto en las películas sobre cómo se forman los sicarios: poco a poco he ido naturalizando violencias hasta que, finalmente, he sido capaz incluso de cometerlas, sin identificarlas como tales ni preocuparme por sus consecuencias.

He decidido abordar este capítulo a través de experiencias personales porque cuando hablamos de las estadísticas, y lo habitual que es que los chicos acumulen experiencias violentas (sufridas o ejercidas), seguimos haciendo un análisis aséptico cuando, en realidad, nosotros mismos hemos sido construidos con este molde. Pero es que, además, considero que quienes analizamos estos fenómenos tenemos una responsabilidad añadida: debemos dejar de poner el foco en los productos porque ya conocemos de sobra las consecuencias de este modelo y, aunque nos alarmemos mucho con sus derivaciones (cada vez más esperpénticas), lo realmente transformador es comenzar a dirigir la mirada hacia la maquinaria, reconocer cómo nos ha influido, hacernos responsables de los daños que hemos causado durante nuestro paso por sus engranajes y comenzar a desmontarla.

4. El sexo y la masculinidad

Hace un tiempo, cuando trabajaba este tema con grupos, solía decir que debíamos incorporar la sexualidad como un eje más de conversación por la simple razón de que no podíamos desprendernos de ella: nuestros genitales nos acompañan todo el tiempo.

A raíz de esto comencé a observar en qué espacios, durante nuestra infancia, podemos hablar libremente sobre temas que estén relacionados con nuestra sexualidad y me di cuenta de que, al menos en el colegio, todas las personas tenemos dos momentos claros para hablar sobre estos temas libremente: cuando se habla de reproducción humana (en los contenidos curriculares de sexto de primaria) y cuando el personal del centro de salud va al cole a hablar de las enfermedades e infecciones de transmisión sexual. En realidad, de lo que me di cuenta es de que cuando hablamos de sexo... no hablamos de sexo realmente!

Hablar de cosas que pueden ocurrir después de practicar sexo con otra persona no tiene por qué implicar que hablemos de sexo. Fue entonces cuando hace algunos años me pregunté: ¿dónde aprendemos realmente qué es el sexo? y haciendo un viaje retrospectivo recordé la revista porno que un amigo llevó al colegio y me di cuenta de que, en realidad, el sexo sigue sin aprenderse en la familia ni en la escuela, el sexo lo enseña el porno.

4.1. El porno no es sexo

Pero, entonces me pregunté: ¿qué haría falta para hablar de sexo abiertamente en familia o en el colegio? A raíz de haber trabajado en varios grupos sobre el tema y ver cómo desde nuestra inacción estábamos siendo cómplices de multitud de agresiones que diariamente se cometían en nombre del amor, me lancé a hacer una simple encuesta en mis formaciones a personas adultas formadas en género; una encuesta que, sin pretender un carácter científico, cualitativamente me ha arrojado datos que considero muy importantes en los dos años que llevo realizándola.

Para empezar, me ha parecido curioso que de las mujeres que respondieron a esta encuesta, concretamente a la pregunta: ¿Qué partes del cuerpo son más erógenas?, solo unas pocas (no llegaba ni a un 20%), dieron respuestas relacionadas con los genitales, mientras que en los hombres, el porcentaje se invertía. Es decir, más del 80% hablaban de los genitales. Es posible que este dato esté sesgado por el nivel de formación en género que tenían las mujeres que realizaban la encuesta: sin embargo, los hombres también respondían al mismo perfil.

Otro dato que me llama la atención es el hecho de que a la pregunta: ¿Qué recuerdas de una relación sexual que te haya gustado mucho?, ni hombres ni mujeres solían hablar de sus genitales ni de los de su pareja. Se hablaba de las caricias, de ternura, de conexión, de emociones, de sensualidad, un vacío en el pecho, complicidad, libertad, confianza, deseo. Y todo esto se comentaba tanto de relaciones duraderas como de relaciones de un día.

Frente a estos datos, era consciente de que existían otras cifras: en España los niños se inician en el porno a los 11 años de edad, y actualmente llega a haber un 30% de niños de 10 a 14 años que consumen porno con regularidad⁵, justo en ese momento tan complejo en el que se pasa del colegio al instituto y en el que necesitamos agredir más para ocultar nuestras debilidades y, de paso, mejorar nuestro estatus... No sé por qué, pero me dió por pensar que las agresiones no se quedarían en el patio del colegio y que posiblemente este modelo se trasladaría también a las habitaciones. Así que busqué en agresiones entre menores y, efectivamente, en los últimos años han subido mucho las agresiones entre adolescentes de entre 14 y 17 años y el último año hemos tenido casi un 15% más de niñas protegidas por la policía que en 2016⁶.

Pero, ¿qué hace el porno para poder relacionarlo directamente con estas cifras? Evidentemente hay razones para preocuparse. Existen muchas fuentes que, haciendo un análisis exhaustivo, se cen-

⁵ Dale Una Vuelta: *Los datos*. Recuperado de: <https://www.daleunavuelta.org/>

⁶ Agencia EFE (30 de mayo de 2018): «Sube un 14,8% las menores protegidas de víctimas de violencia machista». En Levante *El Mercantil Valenciano*: www.levante-emv.com/espana/2018/05/28/sube-14-menores-protegidas/1723882.html

tran en las consecuencias biológicas, llegando a demostrar que podemos perder masa gris del lóbulo derecho del cerebro con una exposición excesiva⁷ y otras que hablan de cómo el porno más genérico es androcéntrico, heterocentrista, falocéntrico, violento..., machista.

Sin embargo, si tuviese que priorizar dos de los peores daños que, a mi juicio, promueve el consumo regular de pornografía en los hombres, diría que:

- Primero: nos hace pensar que el sexo gira en torno al pene. Quiero decir, no es que para los hombres sea importante tener en cuenta nuestros genitales en una relación sexual, es que nos hace pensar que las mujeres también están muy pendientes del pene para su propio placer y, por lo tanto, para que una relación sexual sea bien valorada es importante el grosor del pene, la longitud, la erección, la eyaculación. Aunque quizás lo que aún me parece más peligroso de esto es que, bajo la premisa de la importancia del pene en una relación sexual, se transmite la idea, una vez más, de que las mujeres disfrutan con nuestro placer y, por lo tanto, implícitamente se traslada el mensaje de que los hombres no debemos hacer nada por tenerlas en cuenta a ellas; lo importante de una relación sexual, es que el hombre eyacule. De esa manera tanto los hombres como las mujeres consiguen placer.
- Y segundo: prácticamente no existe material pornográfico en el que esté implicado un hombre que no muestre la eyaculación como un elemento central de la relación sexual. De esta manera se genera un claro mensaje de que la eyaculación es, en realidad, una necesidad fisiológica masculina y, por lo tanto, susceptible de ser exigida.

Entonces me di cuenta de que estamos olvidando decir lo más importante sobre el sexo y es que es muy importante que nos guste! (a las mujeres también). Y es que cuando hablamos de que algo nos gusta, por ejemplo una comida, nos ponemos a hablar de sus detalles: la presentación, qué ingredientes tiene, cuánto tiempo se ha cocido, a qué temperatura, qué se ha cocinado primero, qué se le ha colocado al final. Si hacemos lo mismo con el sexo, tendríamos que decir con qué tipo de persona, en qué momentos, cuánto tiempo, cómo me siento... y entonces estaremos ofreciendo indicadores claros para que cada persona pueda decidir qué debe tener una relación sexual para que sea placentera y, de esta manera, poder distinguir algo fundamental: cuándo estamos dentro de una relación de amor y cuándo dentro de una relación de violencia.

Por lo tanto, es importante transmitir la idea de que, en realidad, el porno no es el sexo. Es como ir a un restaurante de comida rápida y, al pedir una hamburguesa con pan y carne, tener la idea de que estamos comiendo comida equilibrada y de calidad. Es fundamental erotizar las relaciones de cuidado, mostrar cuánto se disfruta desde el cuidado mutuo porque, si seguimos sin hablar de este tema, estaremos reproduciendo mecánicamente el modelo social actual y, por lo tanto, seremos cómplices de él.

5. De la culpa a la responsabilidad

No hay término medio, al igual que en una situación de *bullying*, no hacer nada implica aceptación. Por lo tanto, si somos conscientes de que no nos gusta este modelo, no nos queda más remedio que actuar y buscar estrategias para responsabilizarnos, hacernos cargo de sus consecuencias y desempoderar a los agresores.

En este contexto, irrumpen en nuestra actualidad un acto tan violento como el perpetrado por el grupo conocido como La Manada. Sin ánimo de hacer un análisis exhaustivo, porque eso necesitaría

⁷ G.T. (27 de julio de 2018): «¿Cómo afecta la pornografía a nuestro cerebro?». En *La Opinión de Tenerife*: www.laopinion.es/sociedad/2018/07/27/afecta-pornografia-cerebro/897328.html

un artículo específico, es evidente que a este grupo le daba igual la chica, lo que buscaba era enviar un mensaje a su círculo relacional porque, haciendo llegar ese mensaje, subirían en su rango de aceptación (igual que un niño de 12 años agrede a un amigo para ser más aceptado por su clase). Por otra parte, tampoco se plantearon si la chica lo pasó mal o no; fueron formados en este esquema durante el tiempo suficiente como para que ese detalle, simplemente no les importase. Además, aunque no se lo preguntasen, seguro que pensaron que ella había disfrutado mucho porque no solo uno, sino varios eyacularon, tuvieron erecciones y, además, hicieron realidad el sueño que todas las mujeres tienen, pero que no se atreven a confesar: tener varios penes a la vez para ella sola.

Sin embargo, aún más terrible que todo lo que le hicieron a esta chica fue lo que ocurrió después de la violación. El sistema judicial no fue capaz de ver, en la ingente cantidad de daño que se había causado a una mujer, más que una agresión. Es por esto que considero fundamental dirigir la mirada hacia la maquinaria; de lo contrario, habrá muchas más. La Manada simplemente ha sido un chivo expiatorio; todas las personas, como sociedad, somos responsables.



Figura 1.

Cuando hablo de la sociedad, en realidad, estoy pensando en todos nosotros, los hombres que sabemos que no queremos reproducir por más tiempo este modelo patriarcal que, como una enfermedad autoinmune, pensando que nos protege, en realidad, nos está matando.

Cuando hablo de hombres, en realidad, estoy pensando en hombres y niños, porque creo que podemos aprender mucho de ellos y mostrarles que estamos deseosos de bajarnos de nuestros privilegios de hombres, de adultos, de occidentales... y dejar que nos reenseñen a abrazar, a besar, a cuidar.

Y no hacerlo porque alguien me lo pide. No se trata de volver a ponerme por debajo y alimentar otra escala donde sean otros –ya no los fuertes y poderosos, sino los cooperativos e igualitarios, los que estén por encima de mí–, se trata de que yo mismo me pregunto: ¿esto es lo que quiero para mí, para mi familia, la sociedad en la que vivo, mi planeta?, y al responderme encuentre la fuerza para hacerlo.

Tampoco hacerlo para ayudar a la lucha de las mujeres porque, en realidad, no nos necesitan, ellas llevan 300 años haciendo este trabajo prácticamente solas. Quienes lo necesitamos somos nosotros, porque tenemos que hacernos responsables de todas las esferas que hemos descuidado (nuestras emociones, nuestras relaciones, nuestras familias) porque nos habían dicho que esas no eran cosas de chicos cuando, en realidad, son las principales preocupaciones humanas, también de la mitad masculina.

Pero tampoco debemos hacer este trabajo desde la culpa; en términos de Richard Davidson, la culpa paraliza, estanca. Debemos ser inteligentes emocionalmente y reconocer que, no por haber vivido en entornos violentos nuestra violencia debe ser entendida y justificada, porque como dice Ken Keyes Jr.: no somos responsables de la educación recibida, pero somos los responsables de mejorarla.



Figura 2.

6. Bibliografía

ANAR (2016): *I Estudio sobre el ciberbullying según afectados*. Madrid: Fundación Mutua Madrileña.

BRONFENBRENNER, Uriel (1987): *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

CEREZO, Fuensanta (2001): «Variables de personalidad asociadas en la dinámica *bullying* (agresores versus víctimas) en niños y niñas de 10 a 15 años». *Anales de Psicología*, vol. 17, n.º 1. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 37-43.

DAVIDSON, Richard, y BEGLEY, Sharon (2012): *El perfil emocional de tu cerebro*. Barcelona: Destino.

GARDNER, Howard (2011): *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós.

MORRIS, Jenny (1997): *Encuentros con desconocidas. Feminismo y discapacidad*. Madrid: Narcea.

ORTEGA, Pere, y POZO, Alejandro (2005): *Noviolencia y transformación social*. Barcelona: Icaria.

PIAGET, Jean, e INHELDER, Bärbel (1969): *Psicología del niño*. Madrid: Ediciones Morata.

PRECIADO, Beatriz (2014): «Cuerpo impropio. Guía de modelos somatopolíticos y de sus posibles usos desviados». *Parole de queer*: <http://paroledequer.blogspot.com/2014/11/cuerpo-impropio-guia-de-modelos.html>

Género en transformación, cuerpos en movimiento

Yolanda Herranz Gómez

Instituto de Enseñanza Secundaria Jimena Menéndez Pidal (Fuenlabrada, Madrid)

Sistema Río Abierto

Asociación Transformarse para Transformar

transformarseparatransformar@gmail.com

Resumen: El artículo es una descripción del taller de expresión corporal del mismo título llevado a cabo en el curso: «Sexualidades, géneros y culturas: miradas desde la antropología», que tuvo lugar los días 13, 14 y 15 de marzo de 2018 en el Museo Nacional de Antropología y una justificación del trabajo con el cuerpo como forma de favorecer la transformación del género y el desarrollo de personas más libres. Comienza con un repaso histórico desde el dualismo antropológico, que minusvalora el cuerpo, hasta las visiones holísticas, que colocan al cuerpo en el centro del debate, y una reflexión, desde la perspectiva feminista, del control y violencia que ejerce el patriarcado en los cuerpos, especialmente en los de las mujeres, para su dominación. Desde ahí, entiende el cuerpo como el lugar de la opresión, pero también desde el que se puede producir el empoderamiento individual y el cambio.

Palabras clave: Cuerpo, género, transformación, movimiento, terapia psicocorporal, expresión corporal.

Abstract: The paper is a description of the body language workshop of the same title (Changing Gender, Moving Bodies) held during the course «Sexualities, genders and cultures: views from Anthropology» (on March 13, 14 and 15, 2018, in National Museum of Anthropology) and a justification of body working as a contribution to gender transformation and greater personal freedom. It starts with a historical revision, from anthropological dualism, which underestimates the body, to the holistic views, which set the body at the centre of the debate; and includes a reflection, from the feminist perspective, on the control and violence exerted by the patriarchy on the body, especially that of women, for its domination. On that basis, it understands the body as a site of oppression, but also as the possible source of individual empowerment and change.

Keywords: Body, gender, transformation, movement, psycho-corporal therapy, body expression.

1. Un poco de historia

Las concepciones antropológicas de la tradición occidental, filosóficas, religiosas o científicas, han presentado siempre algún tipo de dualidad en el ser humano: cuerpo-alma, materia-espíritu, instinto irracional-racionalidad, naturaleza-cultura. Este dualismo antropológico ha valorado más la parte inmaterial del ser humano que la material, el alma sobre el cuerpo, la racionalidad sobre el instinto, la emoción o el deseo encarnados en el cuerpo.

Sócrates y Platón definieron al ser humano por su «racionalidad» y con ello despreciaron al cuerpo como el soporte en que se encontraba encerrada el alma y que le impedía buscar el conocimiento. El cuerpo era así considerado por Platón «la cárcel del alma». La religión judeocristiana definió al ser humano no tanto por su racionalidad, sino por su «trascendencia». El alma era para el cristianismo algo más que la racionalidad, era la parte espiritual que nos permitía trascender el mundo para el encuentro con Dios. Para el cristianismo, el cuerpo era la fuente de deseos, emociones e instintos que nos inclinaba al pecado (es decir, el placer, la sexualidad), por lo que despreció esta parte del ser humano en aras de un alma trascendente. Con Descartes, padre de la filosofía moderna, se produce la radical división entre mente y cuerpo. La conciencia no necesita al cuerpo para existir, son dos sustancias distintas: *res cogitans* y *res extensa*. «Pienso, luego existo». La famosa frase podría haber sido «siento, sufro, deseo, me emociono, luego existo». Pero no, el racionalismo de Descartes era esa sobrevaloración de la racionalidad humana como la facultad más noble de las personas. Los sentimientos, las emociones y los deseos están ligados al cuerpo y, por ello, tienen menos importancia.

No es hasta el siglo xix, con el vitalismo de Nietzsche y su crítica a toda la filosofía occidental, cuando se empieza a valorar el cuerpo, la materia, la emoción, la pasión, el instinto, como parte fundamental del ser humano. «Cuerpo soy yo y alma –así habla el niño, ¿y por qué no hablar como los niños? Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo del cuerpo [...] Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas espíritu», dice Nietzsche en *Así habló Zarathustra*. La afirmación de la vida es la afirmación del cuerpo para Nietzsche y llamará a los filósofos anteriores y a los cristianos «despreciadores del cuerpo», «los grandes negadores de la vida».

En el siglo xix se va a ir independizando de la filosofía un nuevo saber, la psicología, como el estudio de la mente o de la conciencia, es decir, este nuevo saber se decantó en sus comienzos por el estudio de un polo del dualismo tradicional, presentando a un ser humano desencarnado. Freud, que vuelve su mirada a los deseos e instintos irracionales e inconscientes alojados en el cuerpo, es una excepción y su teoría psicoanalítica tardará en valorarse en el ámbito científico por la imposición del conductismo. La antropología incipiente, por su parte, al estudiar los aspectos culturales estableció una frontera entre lo natural y lo cultural en el ser humano, otro dualismo, dejando fuera de su análisis los cuerpos por considerarlos parte de la naturaleza y no de la cultura. El cuerpo, como la materialidad física desde la que nos desarrollamos, pertenece al ámbito de lo biológico, «natural», no al ámbito de lo construido socialmente, «lo cultural». Se presuponía que el cuerpo, la morfología, lo físico, pertenece a la naturaleza, y la mente, la psique (valores, creencias, ideas, pensamientos) a la cultura. Esta idea, dualista y simplista, durante mucho tiempo se consideró una obviedad incuestionable. El cuerpo era así visto como una estructura biológica sólida y compacta que contenía a la mente, la cual se desarrollaba a lo largo de la vida con el contacto cultural, la socialización y la educación.

Así pues, dos polos diferentes y separados han constituido históricamente la realidad humana. De un lado, el espíritu, el alma, la racionalidad, la cultura. Y de otro, la materia, el cuerpo, el instinto, la emoción, la naturaleza. Ambos polos han tenido una diferente consideración, un diferente estatus: el primero es lo que ha definido la esencia del ser humano y se ensalza como la parte noble, y el segundo se menoscopia y desprecia como una parte innoble que nos acerca a la animalidad.

A estos dualismos habría que añadir o asociar uno más desde la estructura patriarcal: el hombre, lo masculino, al primer polo de la dualidad, a la mente; y la mujer, lo femenino, al segundo polo de la dualidad, al cuerpo. Es así que tradicionalmente se ha asociado la mujer a la naturaleza y se ha considerado más cuerpo que mente-alma o racionalidad. Recordemos que en la Edad Media se llegó a considerar que la mujer «no tenía alma» y que, sin embargo, desde su cuerpo era capaz de inclinar al hombre al pecado (la sexualidad). El hombre, sin embargo, ha sido asociado a la racionalidad y a la cultura. El hombre es cultural, es producto de la cultura y creador de cultura (política, ciencia, filosofía, arte, etc.). El ideal ilustrado de emancipación ligado al desarrollo de la racionalidad se pensó para el hombre. La mujer, sin embargo, se entendía como «determinada biológicamente», por su cuerpo. «La mujer es el

bello sexo, el hombre el noble sexo» decía Kant, idea muy extendida en la Ilustración. La mujer es un «cuerpo bello sin cerebro», es un cuerpo ligado a la naturaleza, a la materia, a lo biológico. El hombre, como poseedor de racionalidad, está ligado a la cultura, a lo social, a lo político. Y esta mentalidad, heredera de la tradición platónico-cristiana y de la Ilustración, ha sido la mentalidad de Occidente hasta finales del siglo xx.

2. El control del cuerpo de las mujeres

El determinismo biológico asoció a la mujer a la «naturaleza» y justificó su subordinación. La subordinación es «natural». Sin embargo, el patriarcado ha desarrollado diferentes mecanismos para mantener esta subordinación y uno de ellos ha sido controlar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres¹.

La mujer como «naturaleza» es solo un cuerpo, un cuerpo que se puede controlar y así lo ha hecho durante siglos el patriarcado. Para este control y regulación del cuerpo de las mujeres, el patriarcado ha utilizado muchos métodos, desde la imposición moral y religiosa hasta la violencia y la represión, pasando por todo un aparato judicial y el control de la ciencia. El Movimiento de Liberación de la Mujer de los años 60 y 70, y las obras teóricas del llamado feminismo radical, especialmente *Política sexual* de Kate Millett (1970), pusieron la mirada en este control del cuerpo y la sexualidad femenina como uno de los instrumentos de dominación del patriarcado.

En primer lugar, el cuerpo de la mujer y su sexualidad ha sido apropiación del varón a través de «leyes del matrimonio» que la convertían en su propiedad. «Lo personal es político» decía Millet, y con ello analizaba las relaciones de poder en el matrimonio y en la sexualidad. En segundo lugar, la «capacidad reproductiva» (biológica) de las mujeres ha sido regulada por los poderes religioso y político mediante leyes: prohibición de métodos anticonceptivos, del aborto, leyes de control de la natalidad, leyes que concedían al varón la autoridad sobre los hijos. Es decir, toda una estructura jurídica al servicio del patriarcado ha controlado la capacidad reproductiva de las mujeres.

Por otro lado, «representaciones ideológicas», también al servicio del patriarcado, han contribuido igualmente al control de la sexualidad femenina. La moral y la religión negaron a las mujeres la sexualidad y el placer, logrando la autorrepresión del deseo o la culpa por sentirlo. Cualquier expresión del placer sexual femenino se consideró antinatural o pecaminosa. Estigmatizaciones en nombre del honor y la honra han funcionado también como método represor de la sexualidad en las mujeres. El Movimiento de Liberación de la Mujer rompió con el tabú de la sexualidad femenina, reivindicó el irrenunciable derecho al placer de las mujeres e inició un proceso de reapropiación del cuerpo femenino para las mujeres. Junto a las protestas públicas, este movimiento desarrolló grupos de autoconciencia, planteando ideas de salud y ginecología rompedoras con las normas institucionales e ideológicas del patriarcado. En ellos se animaba a las mujeres a conocer sus propios cuerpos y a vivir su sexualidad sin culpa, a valorar sus experiencias y a compartirlas fomentando su autoestima.

Por último, desde esa idea de que la mujer es un «bello cuerpo sin cerebro», la cultura patriarcal ha impuesto «ideales de belleza» que constreñían la capacidad de movimiento de las mujeres –desde el vendaje de los pies en China hasta el uso de tacones en Occidente– o que son contrarios a su salud –desde el corsé hasta las operaciones estéticas–. El llamado «discurso de la excelencia»², convierte la belleza femenina en virtud y tras una aparente valoración de las mujeres, de su belleza, se esconde una

¹ La gran contradicción de esta visión naturalista fue la llamada «falacia naturalista»: si el ser de la mujer es por «naturaleza» la sumisión y la dependencia, por qué tanto empeño en elaborar leyes y otros mecanismos para someterlas, para que «sean» lo que «deben ser».

² Se conoce como el «discurso de la excelencia» a la producción literaria, fundamentalmente poesía, que desde el Renacimiento exaltaba la valía de las mujeres sin que ello significara para ellas una situación de privilegio y autonomía en el orden social.

auténtica «cosificación». En los años 60 y 70 también el Movimiento de Liberación de la Mujer se manifestó contra esta presentación de la mujer como objeto sexual estereotipado. Muchas de estas manifestaciones se hacían en las celebraciones de concursos de *misses* con consignas como «no somos hermosas, no somos feas, estamos enfadadas». Hoy, debido a los medios de comunicación, la publicidad y la pornografía, la «cosificación» de las mujeres es mayor que nunca, lográndose imponer socialmente modelos corporales únicos a los que las mujeres tienen que adaptarse: delgadez, perfección y juventud. Este ideal somete a las mujeres a prácticas contrarias a la salud y a sus propios procesos vitales.

El feminismo de los 60-70 inició un proceso de liberación sexual y reappropriación del cuerpo por parte de las mujeres que desmontaba toda la estructura patriarcal. Sin embargo, como señala Naomi Wolf en su libro *El mito de la belleza* (1992), la contraofensiva del patriarcado fue crear este mito convirtiendo la belleza en una premisa en la construcción de la identidad de las mujeres. La generación de toda una industria dietética, de cosméticos y de cirugía estética, que mueve miles de millones de euros anuales, acompaña a este mito de la belleza. La mujer, desde niña, interioriza que por mucho que sea su valía y sus méritos, si no es guapa, no vale nada. Esto hará que se sienta siempre vulnerable a la mirada y la aprobación ajena. Por otro lado, el bombardeo de imágenes publicitarias que cuartean a las mujeres en unos ojos, unas piernas, unos pechos, unas uñas, etc., conduce a las mujeres al llamado «trastorno de dismorfia corporal», que consiste en una preocupación anormal por algún defecto del propio cuerpo. Siempre hay alguna parte del cuerpo de las mujeres que no es aceptada por ellas mismas y se actuará para corregirlo. Este trastorno, que se considera una patología en un hombre, es una exigencia social en la actualidad para todas las mujeres, que las lleva a su autodesvalorización. La identificación de la valía femenina con un cuerpo bello, según unos cánones estéticos restrictivos, está contribuyendo al desarrollo a edades tempranas de enfermedades como la anorexia y la bulimia. Las niñas reciben la presión del ideal de mujer-cuerpo perfecto y desde él construyen una identidad frágil e insegura en la que la autoestima dependerá del físico y de la mirada del varón. Es así este «mito de la belleza» el corsé desde el que nos desarrollamos todas las mujeres desde la infancia y desde el que nos autodesvalorizamos y automaltratamos.

Todas las mujeres sufrimos esta presión simbólica o cultural, el «mito de la belleza», que nos conduce a una hiperpreocupación estética que nos desestabiliza emocionalmente y daña nuestra autoestima. La feminista árabe Fatema Mernissi afirmaba en su libro *El harén en Occidente* (2001), que el ideal kantiano de mujer, «belleza sin cerebro», se sigue imponiendo en Occidente a través de la imagen y es la forma sutil de esclavizar a las mujeres: «el harén de las mujeres occidentales es la talla 38». La talla 38 es la de una adolescente o una niña, pero se presenta como una exigencia a la que ajustarse todas las mujeres. El ideal de belleza en Occidente exige a las mujeres la juventud eterna, que no pase por ellas el tiempo. Mernissi acaba concluyendo que así como en los países árabes se había centrado el control de las mujeres en el control del espacio, en Occidente el patriarcado ejerce el control de las mujeres a través del tiempo. Esto es cierto pero, como veremos más adelante, en Occidente el patriarcado ejerce el control (político) de todos los cuerpos normativizando sus movimientos, su expresión, sus gestos y, especialmente el de las mujeres, limitando los espacios que pueden ocupar.

El sociólogo francés Pierre Bourdieu (1998) denomina a esta presión sociocultural sobre la imagen física y el canon de belleza de las mujeres, «violencia simbólica», que actúa sobre su psique conduciéndolas a una inseguridad constante. Esta violencia (de género) es ejercida en su psique, pero a través de su cuerpo e imagen corporal. La potenciación de la diferenciación respecto a la imagen e identidad corporal de mujeres y hombres es en la actualidad uno de los elementos mantenedores de la desigualdad. De este modo, y como explicaremos más adelante, la desigualdad de género está inscrita en el cuerpo.

3. El cuerpo en el centro del debate

Como vemos, el cuerpo ha estado presente en las reflexiones y reivindicaciones del feminismo desde los años 60 del siglo xx. En las últimas décadas, la teoría *queer* ha puesto de manifiesto de nuevo la importancia de la corporalidad en su análisis crítico del patriarcado, influyendo en las corrientes

feministas actuales. Según esta teoría, el sistema patriarcal es un sistema que impone no solo la dominación masculina sobre las mujeres, sino la heterosexualidad obligatoria o «natural». El sistema heteropatriarcal ejerce un control sobre todos los cuerpos, «normativizándolos» como cuerpos de mujeres y como cuerpos de hombres, y también sus deseos. Es el sistema el que a través del binarismo hombre-mujer, masculino-femenino, determina lo que son cuerpos y sexualidades normativos, normales, naturales, y los que no, dejando al margen a aquellos cuerpos no normativos, a los que estigmatizará (Pichardo, 2012). La teoría *queer* se centra en la reivindicación y defensa de estos cuerpos no normativos, raros, subversivos, entendiendo el cuerpo como una herramienta política contra el heteropatriarcado (Fonseca y Quintero, 2009).

Esta crítica de la teoría *queer* y del feminismo contemporáneo del control político de los cuerpos en el heteropatriarcado, se da en un contexto en el que el cuerpo tiene cada vez una mayor presencia en las ciencias humanas y sociales, y también en las ciencias de la salud. La visión holística del ser humano, que supera el dualismo antropológico tradicional, se está imponiendo en la actualidad. Con ella se da un lugar al cuerpo que históricamente no ha tenido, un lugar preeminente. Antonio Damasio concluye en su libro *El error de Descartes* (1996), que la afirmación cartesiana es justo a la inversa: primero existimos y después pensamos, esto es, «existo, luego pienso», porque respiramos a través del cuerpo y las emociones, como los pensamientos, tienen lugar en la carne. La visión holística está construyendo un nuevo paradigma en relación a la salud. En medicina, cada vez hay más estudios sobre el cáncer y otras enfermedades que vinculan las disfunciones corporales con aspectos emocionales³.

Diversos enfoques de la psicología actual, herederos de la corriente psicoanalítica, tienen en cuenta el cuerpo, pues conciben al ser humano como una globalidad integral de cuerpo-mente-emoción-espíritu. Desde estos enfoques, la historia personal de cada sujeto está inscrita en el cuerpo: el cuerpo tiene memoria; se entiende que el trabajo terapeútico para una mayor conciencia de sí ha de empezar por el cuerpo y por ello han desarrollado diversas técnicas de trabajo psicocorporal⁴. Por otro lado, el desarrollo de la teoría de las inteligencias múltiples ha empezado a considerar la «inteligencia corporal» no como una inteligencia específica entre otras, sino como la inteligencia básica, la más profunda, la más antigua y fundamental, de la que las demás son facetas o brotes (Claxon, 2016). Los avances de la neurociencia apoyan esta tesis, pues han puesto de manifiesto la importancia del movimiento (físico-corporal) en el desarrollo específico de otros procesos mentales (inteligencia, emoción, memoria, imaginación) y en la autoconciencia. Hoy resulta incuestionable que la construcción de la identidad personal se hace en un cuerpo y que este no es mero soporte, sino parte integrante del Yo.

Por otro lado, desde la antropología feminista, influenciada por las teorías *queer*, una nueva mirada sobre el cuerpo y la corporalidad está rompiendo el dualismo «naturaleza-cultura». Nuestros cuerpos son moldeados y construidos, y son tan culturales como la conciencia. Ideas, creencias, normativas y exigencias culturales estructuran indirectamente nuestro cuerpo, gobiernan su crecimiento (normas de peso y estatura, alimentación, prácticas culinarias, ideas sobre la salud), su presentación (prácticas higiénicas, cuidados estéticos, vestimentas, adornos, ideales de belleza, etc.) y su expresión (posiciones corporales, movimientos, lenguajes, signos emocionales permitidos o no, etc.) (Esteban, 2004). Se constata cada vez más la construcción cultural del cuerpo y esta tiene sesgo de género, como veremos más adelante.

La regulación cultural del cuerpo alcanza, en la actualidad, su perfección en la sociedad capitalista con la incitación al consumo en áreas como el ejercicio físico, la alimentación, el cuidado estético y la sexualidad. La obsesión narcisista por el cuerpo está también construida a partir de unas ideas e ideales

³ Por citar algunos: toda la línea de investigación de la Nueva Medicina Germánica, basada en los trabajos de Hamer (Hamer, 1997), o los estudios sobre Descodificación Biológica Original (Wolder, 2017).

⁴ El enfoque Gestalt, en concreto, trabaja desde el cuerpo (Kepner, 1999), también la Terapia del Reencuentro de Fina Sanz (Sanz, 1992 y 1995), o el Sistema Río Abierto (Rossi, 2005; Palcos, 2011) y la biodanza (Toro, 2007; Toro, 2009).

de salud, belleza, estatus, erotismo, que se entrelazan en nuestra cultura. Los ideales corporales, magnificados por la publicidad y la industria de belleza, son interiorizados e influyen en la construcción de la corporalidad y en la propia identidad subjetiva. Los cuerpos son lo que son en una cultura, y se viven y se interpretan desde ella, por lo que la identidad subjetiva depende de esta presión cultural sobre el cuerpo (Esteban, 2004).

4. Género y corporalidad

Desde la afirmación de Simone de Beauvoir «la mujer no nace sino que se hace», el feminismo entiende el ser mujer, la feminidad, como una construcción (Beauvoir, 2017 [1949]). La antropóloga Margaret Mead también había afirmado que la cultura genera el temperamento de las mujeres y de los hombres en su famoso libro *Sexo y Temperamento en tres sociedades primitivas* (1939). Esta construcción cultural es lo que más tarde se llamará «género» y G. Rubin definirá dentro de un sistema, el sistema «sexo-género». El «sistema sexo-género» será una aportación fundamental para entender la causa de la opresión de las mujeres, define el sexo como la diferencia físico-biológica entre hombres y mujeres, y el género como la construcción psicosocial de lo que es ser hombre o ser mujer, lo masculino y lo femenino, en una cultura dada (Rubin, 1989; Lamas, 1996).

Para el feminismo de finales de siglo, apoyado en esta herramienta conceptual que es el «sistema sexo-género», el cuerpo ha sido entendido como perteneciente a la categoría de «sexo», a lo biológico y, por tanto, «natural». En este sistema sexo-género hay una correspondencia entre lo que son las dicotomías en relación al sexo y las dicotomías en relación al género: la mujer (su cuerpo) se corresponde con lo femenino y el hombre (su cuerpo) se corresponde con lo masculino. El género es de origen social y es lo que se espera de cada uno de nosotros por tener una determinada forma corporal. Se presentan los dos sexos como dos cuerpos anteriores a la cultura, como «naturales».

Sin embargo, la influencia de la teoría *queer* y de los estudios sobre sexualidad herederos de la obra de Michael Foucault (1987 [1976]) han tenido una gran influencia en la teoría feminista y en el cuestionamiento de esta «naturalización» de los cuerpos. Estos estudios más que de sistema patriarcal hablan de sistema «heteropatriarcal», porque a las dicotomías del sexo (hombre/mujer) y del género (masculino/femenino) añaden otra más relacionada con la sexualidad (heterosexualidad/homosexualidad). Ser hombre-ser mujer implica además de un cuerpo y la interiorización de un género, también una sexualidad, la heterosexualidad (Wittig, 2004). El sistema heteropatriarcal necesita controlar todos los cuerpos (Foucault, 1987 [1976]) y lo hace de múltiples formas: controlando la capacidad reproductiva de las mujeres, como vimos, normativizando los cuerpos dentro del binarismo hombre-masculino y mujer-femenina, estableciendo discursos sobre lo enfermo y sobre los ideales de belleza, otorgando un cierto estatus de poder a unos cuerpos por encima de otros considerados más diversos y/o marginales, a los que estigmatiza. En este sistema, este control sobre los cuerpos también funciona desde la autocensura corpórea de los propios sujetos que no se ajustan al ideal (Butler, 2003, 2006 y 2007; Wittig, 2004).

El heteropatriarcado impone el binarismo sexual (hombre-mujer) y el binarismo de género (masculino-femenino) con modelos corporales. El hombre debe ser musculado, alto, con pelo facial (según modas), con pene grande y una funcionalidad donde la fuerza y el vigor prevalezcan. La mujer debe ser delgada, con curvas y pechos grandes, depilada, fértil y penetrable. Los cuerpos de ambas categorías deben dirigir sus deseos hacia los otros y su ideal sexual ha de ser el coito (coitocentrismo). Los cuerpos, y sus sexualidades, que no encajen en estas dos categorías serán marginados a través de la homofobia, la gordofobia, el racismo y diferentes discursos discriminatorios. Pero por qué solo consideramos dos sexos si este binarismo resulta insuficiente para designar a todos los cuerpos (Fausto-Sterling, 2000). La transexualidad y los estados intersexuales están cuestionando este binarismo (Hernández González, Rodríguez Morales y García-Valdecasas, 2010).

La dicotomía sexo-género permanece asentada en la convicción de la dicotomía de los cuerpos de hombre y de mujer. Sin embargo, según la «teoría performativa» del género de Judit Butler, tenemos una cultura que piensa en términos de género y desde ella hemos hecho una explicación sexuada de la naturaleza. La propia distinción entre machos y hembras es un producto cultural basado en un sistema binario de catalogación corporal. Desde esta visión, es la cultura la que da significado a nuestros cuerpos y crea las diferencias entre un cuerpo de mujer y un cuerpo de hombre. El género es el que crea el sexo. El género es lo que da significado a nuestros cuerpos. Los ideales normativos de género nos llevan a transformar nuestros cuerpos. Según Judit Butler, el género es siempre una imitación, una repetición de actos, una praxis, una práctica del discurso y una práctica del cuerpo, a través de la que nos vamos haciendo inteligibles en el medio social (Butler, 2007). Para Beatriz Preciado, a través de una serie de tecnologías del género (discursos, prácticas, ritos) que están conformando el género, se produce a la vez una domesticación corporal, de tal forma que se da una fijación y una delimitación de nuestras posibilidades (Preciado, 2008). El heteropatriarcado construye nuestros cuerpos y esta es una construcción política basada en un sistema coercitivo (Preciado, 2011).

Determinadas marcas del cuerpo van a determinar una asignación de un sexo u otro, pero esta asignación es cultural. Al nacer, la asignación de un sexo u otro se hace desde los parámetros de género. En los estados intersexuales, que es como la ciencia médica llama a las personas cuyos cuerpos no cumplen el binarismo sexual, se ve cómo la asignación del sexo se hace a través de criterios binarios totalmente culturales y se deciden cirugías muy agresivas para una reasignación. ¿A partir de qué medida un clítoris grande se convierte en un pene pequeño?

Por otro lado, en el cuerpo también se van a integrar (incorporar) desde muy temprano determinadas marcas que van a asociarse al género: gestualidad agresiva y masculinizada o delicada y feminizada, posiciones y movimientos corporales amplios o reducidos, actitudes activas o pasivas. Es la cultura la que por medio de ideales y estereotipos normativos de género nos hace transformar nuestros cuerpos dando a sus rasgos un significado de masculino o femenino (pelo largo o corto; pestanas largas o cortas; labios gruesos o finos; uñas largas o cortas; vello, músculo, pechos grandes o pequeños, pene grande o pequeño, etc.). Además, también como marcas asociadas al género y de acuerdo a cada cultura, los cuerpos integrarán otros elementos culturales de género: faldas, corbatas, vestimenta, maquillaje, colores azul/rosa, complementos decorativos, etc.

Vemos que el cuerpo está en el centro del debate cuando hoy hablamos del «sistema de género». El feminismo y la teoría *queer* ponen de manifiesto en la actualidad la importancia de la corporalidad, ensalzan todos aquellos cuerpos construidos desde los márgenes e invitan a la transgresión para terminar con los binarismos patriarcales.

5. Cuerpos en el espacio, cuerpos en relación

Los cuerpos, además, están en un espacio, se mueven en él, se afectan, se relacionan, «son agentes». ¿Cómo es el espacio en el que se relacionan, mueven y afectan los cuerpos en el sistema heteropatriarcal? Si llegara algún ser de otro planeta y nos observara, sin ver nuestros genitales cubiertos por las ropas, podría describir una diferente ocupación del espacio por cuerpos a los que llamamos hombres y cuerpos a los que llamamos mujeres, con diferentes movimientos, posturas, gestos. Los hombres ocupan el espacio con seguridad, como si les perteneciera, con movimientos amplios y firmes; las mujeres, en cambio, tienden a ocupar menos espacio, a estar más pendientes de las miradas ajenas, de no molestar, de andar con precaución por algunos espacios, evitar otros, etc.

Los movimientos del cuerpo en el espacio expresan emociones y actitudes. Las posibilidades expresivas psicocorporales son muy amplias. La alegría, la rabia, el miedo, la tristeza, la vergüenza, se traducen en qué partes del cuerpo se pueden mostrar activas o pasivas, abiertas o cerradas, etc. En

el sistema heteropatriarcal en el que nos hemos educado, algunas emociones se nos han permitido a los cuerpos-mujer (miedo, tristeza), otras no (agresividad, rabia, enfado) y otras se han fomentado (el amor romántico, amor fusión, vergüenza, sacrificio, la culpa). Del mismo modo, en los cuerpos-hombre se han permitido unas emociones (agresividad) y otras no (miedo), otras se han fomentado (la valentía, la afirmación). Estas «emociones de género» se expresan en el cuerpo y se cristalizan en actitudes corporales complementarias que nos posicionan en la vida de una determinada manera, en una estructura de relación de poder de roles opuestos (Sanz, 1995 y 2004).

De este modo, vamos construyendo nuestra identidad de mujeres y de hombres, y vamos construyendo nuestro cuerpo de mujeres y de hombres. Actitudes de los adultos, de lo que se espera de nosotros como mujeres y como hombres, van contribuyendo a este modelaje de nuestro cuerpo y de nuestras emociones desde la infancia temprana: «los niños no se miran tanto en el espejo, los niños no lloran, son valientes, se defienden». A las niñas, «qué guapa, qué mona, qué rica». Estos actúan como mandatos sociales con los que vamos aprendiendo e interiorizando el género. Dediqué un capítulo a describir esta «construcción de la identidad de género en la sociedad patriarcal» en el libro *Igualdad bajo sospecha* (2006), pero ahora me interesa más remarcar que esta identidad se fija en el cuerpo, en la postura, en el movimiento, en nuestra ocupación del espacio y nuestra forma de relacionarnos en él.

Los cuerpos-mujer hemos aprendido a bajar la mirada, a hundir el pecho, a retirarnos, a ocupar poco, a no expandirnos, a ser delicadas, silenciosas, a la sumisión. Hemos interiorizado que podemos ser dañadas, que pueden agredirnos («cuidado con ir sola por ciertos sitios, a ciertas horas...»), que valemos menos y que tenemos que ser buenas. Por lo que aprendemos a inhibir la cólera, el enfado, la agresividad y a manifestar fácilmente el miedo y la tristeza. Esto está en nuestro cuerpo y en las posibilidades de expresión desde él. Desde la infancia se coartan los movimientos bruscos y expansivos en las niñas. La principal limitación, anterior a cualquier aprendizaje explícito, se refiere a la postura, al simple hecho de estar en el espacio. «La postura cómoda de estar sostenida y plantada en la tierra con las piernas abiertas (de pie o sentada) que da seguridad y confianza al cuerpo, en la capacidad de agarrarnos al mundo, no se ha permitido a la mujer desde antaño y se sigue socializando a la niña inhibiendo ese poder de ocupar un espacio con seguridad [...] Con esta limitación de posturas y movimientos la niña pierde confianza en su cuerpo lo cual es perder la confianza en sí misma, lo que más tarde se manifestará en timidez, inseguridad, baja autoestima y dependencia» (Herranz, 2006).

Si a esto sumamos que desde pronto la niña interioriza el «mito de la belleza», su autoestima estará condicionada a lo que guste a los demás, a la mirada ajena (masculina), su valor será su cuerpo y su identidad será insegura. Valoramos nuestro cuerpo según cumpla o no con los valores patriarcales y, según nos valoramos, así vamos a relacionarnos con nosotras mismas y con los demás. Pero el ideal de belleza patriarcal para las mujeres es imposible de alcanzar (juventud y delgadez eternas), por lo que todas nos desvalorizamos desde esta imposibilidad del cuerpo ideal con el que tan agresivamente nos presiona la sociedad. Y en la medida en la que yo me desvalorizo, me maltrato y dejo que me maltraten (Sanz, 1992).

Los cuerpos-hombre han aprendido a mirar al frente o a mirar desde arriba, a sacar pecho, a expandirse, a ocupar, a ser bruscos, a afirmarse, al poder. Es también su limitación. Aprenden pronto a no mirarse en el espejo, a no mostrar sus emociones, a esconderlas en una coraza, a no reconocerlas, a desconectarse del mundo emocional. Muchas veces experimentan emociones de tristeza y de miedo que no pueden reconocer, pero al experimentarlas en el cuerpo automáticamente las reconvierten en la expresión de la emoción y el comportamiento permitido: la cólera, el enfado, la agresividad. Una cólera infinita contra sí mismos, pero que van a soltarla al exterior en forma de violencia contra las mujeres (no solo, también contra las personas homosexuales y contra otros hombres) porque han aprendido e interiorizado un desprecio por lo femenino, el miedo a la homosexualidad, a valorar a las mujeres por su físico cosificándolas, a apropiarse de su cuerpo... La violencia, dirá Fina Sanz, «es una manera infructuosa de tratar de resolver el propio malestar» (Sanz, 2004).

Estas limitaciones inscritas en nuestros cuerpos según género, no solo impiden un desarrollo individual completo y un crecimiento en libertad de hombres y mujeres, sino que siguen sosteniendo la desigualdad y la jerarquía patriarcal. La relación de poder del sistema social patriarcal se reproduce como modelo de relaciones humanas de dominio y subordinación, y se *in-corpora* de manera inconsciente dentro de cada persona, en su psique y en su cuerpo. Como dirá Dolores Juliano, la metáfora del «cuerpo guerrero» muestra un modelo perverso de sociedad que construye códigos de conducta diferentes para superiores y subordinados (Juliano, 2011). La estructura social jerárquica de miles de años queda *in-corporada* de manera inconsciente en nuestro cuerpo, pues los cuerpos tienen memoria (Sanz, 2004). Así, la desigualdad de género está inscrita en los cuerpos.

Nuestros movimientos en el espacio están condicionados por estas actitudes corporales que hemos ido *in-corporando* y desde las que nos hemos ido construyendo en el contexto patriarcal. Es nuestro movimiento en el espacio el que muestra relaciones de dominio-sumisión. Nuestros cuerpos se mueven en el espacio con seguridad, con derecho, unos; con inseguridad, con miedo, otros. El uso diferencial del espacio es también parte del control patriarcal y el sostén de la jerarquía. Si a este uso diferencial del espacio sumamos la interiorización que hacen los niños a través de todos los agentes de socialización de la apropiación del cuerpo «cosificado» de las mujeres, resulta que el «miedo» de estas a andar o a ocupar ciertos espacios a ciertas horas es, como la «violencia» de ellos, el mecanismo que el patriarcado utiliza para la dominación. Es la domesticación de los cuerpos por estas emociones de género interiorizadas el instrumento de dominación patriarcal por excelencia. Luego, todo un aparato legal y jurídico hará el resto, como hemos podido ver en el caso de La Manada.

El rol de género ha impuesto tradicionalmente unos espacios para mujeres y otros para hombres, el doméstico para las mujeres y el público para los hombres, debido a la división sexual de las tareas. Esta división sexual de tareas lleva inevitablemente a la dependencia recíproca entre los sexos. Aunque esto está cambiando, nos hemos socializado en esta diferenciación y esta explica que el movimiento y la actitud corporal sea, en ambos espacios, de seguridad para unos y de inseguridad para otros.

La apropiación del espacio público, por ejemplo, por parte de los hombres sigue siendo aprendida e interiorizada por estos cuerpos, con sus fijaciones y limitaciones emocionales, a pesar de que ya hace casi un siglo que las mujeres estamos incorporándonos a este espacio. Los cuerpos-hombre interiorizan e *in-corporan* desde el mandato patriarcal que el espacio les pertenece, que tienen derecho sobre el territorio, que pueden y deben afirmarse en él. En muchos juegos y deportes «masculinos», como el futbol, se ve cómo sus cuerpos se entrenan en la conquista del espacio. Esto no es algo biológico, no es que necesiten más territorio ni más espacio vital por sus hormonas o características físicas. Es una construcción por el rol que desempeñan en la jerarquía patriarcal. Del mismo modo, los cuerpos-mujer interiorizan e *in-corporan* el ocupar poco espacio y el no tener derecho a la apropiación del mismo ni a su expansión en él. Esto limita sus movimientos y la seguridad con la que se posicionan en el espacio. Marina Subirats y Amparo Tomé mostraron cómo los niños y las niñas aprenden a ocupar los espacios de manera diferencial en los colegios en su libro *Balones fuera. Reconstruir los espacios desde la coeducación* (2007). En la edad adulta, los varones se apropián e invaden el espacio de las mujeres, tanto en el espacio físico (intimidación y violencia sexual) como en el espacio verbal (hablan más e interrumpen más a las mujeres en contextos de participación). En las relaciones de pareja también los hombres buscan un mayor espacio personal que las mujeres. Las mujeres tendemos a ceder nuestro espacio personal, a no tener esa «habitación propia» que tanto significó Virginia Wolf. A las mujeres nos cuesta apropiarnos de espacios, afirmarnos en ellos, ocuparlos.

De igual modo, la ocupación del espacio doméstico está condicionada aún por el rol de género. Las mujeres hemos interiorizado prácticas relativas al cuidado a través de juegos, juguetes, cuentos, películas, y nos sentimos más seguras y con más derecho en este espacio. Los hombres, en cambio, tienen aún dificultades en algunas prácticas de cuidado y su falta de seguridad en este espacio les lleva a salir de él, a no permanecer en él, a no implicarse. Las prácticas de cuidado que se aprenden en el

espacio doméstico se refieren a las relaciones y vínculos, pero también al cuidado del cuerpo y de la vida. El cuerpo guerrero, siguiendo la metáfora de Dolores Juliano, está muy alejado de este cuidado del cuerpo y de la vida, y condiciona mucho el tipo de relaciones y vínculos. El vínculo afectivo en toda relación de cuidado es también algo construido y fijado en nuestro cuerpo. Según Fina Sanz, el vínculo amoroso también lo aprendemos de forma diferencial hombres y mujeres en el orden patriarcal. Mientras las mujeres interiorizamos e *in-corporamos* el vínculo como fusión permanente, los hombres lo hacen como fusión-separación. Los hombres son educados para la separación y la búsqueda de un espacio personal y una afirmación en el espacio social. Las mujeres estamos educadas en el amor fusión o amor romántico, que deja poco o ningún espacio personal y conduce a la dependencia (Sanz, 1995). Por supuesto, esto está cambiando, pero con dificultad porque está inscrito en nuestro cuerpo y el modelo de sociedad en el que nos seguimos construyendo es perverso.

El movimiento de hombres y mujeres en estos espacios y nuestro modo de relacionarnos en ellos es aprendido y es un aprendizaje corporal, modifica nuestra estructura corporal-emocional, nuestra forma de movimiento, nuestra presencia, nuestra ausencia, etc. Sin embargo, «espacio público-espacio doméstico, trabajo y familia no son ámbitos separados más que ideológicamente» (Comas, 1998).

6. Género en transformación, cuerpos en movimiento

Como vemos, la construcción de la identidad personal se hace en un cuerpo y es ininteligible al margen de los condicionamientos de género en el orden patriarcal. La identidad personal es una identidad de género y está inscrita en el cuerpo. Identidad de género e identidad sexual coinciden, dirá Judit Butler (2007). Los cuerpos crecen y se desarrollan acomodándose a los mandatos de género y el género delimita su desarrollo, uniformándolos o provocando heridas invisibles que coartan movimientos y generan actitudes que fijan nuestro carácter con rigidez. La fijación del carácter se da en el cuerpo, en la postura, en la actitud corporal y se hará con sesgo de género.

Por ello, la transformación del género, de lo que se entiende por ser hombre o ser mujer, será posible desbloqueando al cuerpo de su rigidez e inercia según género y volviéndole flexible para entrar en otras plásticas, en otros movimientos, en otras posibilidades corporales. Trabajar desde el cuerpo, con la expresión corporal, con el movimiento, el baile, la danza, ayuda a desarrollar la fluidez y expresividad corporal para vivir el cambio como enriquecimiento, para ampliar los registros, las acciones, las perspectivas, para crecer. El movimiento nos ayuda a aprender a transformarnos, a crear, a *re-crearnos*, a recuperar la energía perdida e ir al encuentro de nuestra plenitud. El trabajo sobre el cuerpo produce de por sí cambios a nivel psicológico, como evidencian las terapias psicocorporales (ver nota 4). Así, el empoderamiento de las identidades será posible desde la corporalidad y desde ella se hará la transformación del género. De hecho, hay muchas experiencias del empoderamiento de las mujeres a través de la danza, el movimiento expresivo, el teatro y la expresión corporal, en espacios para la igualdad. Las mujeres están aprendiendo a apropiarse de su cuerpo, a habitarlo y a empoderarse a partir de él. Trabajando con el movimiento corporal en el espacio están trabajando por su ocupación del espacio en la sociedad.

Como afirma M.^a Luz Esteban, el cuerpo no es un mero espejo de la sociedad o la cultura, sino un «agente activo» (Esteban, 2004). El cuerpo también es el lugar de contestación contra los mandatos culturales y donde se producen todas las transformaciones de género de cada persona. La transgresión de la masculinidad y de la feminidad dominantes se hace desde el cuerpo, mediante un mayor control del mismo y rompiendo patrones en cuanto a aspecto, movimiento, sexualidad, expresión... La visión del cuerpo como agente es crítica con el pensamiento binario y con el determinismo biológico, y convierte al cuerpo en un instrumento político que nos permite avanzar en la transformación social (Esteban, 2011). Por ello, el trabajo con el cuerpo aparece como una «pedagogía para el cambio», una forma de *de-construir* el mandato patriarcal hegemónico en el que nos hemos educado,

una forma de tomar conciencia de los discursos que construyen nuestros cuerpos y transgredirlos ampliando nuestro repertorio físico y posibilitando un espacio para el riesgo, la innovación.

Con el título «Género en transformación, Cuerpos en movimiento» hemos presentado el taller de movimiento expresivo llevado a cabo en el Museo Nacional de Antropología. Un taller en el que moviéndonos en el espacio, moviendo nuestros cuerpos, podemos vivenciar y experimentar la construcción del género, así como su transformación. Con el taller pretendemos no hablar del cuerpo, sino investigar desde él. Investigar nuestros condicionamientos de género, pero también descubrir nuevos registros en nuestros cuerpos, en nuestra relación con otros cuerpos, con el espacio, en relación a la arquitectura y al grupo. La metodología con la que he llevado a cabo el taller es un conjunto de técnicas psicocorporales del Sistema Río Abierto Internacional. Se trata de una metodología que se inspira en técnicas del yoga, la bioenergética, el masaje, la expresión corporal y la danza, tomando de ellas instrumentos que combina e integra en un sistema de trabajo con identidad propia y reconocimiento internacional. Apoyándonos en la música, en el ritmo como lenguaje universal y, fundamentalmente, mediante la imitación de movimientos guiados, dinamizamos y exploramos modos de expresión corporal, buscando una armonización y desarrollo personal que mejore la calidad de vida y amplíe creativamente nuestra libertad.

El taller es una adaptación de talleres para adolescentes que coordiné en colaboración con la Asociación Espacio y Movimiento en 2011 y que se llevaron a cabo en institutos de enseñanza secundaria de Madrid. En esta ocasión, se proponía el trabajo con el cuerpo como herramienta metodológica para la prevención de la violencia de género en adolescentes y constaba de tres talleres de tres horas de duración cada uno: «Iguales y diferentes», «Mueve tu corazón» y «Moviéndonos por los buenos tratos». Comprobamos con esta experiencia que el alumnado comprendía, vivenciándolo en el cuerpo, todo lo que están hartos ya de oír en diferentes charlas, mensajes ante los que a veces se rebelan al vivirlos como un discurso impositivo. Los talleres permitían el juego, la novedad, la sorpresa... y los chicos y chicas manifestaron verbalmente en sus evaluaciones aquello de lo que se habían dado cuenta con el movimiento y el baile, enunciando ellos mismos todos los objetivos propuestos con los talleres.

La adaptación de estos talleres al curso en el Museo Nacional de Antropología dura tan solo dos horas –por el formato del curso– y consiste fundamentalmente en experimentar los estereotipos de género en el cuerpo y en el espacio, y ampliar las posibilidades expresivas y de movimiento explorando e integrando «lo masculino» y «lo femenino» (según el mandato social) en cada uno de nosotros. Utilizamos así el movimiento, la expresión, la *performance*, como herramienta para la reflexión crítica corporal.

Paso a describir el taller secuenciando las propuestas corporales:

1. Contactar con el cuerpo. Comenzamos con respiración y toma de contacto con el propio cuerpo. Para ello guío con la palabra partes del cuerpo con las que hay que contactar internamente (visualizando, sintiendo), haciendo un recorrido de los pies a la cabeza. Después, se guía un automasaje para ablandar y flexibilizar el cuerpo, además de tomar un contacto directo con él.
2. Acciones y cualidades. Se invita al grupo a caminar ocupando el espacio y sintiendo el contacto con el suelo. Se proponen acciones que tienen que interpretar indicando una cualidad con la que realizarla. Por ejemplo, tocar con brusquedad o tocar con ternura. Acciones: saltar, tocar, acariciar, abrazar, mirar, sonreír, sentarse, incorporarse, cerrar puños, abrir brazos, caminar. Cualidades/actitudes: sacrificio, fuerza, delicadeza, brusquedad, confianza, seguridad, miedo, inseguridad, sensibilidad, ternura, debilidad, valentía, generosidad, agresividad, resignación, orgullo.
3. Imitación de movimientos. Guío mediante movimientos al grupo en un círculo. Apoyándome en la música guío movimientos, baile, representando distintas cualidades de las nombradas anteriormente, pero ahora sin nombrarlas, solo poniéndolas en el cuerpo. Los movimientos

son diversos, de fuerza, apertura, pequeños, grandes, cerrados, rítmicos, melódicos, etc. y se apoyan en gestos. El grupo me imita, imita mis movimientos y mis gestos. Cuando el grupo esté desinhibido se puede dejar que explore movimientos por la sala con un tema libre.

La imitación es importante porque nuestro cuerpo ha aprendido una postura por imitación y puede aprender otras también por imitación. La imitación conduce a las personas a salir de su estructura corporal y de su propia plástica, y a entrar en otras que quizás resulten nuevas. De este modo, siguiendo a un modelo, se desestructura la propia plástica y se amplían las posibilidades del movimiento. El modelo (en este caso yo), puede incidir en un movimiento con gestos o con la repetición. El grupo, al seguir o imitar, se divierte en un juego de repeticiones y movimientos novedosos, que causan sorpresa, afirmación, rechazo, armonía, caos, etc.

4. Exploración de movimientos femeninos/masculinos. Entre todo el grupo se van a hacer dos paneles con cualidades socialmente consideradas masculinas o femeninas. Se explica que esto es el estereotipo social y que, por supuesto, partimos de la base de que es solo un estereotipo, pero que interviene en la construcción de nuestra identidad. Todas las personas del grupo nombramos cualidades femeninas y masculinas, hacemos dos listados y los ponemos en cartulinas diferentes. Cada cartulina se pone en una pared opuesta de la sala (polaridad espacial): una con lo femenino y otra con lo masculino.

- Proponemos a las personas que forman el grupo explorar solos las cualidades o estereotipos que hay en el listado. Cada persona elige quedarse en un lado de la sala, según cómo se sienta en este momento. Invitamos a que se muevan solos, bailen en ese lado de la sala inspirándose en alguna de las cualidades que elijan de la cartulina de una de las polaridades de género. Se va cambiando de música y se les invita a que dejen esa cualidad, tomen otra y la desarrollos. Luego otra y otra. La consigna es que se desarrolle la cualidad, que me mueva desde ella, que la exagere y que la lleve al esperpento.
- Tránsito de polaridad: Se invita al grupo a que se cambien al otro lado de la sala y hacemos el mismo ejercicio anterior, pero con cualidades de la otra polaridad.
- Finalmente, se pone un tema musical o dos para integrar todos los movimientos desarrollados. La propuesta es moverse por toda la sala pasando de un lado a otro y desarrollando todos los movimientos que han trabajado, las actitudes, las posibilidades en el cuerpo.

En toda esta parte de exploración, cada persona amplía la conciencia de su cuerpo y de su relación con el espacio, de su forma de movimiento, a la vez que desarrolla la creatividad expresiva y descubre nuevos registros, todo en relación a actitudes y emociones de género.

5. Trabajo en parejas. Las personas del grupo se ponen en parejas, una frente a otra. Acompañados por la música, una persona se mueve y otra la imita. La persona que se mueve le va a regalar a la otra todo el repertorio de movimientos que ha descubierto en el ejercicio anterior. La persona que imita le hace de espejo. Después, con otro tema, se cambian los roles y la persona que dirige pasa a ser espejo y al revés.

Finalmente, las personas de la pareja se ponen una frente a otra, con los ojos cerrados. Dejo un tiempo para tomar conciencia de cómo estoy y de qué me he dado cuenta. Después, con música, voy guiando cómo abrir los ojos desde el suelo buscando al otro, sus pies; después van subiendo la mirada para descubrir sus rodillas, sus caderas, su vientre... hasta llegar a los ojos, donde se miran. Se va descubriendo uno al otro como un igual y como diferente. Guío también un contacto desde la mano y acabamos con un baile de a dos, integrando todos los movimientos trabajados o con un abrazo.

6. Cierre del taller y reflexión. En rueda, pido a las personas que han realizado el taller que nos digan de qué se han dado cuenta. Las aportaciones del grupo son muy importantes porque, aunque parten de la vivencia particular, construyen de forma colectiva el conocimiento. La mayoría de las aportaciones coinciden en la conciencia de nuestras limitaciones por el género, la relación del cuerpo con las emociones y actitudes, y la experiencia de libertad en el espacio.

Terminamos explicando que el género está en el cuerpo y salir del encasillamiento del género es darle libertad, ampliar sus movimientos y sus posibilidades de desarrollo. El cuerpo es el lugar desde el que podemos transformarnos a nosotros mismos, liberándonos de los condicionamientos de género y creando e inventando nuevas propuestas de ser en libertad, como personas diferentes y únicas que somos. El cuerpo es el lugar desde el que podemos transgredir los mandatos de género con creatividad y desde el que transformar el patriarcado hegemónico.

7. Bibliografía

BEAUVOIR, Simone (2017 [1949]): *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

BORDIEU, Pierre (1998): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

BUTLER, Judit (2003): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.

— (2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

— (2007): *Género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

CLAXTON, G. (2016): *La inteligencia corporal*. Madrid: Plataforma.

DAMASIO, Antonio (1996): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Madrid: Crítica.

ESTEBAN, M.ª Luz (2004): *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

— (2011): «Cuerpos y políticas feministas». En Cristina Villarba Augusto y Nacho Álvarez Lucena (coord.): *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada: Universidad de Granada, pp. 45-84.

FAUSTO-STERLING, Anne (2006): *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.

FONSECA HERNÁNDEZ, Carlos, y QUINTERO SOTO, M.ª Luisa (2009): «La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas». *Sociológica*, año 24, n.º 69. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 43-60.

FOUCAULT, Michel (1987 [1976]): *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI.

HAMER, R. (1997): *Testamento de la Nueva Medicina Germánica*. Barcelona: Amici di Dirk.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ; Miguel; RODRÍGUEZ MORALES, Gemma, y GARCÍA-VALDECASAS, José (2010): «Género y sexualidad: consideraciones contemporáneas a partir de una reflexión en torno a la transexualidad y los estados intersexuales». *Revista Asociación Española Neuropsiquiatría*, vol. XXX, n.º 105. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, pp. 75-91.

HERRANZ GÓMEZ, Yolanda (2006): *Igualdad bajo sospecha. El poder transformador de la educación*. Madrid: Narcea.

- JULIANO, Dolores (2011): «Cultura y sexualidad». En Cristina Villarba Augusto y Nacho Álvarez Lucena (coord.): *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada: Universidad de Granada, pp. 21-42.
- KEPNER, James L. (1999): *Proceso corporal. Un enfoque Gestalt para el trabajo corporal*. Madrid: Manual Moderno.
- LAMAS, M. (1996): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM.
- MEAD, Margaret (1982 [1939]): *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- MERNISSI, Fatema (2001): *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Hoy.
- MILLET, Kate (2017 [1970]): *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- PALCOS, M.^a Adela (2011): *Del cuerpo hacia la luz. El Sistema Río Abierto*. Buenos Aires: Kier.
- PICHARDO, José Ignacio (2012): «El estigma hacia personas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales». En Elena Gaviria, Cristina García-Ael y Fernando Molero (coord.): *Investigación-acción. Aportaciones de la investigación a la reducción del estigma*. Madrid: Sanz y Torres, pp. 111-125.
- PRECIADO, Beatriz (2008): *Testoyonky*. Madrid: Espasa.
- (2011). *Manifiesto Contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- ROSSI, Vincenzo (2005): *La vida en movimiento. Sanar los bloqueos emocionales*. Buenos Aires: Kier.
- RUBIN, G. (1989). «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En C.S. Vance (comp.): *Placer y peligro*. Madrid: Talasa.
- SANZ, Fina (1992): *Psicoerotismo femenino y masculino*. Barcelona: Ed. Kairós.
- (1995): *Los vínculos amorosos. Amar desde la identidad en la terapia del reencuentro*. Barcelona: Kairós.
- (2004): «Del mal trato al buen trato». En Consue Ruiz-Jarabo Quemada y Pilar Blanco Prieto (dir.): *La violencia contra las mujeres. Prevención y detección*. Madrid: Díaz de Santos, pp. 1-14.
- SUBIRATS, Marina, y TOMÉ, Amparo (2007): *Balones fuera. Reconstruir los espacios desde la coeducación*. Barcelona: Octaedro.
- TORO, Rolando (2007): *Biodanza y los elementos*. Providencia: Cuarto Propio.
- TORO, Verónica (2009): *Biodanza: poética del encuentro*. Buenos Aires: Lumen Humanitas.
- WITTIG, Monique (2004): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- WOLDER HELLING, Ángeles (2016): *El arte de escuchar el cuerpo. Descodificación biológica original*. Madrid: Círculo Rojo.
- WOLF, Naomi (1992): *El mito de la belleza*. Barcelona: Ediciones Salamandra.

Pensando en la nueva exposición permanente del Museo Nacional de Antropología. Repensando el MNA¹

Patricia Alonso Pajuelo
Museo Nacional de Antropología
patricia.alonso@cultura.gob.es

Resumen: El artículo comienza con un breve análisis de la actual exposición permanente del MNA en el que se presentan sus principales problemas y ofrece algunas reflexiones e ideas sobre la deriva que tomará el museo y su futura permanente. Destaca la importancia que nos gustaría que tuvieran las comunidades de origen de las colecciones del museo y mostrar el cambio cultural, así como algunos temas que queremos tratar en la nueva permanente, como colonialismo, género, cosmovisión y medioambiente, estereotipos, emociones y sentimientos, o la historia de los objetos que forman parte de las colecciones del museo. Finaliza comentando algunos pequeños cambios que vamos a realizar junto con una mejora de la gráfica de la actual exposición, en los que se introduce esta nueva manera de pensar el museo.

Palabras clave: Museos de antropología, exposición permanente, comunidades de origen, cambio cultural.

Abstract: The article begins with a brief analysis of the current permanent exhibition of the MNA in which its main problems are presented and offers some reflections and ideas about the drift that the museum and its future permanent will take. Highlighting the importance that we would like the source communities of the museum's collections to have and show the cultural change, as well as some issues that we want to address in the new permanent, such as colonialism, gender, worldview and environment, stereotypes, emotions and feelings, or the history of the objects that are part of the museum's collections. It concludes by commenting some small changes that we are going to make together with an improvement of the graphic of the current exhibition, in which this new way of thinking about the museum is introduced.

Keywords: Anthropology museums, permanent exhibition, source communities, cultural change.

1. Introducción

En el MNA estamos inmersos en un proceso de cambio para renovar el museo y adaptarlo a las tendencias actuales en la antropología y en los museos dedicados a esta disciplina. La exposición permanente del museo tiene un papel protagonista en este proceso. Este artículo no presenta un guion de la nueva

¹ Este artículo forma parte del programa de multiplicación de conocimientos del curso de capacitación Ibermuseos: «Historia y prácticas museológicas contemporáneas», celebrado en el Museo Nacional de Ecuador (Quito), del 26 al 28 de noviembre de 2018.

permanente, más bien supone un punto de partida para comenzar a pensar en ella. En él aparecen reflejadas algunas reflexiones e ideas generales sobre cómo queremos que sea. Algunas de estas ideas surgieron en Quito durante el curso de Ibermuseos «Historia y prácticas museológicas contemporáneas», dedicado en gran parte a las exposiciones permanentes de los museos nacionales y la renovación de las mismas.

La actual exposición del MNA comienza con una sala dedicada a los orígenes del museo, en la que se recrea cómo era esta institución durante su primera etapa, desde su fundación en 1875 hasta 1882, cuando fallece su propietario y creador, el médico Pedro González Velasco. Entonces constituía un típico gabinete de curiosidades del siglo xix. En él se exponían muestras de antropología física y teratología, modelos anatómicos y especímenes de los tres reinos de la naturaleza (mineral, vegetal y animal), además de antigüedades y objetos etnográficos. Cinco años después de la muerte del Dr. Velasco, el Estado español compró el edificio y sus colecciones (Romero de Tejada, 1992: 10-15). En esta recreación se hace especial hincapié en la antropología física y se exponen restos humanos.



Figura 1. Panorámica de la exposición permanente del MNA. En la primera planta se encuentran las salas de Filipinas y religiones orientales, en la segunda la sala de África y en la tercera la de América. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.



Figura 2. Sala dedicada a los orígenes del MNA. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

El resto de las salas se dedican a mostrar la diversidad cultural en América, África y Asia. Las plantas de América y África cuentan con un esquema muy similar, con áreas temáticas dedicadas al modo de vida, la vida doméstica, la indumentaria, el ocio y la religión². La planta de Asia se divide en dos salas, una centrada en Filipinas, que sigue el mismo esquema de las plantas de América y África, y otra dedicada a las religiones orientales, donde se exponen obras representativas del budismo, el hinduismo y el islam.

Aunque el museo cuenta con colecciones de Europa y Oceanía, no se exponen por falta de espacio, ya que, de acuerdo con el esquema actual, serían necesarias otras dos salas para mostrar objetos de estos continentes.

La exposición permanente presenta varios problemas, el más evidente es el contraste entre la sala de los orígenes del museo, en la que se exponen restos humanos sin contextualizar, como se hacía

² Patrick T. Houlihan critica este tipo de divisiones temáticas que, según este autor, restan toda poética a las exposiciones en favor de presentar los objetos de otras culturas dentro de categorías familiares para los visitantes occidentales (1991: 207).

en el siglo xix, y el resto de las salas del museo, dedicadas a mostrar la diversidad cultural en América, África y Asia. Creemos que no ofrecemos una imagen coherente, además de los problemas éticos derivados de exponer restos humanos. En los últimos años se ha producido un cambio en el tratamiento de los restos humanos en museos, que han pasado de considerarse un bien cultural o un objeto con interés científico a ser tratados como lo que realmente son, los restos de una persona fallecida. Esta nueva mirada a los restos humanos en los museos ha llevado al planteamiento sobre si es ética o no su exposición. Una de las normas básicas a la hora de exponer restos humanos es que estén adecuadamente contextualizados, lo que no sucede en esta sala, porque recreamos que en el siglo xix los restos humanos se exponían sin contextualizar (Alonso Pajuelo, 2016).

Queremos que la nueva permanente tenga un área dedicada a la historia del museo, pero a toda su historia, no exclusivamente a su etapa inicial, y conectada con la historia de la antropología en nuestro país, ya que los museos de antropología no son ajenos a lo que sucede en la disciplina y los cambios que se producen se ven reflejados en sus exposiciones. De hecho, el cambiar la permanente actual se inserta en esta dinámica. En ese sentido, nos parece muy interesante la sección del Museu Nacional de Etnología de Portugal (Lisboa) en la que se cuenta cada etapa de su historia a través de una colección representativa que ingresa en el museo en ese momento.

Otro problema claro es que si pretendemos mostrar la diversidad cultural en el mundo, evidentemente es imposible hablar de todas las culturas, pero deberíamos incluir ejemplos de Oceanía y Europa, aunque probablemente vamos a eliminar la distribución por continentes en las salas. En las nuevas áreas temáticas nos gustaría combinar secciones dedicadas a culturas concretas con otras en las que se expongan juntos objetos de diferentes culturas que tienen en común la temática que se va a tratar. Michael Baxandall es un firme defensor de la utilización de objetos de diferentes culturas en las exposiciones: «The juxtaposition of objects from different cultural systems signals to the viewer not only the variety of such systems but the cultural relativity of his own concepts and values»³ (1991: 40).

Un tercer problema es la museografía actual, más que desfasada y muy poco atractiva, especialmente las vitrinas, como se puede observar en las fotografías.

Michael M. Ames distingue cinco maneras de exponer el objeto tradicional de los museos de antropología, es decir, la cultura material de las sociedades no occidentales: (1) como rarezas, trofeos y *souvenirs* procedentes de exóticos lugares en los gabinetes de curiosidades; (2) como especímenes en los museos de historia natural, donde las poblaciones indígenas eran vistas como parte del mundo natural; (3) como materiales representativos de una cultura y su modo de vida, contextualizando los objetos mostrados, este es el modelo preferido por los museos de antropología; (4) como obras de arte, donde el contexto no importa, sino solo las características formales del objeto, este tipo es el de los museos de arte y también se utiliza en algunos museos de antropología; (5) el punto de vista nativo: las anteriores maneras de presentar los objetos eran visiones realizadas desde fuera de la cultura de origen de las piezas, aquí lo que prima es la interpretación que hacen los miembros de esa cultura, es el modelo que siguen los museos comunitarios y algunos museos de antropología (Ames, 1992: 49-58).

Un museo puede utilizar uno de estos tipos exclusivamente o una combinación de varios. En la actual permanente del MNA las colecciones se muestran siguiendo el modelo 1, como curiosidades en la sala de orígenes del museo, y el 3, contextualizando las piezas en las salas dedicadas a Asia, África y América. Nos gustaría seguir manteniendo el modelo 3 e incorporar el 5, pues queremos incorporar el punto de vista nativo en la permanente del museo para enriquecer el discurso incluyendo otras voces distintas a las del personal del museo.

³ «La yuxtaposición de objetos de diferentes sistemas culturales señala al espectador no solo la variedad de dichos sistemas sino la relatividad cultural de sus propios conceptos y valores» (traducción de la autora).

2. Mayor presencia de las comunidades de origen de las colecciones del museo

La colaboración con las comunidades de origen de las colecciones es el cambio más significativo que se ha producido en los museos de antropología en las últimas décadas y se trata de una línea de actuación prioritaria del MNA. El cambio consiste en reconocer que los miembros de las comunidades de origen son expertos y autoridades sobre su propia cultura. Los museos tienen que darles voz en todo lo referente a su patrimonio cultural. Las exposiciones e interpretaciones que los museos hacen sobre su cultura afectan a las comunidades, especialmente a la imagen que de ellas se tiene en el exterior, y es importante tener en cuenta cómo quieren ser representadas (Peers y Brown, 2003; Alonso Pajuelo, 2012: 60-63; Ames, 1992: 79-81; Speak, 2000: 16-19).

La gran etapa de recolección de objetos de las culturas originarias, que tenían como destino los museos occidentales, se produjo a mediados del siglo xix y principios del xx en un contexto colonial. Se pensaba que esas culturas no iban a sobrevivir al proceso de colonización, que estaban en peligro de extinción; es lo que se conoce en el mundo anglosajón como el mito de la *vanishing race*⁴. Antropólogos, coleccionistas y museos se dedicaron a recoger su cultura material y registrar todo lo posible, antes de que esas sociedades desaparecieran definitivamente. Precisamente, en muchos casos, eran miembros de las naciones colonizadoras los que recogían e interpretaban esas colecciones que acababan en los museos de la metrópoli, que se autodesignaron conservadores de la cultura material de otros pueblos e intérpretes de sus historias. Los profesionales de museos eran la autoridad, los que interpretaban, contextualizaban y exponían los objetos de otras culturas. Esos objetos fueron usados por los occidentales para crear ideas sobre cultura e historia indígenas, dirigidas al público occidental (Peers y Brown, 2003; MacDonald y Alsford, 2007: 279-280; Ames, 1992: 139-140).

Las exposiciones tienen una enorme capacidad para formar opinión pública (Conaty, 2003: 227; Arnaldi, 1992: 429). Por eso, el modo de representar a otras culturas, la imagen que se da de ellas, es importante, porque por un lado refleja estereotipos, pero por otro genera maneras de entender a los «otros», y esto tiene repercusiones directas sobre ellos, ya que puede servir para justificar la invasión y desposesión de sus tierras, o políticas poco favorables que los sitúan como ciudadanos de segunda (Alonso Pajuelo, 2014: 137). Como afirma Leonore Keeshig-Tobias, escritora e intérprete cultural ojibwa: «When someone else is telling your stories, in effect what they're doing is defining to the world who you are, what you are, and what they think you are and what they think you should be»⁵ (Ames, 1992: 155).

En la década de los 70 del siglo xx se hace una revisión crítica de la antropología: de instrumento del colonialismo pasa a entenderse como una herramienta al servicio de los pueblos originarios y la lucha por sus derechos. Destaca en este sentido la Primera Declaración de Barbados (1971)⁶. Se reconoce que los antropólogos se han atribuido el papel de intermediarios e intérpretes de las comunidades indígenas, que han tratado como menores de edad a los miembros de estas culturas, cuando ellos y ellas pueden hablar por sí mismos y presentarse con sus propias palabras al resto del mundo. El indianismo⁷ denominó entonces al derecho de los pueblos originarios a hablar por sí mismos, sin necesidad de intermediarios, con el significativo nombre de «la toma de la palabra robada».

⁴ Vanish significa «desaparecer», «desvanecerse» o «esfumarse». *Vanishing race* se puede traducir al español literalmente como «raza en desaparición» o «raza desapareciendo».

⁵ «Cuando alguien más está contando tus historias, en efecto lo que está haciendo es definir al mundo quién eres, qué eres y lo que ellos piensan que eres y deberías ser» (traducción de la autora).

⁶ http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf

⁷ Ideología política india que surge en Bolivia a finales de los 60 y tiene a Fausto Reinaga como uno de sus principales representantes. El indianismo reivindica el término «indio» frente a «indígena». Su lema es: «Como indios fuimos sometidos, como indios nos liberaremos».

En Estados Unidos y Canadá las naciones originarias demandaron su derecho a contar su propia historia, a acceder a los objetos realizados por sus ancestros, en muchos casos sagrados y obtenidos de manera ilegal, así como a recuperar los restos humanos de sus antepasados conservados en los museos. Estas demandas comienzan a hacerse públicas en algunas de las marchas, protestas y ocupaciones de los indios norteamericanos en torno a la década de los 70⁸. Los asuntos culturales no son los principales retos a los que se enfrentan las naciones originarias, pero como destaca Karen Coody Cooper, suponen la base para luchar por problemas mayores (Cooper, 2008: 1-13; Speak, 2000: 17).

La protesta más conocida en el mundo de los museos es el boicot que realizaron los miembros de la banda Lubicon Lake de la nación cree a la exposición «The Spirit Sings: Artistic Traditions of Canada's First Peoples», del Glenbow Museum de Calgary (Canadá) en 1988. La intención de la exposición era mostrar la riqueza cultural de las naciones originarias de Canadá en el pasado. Estaba financiada por la empresa petrolera Shell, que entonces realizaba perforaciones en tierras que los Lubicon Lake reclamaban. Se reprochaba al museo haber realizado una exposición sobre el pasado de las naciones originarias, patrocinada por una empresa que las estaba perjudicando en el presente y sin contar con los miembros de esas naciones (Peers y Brown, 2003: 12; Speak, 2000: 16; Cooper, 2008: 21-28; Ames, 1992: 147, 160-162; Simpson, 1996: 39-40; MacDonald y Alsford, 2007: 280-283; Clifford, 1999: 253-254).

Los museos pioneros en materia de colaboración con las comunidades de origen son los canadienses, con la publicación del documento *Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples*, en el año 1992, por parte de la Assembly of First Nations y la Canadian Museums Association. El boicot de la banda Lubicon Lake a la exposición del Glenbow Museum provocó la creación del grupo de trabajo que realizó este documento. En él se establecen los principios para la colaboración entre museos y naciones originarias. Le sigue Australia con *Previous Possessions New Obligations: Policies for Museums in Australia and Aboriginal and Torres Strait Islander People*, de 1993. Y es que los países anglosajones con población nativa (Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos) son los que más han trabajado en esta línea de actuación. Allí los pueblos originarios demandaron una mayor presencia en los museos, control y acceso a su patrimonio cultural. En estos países la consulta a las comunidades originarias y la colaboración con ellas forman parte del trabajo habitual de los museos. Los profesionales de museos pasan a ser facilitadores, que comparten la autoridad, y no la única autoridad posible. Como apunta Ames, no es que no puedan hablar sobre las culturas de otros, sino que no pueden hablar en sustitución de los miembros de esas culturas (1992: 148-149).

Por un lado se trata de una obligación moral y ética, como destacan Peers y Brown (2003: 2), pero además, el incluir a las comunidades de origen en la interpretación y exposición de su patrimonio cultural enriquece enormemente el museo. Evidentemente los significados que encierran los objetos para el personal del museo y para los miembros de las comunidades son diferentes, así como las interpretaciones que ofrecen. También lo son los intereses que tienen ambas partes y los beneficios que consiguen. A las comunidades, ejercer su derecho a interpretar su patrimonio cultural y acceder a las colecciones de sus antepasados conservadas en los museos les permite conectar con el pasado para utilizarlo en el presente y transmitir conocimiento a las generaciones futuras; los objetos se convierten así en un vínculo entre el pasado, el presente y el futuro, fomentando la renovación cultural (Peers y Brown, 2003: 5; Herle, 2003). Armando Marielo, *ngenpin* (orador) del pueblo mapuche, participó en la renovación del Museo Mapuche de Cañete (Chile), con la intención de que este contase «la historia de nuestros antepasados, lo que somos en esencia y nos pueda conectar hacia el futuro» (Valdés, 2010: 8-9).

Uno de los objetivos principales de las comunidades a la hora de colaborar con los museos es que las futuras generaciones puedan aprender sobre su cultura e historia desde la perspectiva de su propio

⁸ Destacan la toma de la Isla de Alcatraz por parte de la organización Indians of all Nations en 1969, en la que reclamaban ese territorio para crear un museo y centro cultural, o el intento de entrar en Fort Lawton en 1970 por los miembros del United Indian People's Council. Este último desembocó en la creación en 1977 del Daybreak Star Arts Center en Seattle (Cooper, 2008: 8-10).

pueblo. El propósito de los blackfoot que trabajaron con el personal del Glenbow Museum de Calgary (Canadá) en la sección de la exposición permanente del museo sobre su cultura, «Nitsitapiisinni: Our Way of Life», era que la exposición sirviera como una herramienta para contar la historia de su pueblo a las futuras generaciones (Krmpotich y Anderson, 2005: 384; Conaty, 2003: 231). De igual forma, el objetivo de los ancianos yupik que participaron en un proyecto del Etnologisches Museum de Berlín (Alemania) para estudiar una colección recogida en Alaska a finales del siglo xix, era preparar material para explicar su cultura a los jóvenes y las próximas generaciones, así como fomentar en ellos el orgullo por su identidad cultural (Fienup-Riordan, 2003).

También es importante para ellos poder contar sus problemas actuales. James Clifford cuenta cómo en 1989 los tlingit que participaron en un proyecto para investigar una colección en el Portland Art Museum (Estados Unidos) utilizaron los objetos como una excusa para contar relatos, cantar canciones y hablar sobre su situación actual y los problemas sobre el derecho a sus tierras ancestrales (1999: 233-270). En la exposición «Kaxlaya Gvilas: The Ones Who Uphold the Laws of Our Ancestors», del University of British Columbia Museum of Anthropology (Vancouver, Canadá), los miembros de la cultura heiltsuk prefirieron centrarse en temas de actualidad y en los linajes y los nombres de los productores de las obras expuestas, más que en sus usos y significados (Phillips, 2003: 164).

Los beneficios para el museo son enormes, ya que con la colaboración de las comunidades se pueden contextualizar con más exactitud los objetos, así como entender mejor sus significados y las historias que esconden: «Objects gain fresh meanings and acquire new interest for the public when viewed through the eyes of source community members»⁹ (Peers y Brown, 2003: 7).

La mayoría de las experiencias realizadas en museos con comunidades de origen son exposiciones, temporales y permanentes, pero las comunidades pueden estar presentes en muchas otras áreas y actividades del museo, como la investigación de las colecciones, las actividades culturales, la conservación preventiva, la documentación, la política de adquisiciones, las publicaciones...¹⁰

Nosotros hemos realizado tres exposiciones temporales en las que la participación de las comunidades de origen ha sido clave. La primera fue «Tigua: Arte desde el centro del mundo» (septiembre 2015 - marzo 2016), centrada en la pintura de Tigua que realizan las comunidades kichwa de esa región de la provincia de Cotopaxi, en Ecuador. Los comisarios de la exposición fuimos Alfredo Toaquiza Ugsha, uno de los artistas más destacados y propietario de una galería en Tigua Chimbacucho, y yo. Realizamos de manera conjunta la elección de los temas a tratar, así como la elaboración del discurso y el diseño de la exposición. La selección de las obras la efectuó Alfredo; yo me encargué de la redacción de los textos, con el asesoramiento de Alfredo, que además escribió uno que situamos en una sala de la exposición en la que se recreaba su taller y se proyectaba un vídeo sobre Tigua. El texto de Alfredo, escrito en primera persona y firmado por él, explicaba lo que significaba para él pintar y los temas representados en su obra¹¹.

Las otras dos exposiciones se enmarcan dentro del proyecto «Personas que migran, objetos que migran», centrado en la realización de exposiciones colaborativas con comunidades migrantes y coordinado por mi compañera Belén Soguero. Ha tenido dos ediciones: «Personas que migran, objetos que migran... desde Ecuador» (noviembre 2015 - febrero 2016) y «Personas que migran, objetos que

⁹ «Los objetos obtienen significados frescos y adquieren un nuevo interés para el público cuando son vistos a través de los ojos de los miembros de las comunidades de origen» (traducción de la autora).

¹⁰ El National Museum of American Indian (Washington y Nueva York, Estados Unidos) colabora con comunidades de origen en todas las áreas del museo, además de contar con personal nativo, comenzando por su director, y pretende integrar las cosmovisiones de las comunidades en la práctica del museo (Rosoff, 2003).

¹¹ Para más información sobre esta exposición se puede descargar el dossier de prensa en el histórico de exposiciones temporales de la web del MNA: <http://www.culturaydeporte.gob.es/mnantropologia/actividades/exposiciones-temporales/historico/tigua.html>



Figura 3. Exposición temporal «Tigua: Arte desde el centro del mundo». Fotografía: Gisela Fernández-Pretil.

migran... desde Senegal» (noviembre 2018 - marzo 2019)¹². El museo ofrece los medios y asesoramiento, pero son los migrantes que participan en el proyecto los que toman las decisiones que afectan a la exposición y elaboran el discurso. Son ellos los que deciden qué es lo que quieren contar sobre sí mismos, sobre su país de origen y sus experiencias en España. La próxima edición se dedicará a la comunidad china en Madrid y se inaugurará en 2021. Nos gustaría incorporar parte de estas exposiciones y su metodología de trabajo a la nueva permanente, como en muchos otros museos, en el MNA las exposiciones temporales sirven para ensayar nuevos discursos que se pueden incorporar a la exposición permanente.

En este tipo de exposiciones el proceso para realizarlas, normalmente más largo que en las convencionales, es tan importante como la propia exhibición. Como afirma Eilean Hooper-Greenhill, los museos deberían ser entendidos más que como un edificio, como una serie de procesos y experiencias (2007: 82). Para Ruth B. Phillips, en las exposiciones basadas en la participación de la comunidad el museo se convierte en una extensión del espacio de esta: «a place in which its own images of its members' lifestyles, values and concerns are projected»¹³ (2003: 163). Los museos se convierten así en un espacio para el diálogo y el encuentro entre miembros de diferentes culturas, en una «zona de contacto», como los caracteriza James Clifford (Clifford, 1999: 233-270; Shelton, 2003: 192; Herle, 2003: 204-205).

¹² Belén escribió un artículo sobre la exposición de Ecuador (Soguero Mambrilla, 2016) y está previsto que Youssoupha Sock, coordinador y comisario de la exposición de Senegal, publique uno en la próxima edición de esta revista. Los dosieres de prensa de estas exposiciones están disponibles en:

<http://www.culturaydeporte.gob.es/mnantropologia/actividades/exposiciones-temporales/historico/personas-que-migran.html>
<http://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:f294f69c-b2c7-408a-a5cb-0815a857bd08/dossier%20personas%20que%20migran-baja.pdf>

¹³ «un lugar en el que se proyectan las propias imágenes de los modos de vida, valores y preocupaciones de sus miembros» (traducción de la autora).



Figura 4. Exposición temporal «Personas que migran, objetos que migran... desde Ecuador». Fotografía: Mónica Ugalde.



Figura 5. Exposición temporal «Personas que migran, objetos que migran... desde Senegal». Fotografía: Belén Soguero Mambrilla.



Figura 6. Una de las reuniones del equipo de «Personas que migran, objetos que migran... desde Senegal», en Casa Senegal (Madrid). De izquierda a derecha: El Hadji Seck Nair (Ass), Belén Soguero, Abdou Aziz Diouf, Lorena Ruiz, Ousseynou Lam, Alba Menéndez y Bernard Adolphe Dioref. Fotografía: Mamadou Thiaw Gassama.



Figura 7. Alfredo Toaquiza y yo en su galería-taller de Tigua Chimbacucho (Ecuador). Fotografía: Ana Tomás Hernández.

Queremos incluir la voz de las comunidades de origen en la nueva permanente; lo ideal sería que estuviera presente en toda la exposición, pero no es factible por varios motivos. Al ser un museo dedicado a la diversidad cultural y no a una cultura o zona geográfica en concreto, es complicado llevar a cabo proyectos colaborativos que impliquen a multitud de comunidades. La proximidad geográfica es otro factor a tener en cuenta; por eso las relaciones más fructíferas se han producido entre museos y comunidades de origen locales. Aunque el desarrollo de internet y las nuevas tecnologías de la información facilita las cosas, no todas las comunidades tienen fácil acceso a internet y el correo electrónico o una videoconferencia no pueden suplir la interacción cara a cara entre los miembros del equipo. La distancia es un obstáculo importante aunque no insalvable, pero hay que tener presente que implica una mayor financiación. Aunque la voz de las comunidades de origen no forme parte de toda la permanente, habrá secciones en las que sea protagonista.

Hay opciones que no llevan una implicación tan grande por parte de las comunidades, como entrevistar a algunos miembros sobre temas o piezas particulares e incluir parte de esas entrevistas, bien en textos de la exposición o en formato audiovisual, para que su opinión esté presente. Un ejemplo es la sección Voices Project dentro de la exposición «African Worlds», en el Horniman's South Hall (Londres, Reino Unido), en la que se incluye la opinión de miembros de las comunidades sobre los objetos expuestos (Shelton, 2003: 191-193).

El Museum Migration de Adelaide (Australia) cuenta con una galería llamada The Forum, dedicada específicamente a exposiciones temporales con una duración de tres meses, realizadas por comu-

nidades migrantes en Australia. El museo cede el espacio para que los miembros de las comunidades desarrollen sus exposiciones (Szekeres, 2007: 239; Simpson, 1996: 64-66). Es una magnífica idea para que la voz de diferentes comunidades esté presente en el museo, aunque las limitaciones espaciales del MNA no hacen factible su aplicación aquí.

Queremos que el público del MNA tenga acceso a múltiples historias y puntos de vista, contados por sus protagonistas y narrados en primera persona, en lugar de presentar un único discurso monológico escrito en tercera persona¹⁴.

3. Mostrar el cambio cultural

Una de las quejas recurrentes de las comunidades de origen a los museos es no mostrar el cambio cultural. Esta será otra de las claves de la futura permanente. Las culturas no son estáticas. Uno de los problemas de los museos de antropología es precisamente ese, su tendencia a mostrar las culturas congeladas en el tiempo, ofreciendo una visión atemporal. Las culturas indígenas han cambiado mucho tras su introducción en la economía de mercado y la sociedad nacional. Ya no son como en el siglo XIX o principios del XX, pero nosotros tampoco: todas las sociedades cambian. Como consecuencia, se muestran imágenes fosilizadas de las culturas representadas, que eran así hace cien años pero han cambiado. Es importante mostrar los cambios y, sobre todo, que han sobrevivido a la globalización actual, al colonialismo e incluso a procesos de genocidio, que sus culturas continúan estando vivas (Alonso Pajuelo, 2012: 59-60).

Esta fosilización de las culturas por parte de los museos «reinforced a public perception that Aboriginal cultures existed only in the past and that they were incapable of change. Such perceptions continue to support the mistaken notion that Aboriginal cultures are inferior»¹⁵ (Assembly of First Nations and Canadian Museums Association, 1994: 7). Como afirma la museóloga cherokee Karen Coody Cooper, el mostrar las culturas originarias como algo del pasado refuerza la opinión pública en Estados Unidos de que los nativos en la actualidad son una «rareza increíble» o bien que no se trata de auténticos indios americanos¹⁶ (2008: 5).

En este sentido la política de los museos australianos es que «Aboriginal and Torres Strait Islander cultures must be presented as vital, living, diverse and changing»¹⁷ (Museums Australia, 1996: 8). La sección sobre indumentaria inuit de la exposición «Threads of the Land: Clothing Traditions from three indigenous cultures», del Canadian Museum of Civilization (Gatineau), contó con la colaboración de varias mujeres inuit que realizaban indumentaria, ya que para ellas era importante que la exposición incluyera prendas actuales: «We're always depicted in the past; we want museum visitors to know that we are still here, still contributing and our culture is still vibrant»¹⁸ (Speak, 2000: 21).

En «Nitsitapiisinni: Our Way of Life», la exposición sobre cultura blackfoot del Glenbow Museum, se exponen fotografías de los *powwows*¹⁹ actuales y objetos que se ofrecen en las ceremonias de en-

¹⁴ En este sentido es muy interesante la reflexión de Elaine Heumann Gurian, que opina que todos los textos de las exposiciones deberían estar firmados, los del personal del museo también, porque de esa forma estamos indicando al público que se trata de una interpretación personal y subjetiva, el punto de vista del que firma el texto, y no de una verdad absoluta (1991: 187).

¹⁵ «refuerza la percepción pública de que las culturas aborígenes existieron solo en el pasado y que son incapaces de cambiar. Dichas percepciones continúan manteniendo la noción falsa de que las culturas aborígenes son inferiores» (traducción de la autora).

¹⁶ Karen cuenta cómo un niño durante una visita al museo comenzó a realizarle una pregunta diciéndole: «Cuando tú eras india...» (Cooper, 2008: 16).

¹⁷ «las culturas aborígenes y de los isleños del estrecho de Torres deben ser presentadas como vitales, vivas, diversas y cambiantes» (traducción de la autora).

¹⁸ «Nosotros siempre somos retratados en el pasado; queremos que los visitantes del museo sepan que todavía estamos aquí, que todavía contribuimos, y que nuestra cultura todavía es vibrante» (traducción de la autora).

¹⁹ Los *powwows* son grandes eventos interculturales a los que acuden miembros de diferentes comunidades nativas de América del Norte con la finalidad de socializar y mantener vivas sus tradiciones.

trega de regalos de ahora, como paños de cocina, mantas o tápers. También se muestran videos en los que miembros de la comunidad hablan sobre sus preocupaciones actuales. Uno de los objetivos de la exposición era mostrar la continuidad de su cultura y sus contribuciones a la sociedad canadiense en la actualidad (Krmpotich y Anderson, 2005: 382, 395; Conaty, 2003: 236).

Lo habitual es que no se muestren los cambios porque sigue prevaleciendo la idea de que lo pasado es más importante. Los museos se empeñan en mostrar el pasado de las culturas representadas, mientras que el interés de los miembros de estas culturas está en utilizar los objetos del pasado para hablar de su presente, de su realidad actual y de su futuro (Alonso Pajuelo, 2012: 59-60).

Para articular discursos sobre el presente, es importante también contar con objetos actuales. Por ello nuestra política de adquisiciones se centra en bienes culturales contemporáneos, pensando en la futura exposición. Nos interesan especialmente las obras de arte contemporáneo de artistas nativos, porque suponen un reflejo de su realidad actual, su cultura y su cosmovisión. En ellas los artistas se expresan en sus propios términos, cuentan sus propias historias y revelan sus sentimientos. Es una manera de que su voz esté presente en el museo, enlazando así con la importancia que tiene para nosotros incluir la voz de las comunidades de origen en el discurso.

Entre las últimas adquisiciones del museo se encuentran varias de las obras de arte que formaron parte de la exposición de Tigua, realizadas por Julio Toaquiza, Alfredo Toaquiza, Luz Toaquiza y Pedro Vega; tres esculturas del artista ecuatoguineano Fernando Nguema, que participaron en la exposición del MNA «Fernando Nguema y su universo fang: raíces y palabras del bosque guineano» (junio 2017 - octubre 2017); una litografía de la artista inuit Ningiukulu Teevee; o varias cerámicas kichwas de la Amazonía ecuatoriana realizadas por las artistas Melva Shiwango, Ernestina Vargas y Julia Cuji.



Figura 8. *La mano que da, la mano que recibe* de Fernando Nguema (1995). Donación de Enrique León Chacón. N.º de inventario MNA: CE20537. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.



Figura 9. *Elusive Sedna* de Ningiukulu Teevee (2013). Donación de Cauri, Asociación de Amigos del Museo Nacional de Antropología. N.º de inventario MNA: CE20538. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera. © Dorset Fine Arts.



Figura 10. Cuenco *mukawa* de Melva Shiwango (2008). Donación de Cauri, Asociación de Amigos del Museo Nacional de Antropología. N.º de inventario MNA: CE20207. Fotografía: M.ª Dolores Hernando Robles.

Algunos artistas nativos han denunciado que sus obras no estén presentes en los museos de arte contemporáneo y solo tengan cabida en los museos de antropología (Ames, 1992: 82, 154-155), a veces tampoco en los de antropología porque solo interesan las obras del pasado y no las del presente, como si el objeto de estudio de la antropología no fueran las culturas vivas. Cooper denuncia que el arte de los nativos norteamericanos en Estados Unidos es tratado como arte «extranjero», no representativo del arte estadounidense. También ocurre que a algunos artistas nativos desde los museos y galerías de arte se les recrimina lo contrario, que su arte no parece nativo (Cooper, 2008: 5-6, 53-59). Nos parece totalmente lógica su demanda, pensamos que sus obras deberían exponerse en los museos dedicados al arte, pero también en los museos de antropología, ya que el arte forma parte de la cultura de un pueblo y está muy relacionado con otros aspectos como pueden ser la economía o la religión, además de su indudable valor como forma de expresión y por sus valores estéticos.

En el University of British Columbia Museum of Anthropology se exponen piezas tradicionales junto con arte contemporáneo de las naciones originarias de la costa noroeste de América para indicar que ambos tipos de obras, independientemente de su fecha de realización, forman parte de una tradición dinámica y viva (Clifford, 1999: 146-151).

4. Algunos temas que nos gustaría tratar en secciones específicas

4.1. Colonialismo

Muchas de las colecciones del MNA proceden de países que fueron colonia española. Gran parte, de hecho las más numerosas (procedentes de Filipinas, Guinea Ecuatorial, Marruecos y el Sahara Occidental), tienen su origen precisamente cuando esos países formaban parte de la órbita colonial española. Otras son posteriores a la época colonial, como es el caso de las colecciones de América, exceptuando algunas obras de arte colonial americano. En el discurso actual del museo nuestro pasado colonial no está presente, o muy poco; evitamos el tema. No solo nos ocurre a nosotros, sino que es habitual en muchos museos de antropología no tratar el colonialismo, tampoco cómo fueron adquiridas las colecciones –en ocasiones de manera, si no ilegal, sí poco ética y mediante relaciones de poder desiguales– cuando el colonialismo forma parte de la historia de las colecciones y de la historia de los museos (Simpson, 1996: 25, 192-193).

En la exposición «Every object tells a story» del Nottingham Castle Museum and Art Gallery (Reino Unido) se profundizaba en la historia colonial de algunos de los objetos mostrados a través de su cartel y audiovisuales (Sandell, 2007: 103). También en la sección The Collectors de la exposición permanente «Gallery 33: A Meeting Ground of Cultures», del Birmingham Museum and Art Gallery (Reino Unido), en la que se cuentan las circunstancias y las motivaciones de algunas de las personas que recogieron las piezas que forman parte de las colecciones del museo, así como la historia de las piezas dentro de este; a través de ellas se trata la historia colonial de Reino Unido y se muestra el museo como una construcción colonial, con lo que se convierte el objeto en un símbolo de las relaciones coloniales (Peirson Jones, 1992: 229-237).

Nos parece importante, casi imprescindible, tratar el colonialismo en la futura permanente del MNA, así como hablar de colonialismo cultural. Sería muy interesante incluir aquí voces de los miembros de las comunidades, por ejemplo su opinión sobre el hecho de que objetos procedentes de su comunidad, recogidos en la época colonial estén aquí y no en su país. También contar que muchos de los problemas a los que se enfrentan los miembros de esas culturas en la actualidad tienen que leerse dentro de un contexto postcolonial, enlazando con temas como la migración o la globalización desde una perspectiva transnacional.

4.2. Género

El género debería tener una sección específica, además de estar presente en el resto de la exposición, pensada en clave de género. Precisamente este número de *Anales del Museo Nacional de Antropología* se dedica a la antropología de género, reúne algunas de las ponencias del curso «Sexualidades, géneros y cultura: miradas desde la antropología», y es que los cursos, al igual que las exposiciones temporales, nos sirven para reflexionar sobre temas que podemos incorporar a la permanente.

También podemos pensar en el museo como una institución más femenina, como propone Eileen Hooper-Greenhill, para la que el museo del futuro «Rather than upholding the values of objectivity, rationality, order, and distance, the post-museum will negotiate responsiveness, encourage mutually nurturing partnerships, and celebrate diversity»²⁰ (2007: 82).

4.3. Cosmovisión y medioambiente

Aunque se trata de dos temas diferentes, para muchas culturas originarias están muy relacionados, son casi inseparables; por eso nos gustaría tratarlos de manera conjunta. «Indigenous peoples point out that the land is part of their cultural identity; the trees, rocks, and rivers are historical sites containing memories and records of their past. Land is thus their primary source of spiritual inspiration, the economic means of maintaining a tribal lifestyle, and their only guarantee of a culturally distinctive future»²¹ (Ames, 1992: 80).

Al hacerlo así la aproximación que realizamos es menos occidental y está más en la línea de pensamiento de las culturas representadas. Para una sección de este tipo la colaboración con las comunidades es fundamental; por eso nos centraremos en culturas concretas en lugar de abordar la temática de manera global.

A los blackfoot que participaron en «Nitsitapiisinni: Our Way of Life» del Glenbow Museum les interesaba resaltar la conexión entre su entorno y su mundo espiritual, entre ellos y la naturaleza, sus mitos de origen; en definitiva, su cosmovisión. La espiritualidad y la conexión con la tierra son los dos conceptos clave que marcan el discurso de toda la exposición. La muestra incluye un área específica, Our World, que habla sobre las relaciones de los blackfoot con el mundo que les rodea (Krmpotich y Anderson, 2005; Conaty, 2003). La cosmovisión y la relación de los mapuche con su territorio son también dos de las piedras angulares de la nueva permanente del Museo Mapuche de Cañete (Valdés, 2010; Lienlaf, 2010; Moreno, 2010).

Como vemos, existe una estrecha relación entre muchas culturas originarias y su medioambiente, su manera de entenderlo, y también sus luchas y demandas, en múltiples ocasiones relacionadas con los derechos a sus tierras ancestrales, que se ven amenazadas por empresas petroleras, mineras, madereras, grandes proyectos hidroeléctricos o latifundistas. A través de esta sección podemos tratar así problemáticas actuales, una de las principales demandas de las culturas originarias a los museos.

Ya hemos visto que las exposiciones del museo tienen una gran capacidad para formar opinión pública. Stephen Weil las define como «poderosos medios de comunicación» (2007: 36). ¿Y si las po-

²⁰ «Más que defender los valores de objetividad, racionalidad, orden y distancia, el postmuseo negociará con sensibilidad, estimulará las asociaciones mutuamente enriquecedoras y celebrará la diversidad» (traducción de la autora).

²¹ «Los pueblos indígenas indican que la tierra es parte de su identidad cultural; los árboles, rocas y ríos son sitios históricos que contienen las memorias y registros de su pasado. La tierra es así su principal fuente de inspiración espiritual, los medios económicos para mantener un estilo de vida tribal y su única garantía de un futuro culturalmente distintivo» (traducción de la autora).

nemos al servicio de los intereses de las comunidades de origen, para dar a conocer sus problemas y sus luchas, en lugar de para ofrecer visiones ajenas a ellos, como se ha venido haciendo hasta ahora? ¿Y si utilizamos su potencial para combatir la desigualdad social? (Sandell: 2007; Simpson, 1996: 262-264; Weil, 2007: 36; Stocking, 1985: 12).

El Royal British Columbia Museum de Victoria (Canadá) tiene una sección de su permanente dedicada a las reclamaciones de tierras de las naciones originarias de la Costa Noroeste (Clifford, 1999: 145; Simpson, 1996: 262). El Museo Magüta de Benjamin Constant (Brasil) es un museo comunitario que se concibió como un instrumento de la lucha de los ticuna por sus derechos, especialmente por los derechos sobre su territorio (Roca, 2015).

4.4. Estereotipos

Además de evitar los estereotipos sobre otras culturas se puede hacer algo más específico para eliminarlos, como tratar directamente el tema dedicándoles una sección. La exposición «Fluffs and Feathers: An Exhibit on the Symbols of Indianness» del Woodland Indian Cultural Education Centre de Brantford (Canadá), hacía precisamente eso, mostraba los estereotipos occidentales sobre los nativos norteamericanos y los confrontaba con cómo se ven ellos a sí mismos (Ames, 1992: 142-143).

Muchos de los estereotipos y prejuicios se reflejan en cómo denominamos a los miembros de otras culturas. Esta sección puede servir también para informar al público sobre el uso de los nombres y etnónimos adecuados. La exposición «The West as America, Reinterpreting Images of the Frontier, 1820-1920» del Smithsonian American Art Museum (Washington, Estados Unidos), contaba con un panel de texto titulado *What's Wrong with the Language We Use?* dedicado a los prejuicios sobre los pueblos originarios de América del Norte en el lenguaje²² (Dubin, 2007: 223-224).

4.5. Emociones y sentimientos

Los museos buscan la objetividad y evitan las emociones y los sentimientos, que están presentes en todos los seres humanos y son estudiados por la antropología de las emociones como una construcción cultural. Sin embargo, creemos que a través de las emociones se puede llegar de una manera más efectiva al público y mejorar su experiencia en el museo. La exposición «Every Object Tells a Story», del Nottingham Castle Museum and Art Gallery, tenía una sección dedicada al amor, «la más poderosa emoción humana», como se indicaba en los textos. En ella se mostraban diferentes objetos que ilustraban distintos tipos de amor (Sandell, 2007: 103-104).

Como en el caso del género, nos gustaría que las emociones no estuvieran presentes solo en una sección, sino que la propia exposición fuera más emocional. Elaine Heumann Gurian cree que los museos no son emotivos porque piensan que eso les resta seriedad y les avergüenzan los sentimientos. Esta autora apuesta por exposiciones más emotivas y en las que el humor esté presente: «If we are interested in changing our exhibitions into exhibitions of meaning, we will have to be prepared to include frankly emotional strategies»²³ (1991: 182).

²² Esta exposición contaba la historia de la colonización del Oeste de Estados Unidos desde el punto de vista de los nativos norteamericanos. Recibió numerosas críticas por parte de sectores conservadores, incómodos con una historia que no encajaba con su versión, en la que los colonos euroamericanos eran los héroes y los nativos los villanos (Dubin, 2007; Simpson, 1996: 29-30).

²³ «Si estamos interesados en convertir nuestras exposiciones en exposiciones con significado, tendremos que estar preparados para incluir estrategias francamente emocionales» (traducción de la autora).

4.6. Historia de los objetos

Sería muy interesante contar con una sección que tratase la historia de los objetos que forman parte de las colecciones del museo desde que son producidos en sus contextos originales hasta la actualidad, la vida social de los objetos, como la definiría Appadurai (1988), para mostrar cómo cambian sus usos y significados a lo largo de su historia con algunos ejemplos significativos.

Se ha hablado mucho sobre la desconexión de los objetos de los museos con los contextos en los que fueron producidos y usados originalmente. A medida que los objetos van cambiando de contextos lo hacen sus significados. Durante su vida se producen diferentes recontextualizaciones. Los objetos no tienen significados fijos, ni siquiera en sus contextos originales y dentro del museo sus significados cambian también (Herle, 2003; Ames, 1992: 46; Clifford, 1985: 244; Bolton, 2003: 43-44; Shelton, 2003: 187-188; Stocking, 1985: 4-5). Anita Herle apunta que, pese a la descontextualización de la que son objeto cuando son recogidos, gracias a su conservación y documentación, y a través de acciones de participación con las comunidades de origen, los objetos del museo sirven para conectar a los miembros de las comunidades con su pasado y favorecer la revitalización cultural en el presente, así como el diálogo intercultural²⁴ (Herle, 2003).

La exposición «Creation's Journey: Masterworks of Native American Identity and Belief», de la sede de Nueva York del National Museum of American Indian, ofrecía al público piezas comentadas por miembros de la comunidad de origen, antropólogos e historiadores del arte, mostrando así como un mismo objeto puede tener distintos significados en función de quién lo interprete (Simpson, 1996: 169).

5. Pequeños cambios en la actual permanente

Como la renovación de la permanente es un proyecto a medio plazo, en la exposición actual hemos ido realizando pequeños cambios que reflejan nuestra filosofía y manera de entender el museo. Este año vamos a cambiar la gráfica, incorporando una versión en inglés, mejorando su diseño y legibilidad, con títulos sugerentes sobre el contenido de las vitrinas, aumentando la información sobre la temática y las piezas mostradas, y añadiendo la datación de las piezas; este dato, fundamental si queremos mostrar el cambio cultural, no aparecía en las anteriores cartelas.

Aprovechando la renovación de las cartelas hemos introducido algunos temas que no estaban presentes en la permanente, como el colonialismo, o que no tenían mucho protagonismo, como el género, y que, como explico arriba, nos parecen importantes²⁵.

Con respecto al colonialismo, hemos sustituido una vitrina dedicada a las máscaras africanas (antes había cinco vitrinas que tenían esta temática, ahora hay tres) por otra dedicada a los cambios que se producen en la religión fang tras la llegada de los españoles a Guinea Ecuatorial. Se llama *Un mundo en transición* y se centra en el *mbweti* o *bwiti*, un culto que incorpora elementos católicos a la religión tradicional fang. Se incluye en esta vitrina además una máscara trifaz llamada *ngontang*, que ya se exponía antes, aunque sin hacer alusión a su uso. En la cartela actual se indica que «estas máscaras reproducen los rasgos físicos de los españoles, ridiculizándolos, como forma de resistencia a la dominación colonial a través del humor».

²⁴ Anita Herle trabajó con isleños del estrecho de Torres en la exposición «Torres Strait Islanders: an Exhibition to Mark the Centenary of the 1898 Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Strait», del Cambridge University Museum of Archaeology and Anthropology (Reino Unido), destaca cómo los objetos de la expedición sirvieron como fuente de inspiración para los artistas contemporáneos del estrecho de Torres, así como para recordar y recuperar historias familiares (Herle, 2003).

²⁵ El cambio de la gráfica ha comenzado por las salas de América y África, por eso todos los ejemplos que comento a continuación son de estas salas.



Figura 11. Vitrina *Un mundo en transición*. Fotografía: Patricia Alonso Pajuelo.

En la cartela de la vitrina sobre la religión yoruba, *La religión de los orishas*, hemos incluido más información e introducimos la esclavitud: «Los yoruba viven en Nigeria, Benín y Togo. Su religión llegó a América a través del inhumano comercio de esclavos organizado por los europeos. Los esclavos africanos siguieron practicando su religión aunque ahora con influencias de las de los pueblos originarios de América y el catolicismo, dando lugar al candomblé en Brasil o la santería en Cuba, Puerto Rico y Venezuela». Además conectamos así esta vitrina de la sala de África con dos vitrinas de la sala de América dedicadas a las religiones de las comunidades afrodescendientes en América: *La sociedad secreta masculina Abakuá: tambores sagrados y Vudú, la religión de los loas*.

En las cartelas de las vitrinas *El mundo precolonial* y *Cristianismo* de la sala de América se hace referencia a cómo los misioneros europeos impusieron el cristianismo a los pueblos originarios e impidieron la práctica de sus religiones, por lo que se vieron obligados a transformar muchos de sus elementos para adaptarlos al culto católico. En la vitrina del cristianismo se ha incluido la obra del pintor de Tigua Julio Toaquiza, *Corpus Christi. El Inti Raymi de nuestros antepasados* (2002), en la información sobre esta obra destacamos que «las fiestas son una forma de resistencia indígena que sirve para reforzar la identidad cultural»²⁶.

²⁶ La información sobre la obra que aparece en la cartela es: «La fiesta del Corpus Christi se celebra 60 días después del Domingo de Resurrección. Coincide aproximadamente con el solsticio de verano, con las fiestas de la cosecha precoloniales y el Inti Raymi (Fiesta del Sol) de los incas. Para poder seguir practicando su religión, los pueblos originarios andinos fundieron algunas de sus celebraciones con las católicas. Las fiestas son una forma de resistencia indígena que sirve para reforzar la identidad cultural. En esta obra, se mezclan los elementos precoloniales y los católicos: en la zona superior, aparecen escenas del Nuevo Testamento y en el centro, el cóndor, que representa al mundo indígena andino».



Figura 12. *Corpus Christi. El Inti Raymi de nuestros antepasados* de Julio Toaquiza (2002). N.º de inventario MNA: CE20466. Fotografía: María Jordán.

También en la sección dedicada a la religión en América se ha incluido la obra de la artista inuit Ningiukulu Teevee, *Elusive Sedna*, que representa a la diosa inuit del mar y madre de los mamíferos marinos, para hablar de la religión tradicional inuit, de colonialismo, de cambio cultural y de arte. En la cartela se explica el concepto de *inua* en la religión inuit –los *inua* son las divinidades inuit, personificaciones de las fuerzas naturales–, se trata sobre Sedna en particular y luego sobre los cambios provocados por los misioneros: «Los primeros misioneros se instalaron en la península del Labrador en el siglo xviii, pero en la mayoría de regiones inuit no lo hicieron hasta principios del siglo xx. Consideraban la religión tradicional como superstición o prácticas diabólicas e intentaron abolirla. En la actualidad, los inuit son cristianos, pero los mitos e historias tradicionales suponen una de sus principales fuentes de inspiración artística. Los traducen a un lenguaje visual y de esa forma los registran y transmiten a las futuras generaciones».

En una vitrina dedicada a la indumentaria del área de las grandes llanuras (Estados Unidos y Canadá) se expone un vestido lakota. En la información sobre la pieza se explican algunos de sus motivos decorativos y que se trata de un tipo de vestido característico del inicio del periodo de reservas (1870-1920), cuando se vive un florecimiento de las artes como resistencia frente a los profundos cambios impuestos.



Figura 13. Vestido lakota (1900-1923). N.º de inventario MNA: CE19171. Fotografía: M.ª Dolores Hernando Robles.

En muchos de estos ejemplos destacamos la capacidad de resistencia frente a los colonizadores, ya sea a través del humor, como en la máscara *ngontang*; del arte, como en el vestido lakota; o de la religión, como en las fiestas andinas. Nos parece importante evitar las representaciones coloniales en las que los pueblos originarios aparecen como sujetos pasivos²⁷. Pero son pocos ejemplos y nos gustaría tratar de una manera más extensa el colonialismo en la futura exposición.

En la sección de religión de la sala de África, la mujer estaba prácticamente ausente. Para remediarlo, como tenían mucho peso las máscaras utilizadas en las ceremonias de iniciación de las sociedades secretas masculinas, una de las vitrinas de máscaras se dedica ahora a las sociedades secretas senufo en Costa de Marfil, *Sociedades secretas para beneficio de la comunidad*. En ella se habla de la sociedad masculina Poro, pero también de la femenina Sandogo. Además de tratar el tema con una

²⁷ En el Tandanya National Aboriginal Cultural Institute de Adelaide (Australia), además de tratar sin tapujos el genocidio de los aborígenes australianos, incluyendo un mapa con las localizaciones de masacres conocidas cometidas por los europeos contra los pueblos originarios de Australia, se enfatiza su capacidad de resistencia al colonialismo inglés, porque no quieren ser vistos como «víctimas trágicas», y que su lucha continúa en la actualidad (Simpson, 1996: 130-132).



Figura 14. Figura senufo de enmascarado *fila* (1998), que forma parte de la vitrina *Sociedades secretas para beneficio de la comunidad*. Lleva un traje y una máscara realizados con tela *filafani* (tela pintada), de ahí su nombre. Una adivina *sando* (singular de *sandobele*) puede prescribir a un cliente que ha ofendido a los espíritus del bosque una ceremonia para apaciguarlos, en la que estos enmascarados tienen un papel fundamental: restaurar el equilibrio con el mundo espiritual. También participan en los funerales. Donación de Inmaculada Ruiz Jiménez. N.º de inventario MNA: CE20051. Fotografía: Lorenzo Plana Torres.

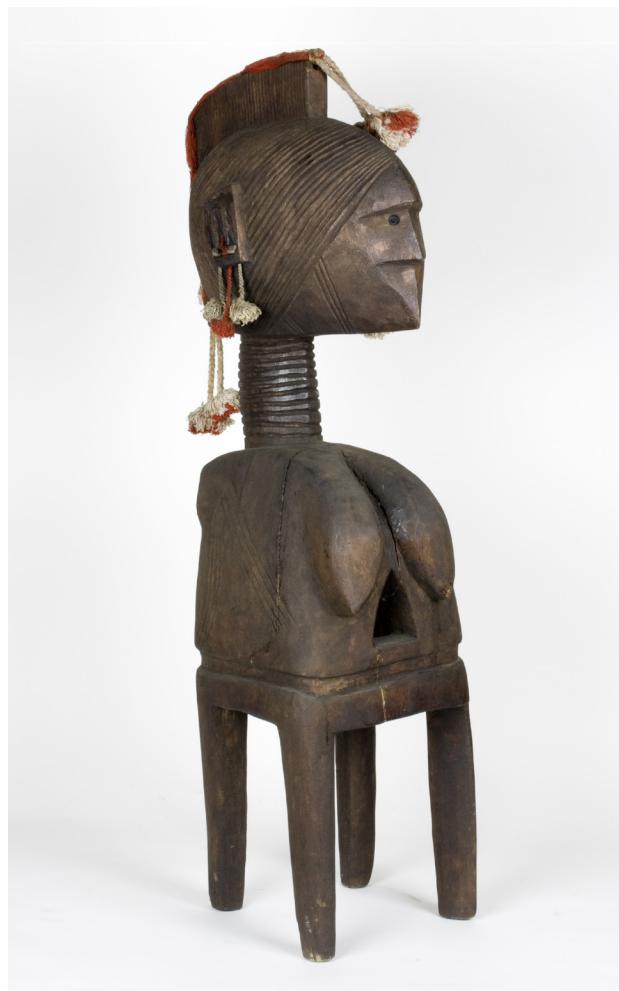


Figura 15. Máscara *nimba* de la cultura nalú (siglo xx), se incorpora a la vitrina *Máscaras y tocados que comunican dos mundos*. N.º de inventario MNA: CE11907. Fotografía: Arantxa Boyero Lirón.

perspectiva de género, se explica mejor la importancia de las sociedades secretas²⁸. En la vitrina *Máscaras y tocados que comunican dos mundos*, centrada en las ceremonias de las culturas nalú y bijago de Guinea Bissau, se ha incluido una máscara *nimba*, que representa a una divinidad de fecundidad universal y se utiliza en el rito de iniciación femenino, ya que el resto de las piezas de esa vitrina se relacionaban con la iniciación masculina. Por último, en la vitrina dedicada a la iniciación de los jóvenes pende, de la República Democrática del Congo, mediante la cual pasan a formar parte de la sociedad secreta masculina Mukanda, se ha cambiado la máscara *mbuya*, para mostrar una del tipo *fumu*, o «máscara del jefe», concretamente la que aparece en la portada de esta edición de *Anales del Museo Nacional de Antropología*, que «combina rasgos masculinos y femeninos, ya que un líder debe tener cualidades de ambos géneros para gobernar bien».

²⁸ La introducción de la cartela dice lo siguiente: «La sociedad secreta masculina Poro es una institución central para la cultura senufo, que tiene como objetivo principal la educación de los hombres para que se conviertan en miembros útiles y respetados de su comunidad. Cuenta entre sus funciones la organización de los funerales, el culto a los ancestros, promover la cooperación dentro de la comunidad y la transmisión de conocimiento entre sus miembros. También es importante la sociedad femenina Sandogo, dedicada a la adivinación y al mantenimiento de las relaciones con el mundo espiritual. La pertenencia a esta prestigiosa sociedad pasa de madres a hijas y solo unas pocas elegidas se convierten en *sandobele* o adivinas. Muchas personas acuden a las *sandobele* con problemas de todo tipo. Ellas contactan con los *madebele*, los espíritus del bosque, para descubrir la causa del problema y recomiendan un tratamiento para el cliente».



Figura 16. Vitrinas *El poder de las plumas* y *Arte sobre piel*. Fotografía: Patricia Alonso Pajuelo.

En la sala de América se tratan las relaciones de género en varias de las vitrinas, como en *Caza y pesca en la Amazonía*, donde se habla de la división sexual del trabajo, o en *Espacio femenino y espacio masculino*, dedicada a la vivienda shuar y la división del espacio doméstico en función del género en esta cultura de la Amazonía ecuatoriana. En *El poder de las plumas* se trata el prestigio masculino en las sociedades tradicionales del área de las grandes llanuras. Junto a ella hay una vitrina dedicada a la indumentaria en esta área, *Arte sobre piel*, realizada por las mujeres, y se destaca que «al igual que el prestigio de los hombres dependía de su habilidad como cazadores y de sus hazañas bélicas, el de las mujeres se encontraba en su destreza y habilidad en el tratamiento y ornamentación de las pieles».

El cambio cultural se introduce en la información que se incorpora en muchas de las cartelas, donde se explica la temática de la vitrina en el pasado y se hace referencia a la situación actual. Para ello se pueden utilizar piezas antiguas o actuales. Sirva como ejemplo la vitrina dedicada a los tejidos andinos, *La tradición textil en los Andes*: «La manufactura textil es una de las artes más desarrolladas en los Andes. En época precolonial, la importancia de los tejidos era crucial, pues suponían el principal signo de identificación étnica, tenían un gran valor económico y relevancia simbólica y religiosa. Muchos de estos valores, así como la maestría a la hora de elaborar los tejidos, se mantienen en la actualidad, aunque se han producido cambios, como la introducción de tejidos comerciales, tintes sintéticos y equipos mecanizados. Pese a que la ropa comercial tiene una presencia cada vez mayor, muchas comunidades indígenas siguen utilizando de manera habitual la indumentaria tradicional, especialmente las mujeres».

Por otra parte, hemos intentado incluir más piezas actuales en la exposición, como las obras de Julio Toaquiza y Ningiukulu Teevee citadas anteriormente; varias cerámicas kichwa de la Amazonía, realizadas por Melva Shiwango, Ernestina Vargas y Julia Cuji; o unos pendientes femeninos shuar, obra de Linda Vargas.



Figura 17. Vitrina *La tradición textil en los Andes*. Fotografía: Patricia Alonso Pajuelo.

También hemos comenzado a incluir voces distintas a las de los profesionales del museo. Youssoupha Sock, uno de los comisarios de la exposición de Senegal, es el autor de la cartela de una vitrina dedicada a los instrumentos musicales senegaleses, *Instrumentos que nos hablan sobre la historia*. El texto, que está redactado en primera persona y firmado por él, habla de la importancia que tiene el *xalam* para los wolof y el *riiti* en las culturas paulh y serer.

Esperamos que estos cambios mejoren la experiencia de la visita del público al museo y que pronto podamos ofrecer una nueva exposición permanente más acorde con las tendencias actuales en los museos de antropología, más crítica y más emocional, que incluya las voces de los miembros de las comunidades de origen del MNA.

6. Bibliografía

- ALONSO PAJUELO, Patricia (2012): «El tratamiento del patrimonio inmaterial en museos». *Anales del Museo Nacional de Antropología. Patrimonio inmaterial*, n.º XIV. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 56-73.
- (2014): «Visiones del Suroeste: la representación de los navajo y los indios pueblo de San Ildefonso y Acoma en las postales de Laura Gilpin». *Anales del Museo Nacional de Antropología. Antropología visual*, n.º XVI. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 129-171.
 - (2016): «La exposición de restos humanos en museos: el caso de las *tsantsas* (cabezas reducidas)». *Anales del Museo Nacional de Antropología. Etnografías de la muerte en América Latina*, n.º XVIII. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 109-140.

AMES, Michael M. (1992): *Cannibal Tours and Glass Boxes. The Anthropology of Museums*. Vancouver: UBC Press.

APPADURAI, Arjun (ed.) (1988): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARNOLDI, Mary Jo (1992): «A Distorted Mirror: The Exhibition of the Herbert Ward Collection of Africana». En Ivan Karp, Christine Mullen Kreamer y Steven D. Lavine (eds.): *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*. Washington y London: Smithsonian Institution Press, pp. 428-457.

ASSEMBLY OF FIRST NATIONS AND CANADIAN MUSEUMS ASSOCIATION (1994): *Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples*. Ottawa: Assembly of First Nations, Canadian Museums Association.

BAXANDALL, Michael (1991): «Exhibiting Intention: Some Preconditions of the Visual Display of Culturally Purposeful Objects». En Ivan Karp y Steven D. Lavine (eds.): *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington y London: Smithsonian Institution Press, pp. 33-41.

BOLTON, Lissant (2003): «The object in view. Aborigines, Melanesians, and museums». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 42-54.

CLIFFORD, James (1985): «Objects and Selves - An Afterword». En George W. Stocking Jr. (ed.): *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 236-246.

— (1999): *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa, S. A.

CONATY, Gerald T. (2003): «Glenbow's Blackfoot gallery. Working towards co-existence». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 227-241.

COOPER, Karen Coody (2008): *Spirited Encounters. American Indian Protest Museum Policies and Practices*. Lanham: AltaMira Press.

DUBIN, Steven C. (2007): «The Postmodern Exhibition. Cut on the bias, or is Enola Gay a verb?». En Sheila Watson (ed.): *Museums and their Communities*. London y New York: Routledge, pp. 213-227.

FIENUP-RIORDAN, Ann (2003): «Yupi'k elders in museums». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 28-41.

HERLE, Anita (2003): «Objects, agency and museums. Continuing dialogues between the Torres Strait and Cambridge». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 194-207.

HEUMANN GURIAN, Elaine (1991): «Noodling Around with Exhibition Opportunities». En Ivan Karp y Steven D. Lavine (eds.): *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington y London: Smithsonian Institution Press, pp. 176-190.

HOOPER-GREENHILL, Eilean (2007): «Interpretive Communities, Strategies and Repertoires». En Sheila Watson (ed.): *Museums and their Communities*. London y New York: Routledge, pp. 76-94.

HOULIHAN, Patrick T. (1991): «The Poetic Image and Native American Art». En Ivan Karp y Steven D. Lavine (eds.): *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington y London: Smithsonian Institution Press, pp. 205-211.

- KRMPOTICH, Cara, y ANDERSON, David (2005): «Collaborative Exhibitions and Visitor Reactions: The Case of Nitsitapiisinni: Our Way of Life». En *Curator*, vol. 48, n.º 4. Lanham: AltaMira Press, pp. 377-405.
- LIENLAF, Leonel (2010): «Museo Mapuche de Cañete: Una ventana hacia las historias de un pueblo». *Revista Museos*, 29. Santiago: Subdirección Nacional de Museos, p. 11.
- MACDONALD, George F., y ALSFORD, Stephen (2007): «Canadian Museums and the Representation of Culture in a Multicultural Nation». En Sheila Watson (ed.): *Museums and their Communities*. London y New York: Routledge, pp. 276-291.
- MORENO, Trinidad (2010): «Hacia una metodología de trabajo». *Revista Museos*, 29. Santiago: Subdirección Nacional de Museos, pp. 13-17.
- MUSEUMS AUSTRALIA (1996): *Previous Possessions, New Obligations: a plain English summary of policies for museums in Australia and Aboriginal and Torres Strait Islander peoples*. Melbourne: Museums Australia.
- PEERS, Laura, y BROWN, Alison K. (2003): «Introduction». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 1-16.
- PEIRSON JONES, Jane (1992): «The Colonial Legacy and the Community: The Gallery 33 Project». En Ivan Karp, Christine Mullen Kreamer y Steven D. Lavine (eds.): *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*. Washington y London: Smithsonian Institution Press, pp. 221-241.
- PHILLIPS, Ruth B. (2003): «Community collaboration in exhibitions: introduction». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 155-170.
- ROCA, Andrea (2015): «Acerca dos processos de indigenização dos museus: Uma análise comparativa». *MANA*, 21 (1). Rio de Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 123-155.
- ROMERO DE TEJADA, Pilar (1992): *Un templo a la ciencia. Historia del Museo Nacional de Etnología*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- ROSOFF, Nancy B. (2003): «Integrating native views into museum procedures. Hope and practice at the National Museum of the American Indian». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 72-79.
- SANDELL, Richard (2007): «Museums and the Combating of Social Inequality: roles, responsibilities, resistance». En Sheila Watson (ed.): *Museums and their Communities*. London y New York: Routledge, pp. 95-113.
- SHELTON, Anthony (2003): «Curating African Worlds». En Laura Peers y Alison K. Brown (eds.): *Museums and source communities*. London y New York: Routledge, pp. 181-193.
- SIMPSON, Moira G. (1996): *Making Representations. Museums in the Post-Colonial Era*. London y New York: Routledge.
- SOGUERO MAMBRILLA, Belén (2016): «Personas que migran, objetos que migran... desde Ecuador». *Anales del Museo Nacional de Antropología. Etnografías de la muerte en América Latina*, n.º XVIII. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 142-168.
- SPEAK, Dorothy (2000): «Focus on: Curatorial collaboration». *Inuit Art Quarterly*, vol. 15, n.º 1. Ottawa: Inuit Art Foundation, pp. 16-29.

STOCKING JR., George W. (ed.) (1985): *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture.* Madison y London: The University of Wisconsin Press.

SZEKERES, Viv (2007): «Representing Diversity and Challenging Racism: the Migration Museum». En Sheila Watson (ed.): *Museums and their Communities.* London y New York: Routledge, pp. 234-243.

VALDÉS, Francisca (2010): «Génesis de una exhibición, Museo Mapuche de Cañete». *Revista Museos*, 29. Santiago: Subdirección Nacional de Museos, pp. 7-10.

WEIL, Stephen (2007): «The Museum and the Public». En Sheila Watson (ed.): *Museums and their Communities.* London y New York: Routledge, pp. 32-46.

Desafíos de los museos contemporáneos: el Museo Nacional de Antropología de Madrid y sus transformaciones

Renata Montechiare

Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales - Flacso Brasil

rmontechiare@gmail.com

Resumen: Esta reseña presenta la tesis doctoral defendida en Brasil en julio de 2017 sobre las transformaciones contemporáneas en los museos de antropología. Toma como caso de estudio los museos españoles en sus diferencias y aproximaciones con respecto a los nuevos paradigmas que vienen orientando a las instituciones a partir del debate poscolonial. Este panorama instiga a la renovación de las interpretaciones propuestas a partir de los objetos.

En este trabajo se exponen brevemente los dos primeros capítulos de dicha tesis, donde se concentran los principales puntos de debate sobre la historia, las colecciones y galerías del Museo Nacional de Antropología de Madrid (MNA), institución de referencia para la ciencia en el país. El MNA destaca como un museo que atravesó el siglo XX dialogando con sus homólogos europeos mientras recorría las etapas de transformación de la propia ciencia antropológica.

Palabras clave: Museo de antropología, colecciones, objetos, poscolonialidad, España.

Abstract: This review presents the doctoral thesis defended in Brazil in July 2017 on contemporary transformations in anthropology museums. Take Spanish museums as a case in their differences and approaches to think about the new paradigms that institutions have been leading from postcolonial debate. This panorama instigates the renewal of the interpretations proposed from the objects.

In this paper we briefly expose the first two chapters of the thesis, where the main points of debate on the history, collections and galleries of the Museo Nacional de Antropología de Madrid (MNA), reference institutions for science in the country, are concentrated. The MNA stands out as a museum that went through the twentieth century in dialogue with its European counterparts, while going through the stages of transformation of anthropological science itself.

Keywords: Anthropology museum, collections, objects, postcoloniality, Spain.

1. Introducción

Museus em transformação: antropologia e descolonização nos museus de Madrid e Barcelona (Montechiare, 2017)¹ es el título de la tesis doctoral en Antropología Cultural defendida en julio de 2017 en el Programa de Postgrado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Río de Ja-

¹ Museos en transformación: antropología y descolonización en los museos de Madrid y Barcelona (Montechiare, 2017).

neiro, en Brasil, bajo la orientación del profesor doctor José Reginaldo Santos Gonçalves. La tesis partió de estudios de campo realizados en las dos ciudades españolas y en tres de sus museos dedicados a la exhibición de objetos llamados etnográficos: el Museo Nacional de Antropología de Madrid, el Museo Etnológico de Barcelona y el Museo de las Culturas del Mundo, también ubicado en Barcelona, entre los años 2010 y 2016.

La investigación tuvo como motivación inicial entender los sentidos atribuidos a las colecciones originarias de países excolonias europeas, considerando el actual contexto de cuestionamiento de las interpretaciones producidas por los museos. En el campo de los estudios antropológicos han surgido, desde mediados de la década de 1980 y a partir de premisas relativamente recientes, argumentos contrarios a la exhibición de objetos sin tener en cuenta su contexto original de producción (Stocking, 1985; Kirshenblatt-Gimblett, 1998; Clifford, 1994; Karp y Levine, 1991; Gonçalves, 1995). El repaso del pasado colonial, sea en el marco de los museos, de la antropología, historia, literatura o de otros contextos y ciencias, se inicia en las instituciones a partir de los años 1970.

Los museos europeos reciben visitantes de todo el mundo, muchas veces personas originarias de los países de las colecciones expuestas. Esta presencia genera una serie de cuestionamientos: desde la desconfianza sobre la adquisición de los objetos en las regiones colonizadas, que lleva a la acusación de expolio colonial, a la incomodidad por las incoherencias en los modos de exhibición, que dan lugar a interpretaciones poco convincentes para las personas procedentes de esos países, que conocen el contexto en el cual se extrajo el objeto. Es posible considerar que estas cuestiones siempre han ocurrido, desde por lo menos las exposiciones universales de la segunda mitad del siglo XIX. La diferencia estriba en el lugar que esa perspectiva asumió a partir de los movimientos de independencia de África y Asia en los años 1960 y 1970. Las ciencias identificadas con el pensamiento poscolonial ocuparon una nueva posición en la crítica y ganaron espacio (Spivak, 2010; Blaut, 1993; Mignolo, 2002).

La tesis, por lo tanto, partió de la hipótesis de que los museos de antropología de todo el mundo reciben críticas sobre su forma de abordar las colecciones que almacenan y exhiben, y trata de comprender si responden a tales indagaciones y de qué manera.

Desde otra perspectiva, en ese mismo periodo, la antropología se acercó a la cultura material y a los museos, esta vez como objetos de estudio. El largo proceso de transformación de esta ciencia en el siglo XX, la consolidación del trabajo de campo como su metodología de identificación y el interés por el estudio de los hechos sociales, prácticas rituales y oralidad (van Geert, 2014), culminaron en un gradual alejamiento de los antropólogos y sus teorías de los museos (Gonçalves, 1995). Este movimiento pasó por una profunda renovación a partir de los años 1980, acercando a los antropólogos a los museos, pensados como institución social, y a la cultura material, como práctica social (Gonçalves, 1995; Duarte, 1998).

Interesada en conocer los debates y elecciones de los museos a partir de las transformaciones que vienen experimentando en las últimas décadas, la investigación ha adoptado el punto de vista de las instituciones para entender cómo las críticas de renovación son recibidas y promueven cambios. En particular, el caso del Museo Nacional de Antropología de Madrid posibilitó acompañar los aspectos conceptuales y las proposiciones empíricas de dos directores, ya que el periodo del estudio coincidió con la última etapa de la gestión de Pilar Romero de Tejada y Picatoste y el inicio de la gestión de Fernando Sáez Lara.

Los museos de antropología, concebidos desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, forman parte de un campo conceptual inmerso en debates sobre sus colecciones, las formas de almacenarlas y exhibirlas, y las relaciones que establecen con las poblaciones representadas. La revisión bibliográfica permitió levantar el mapa de este campo y destacar algunos conjuntos de cuestiones: problemas relativos a la reclamación de objetos producidos por grupos dispersos por todos los continentes (Borges, 2013; Cosmai *et al.*, 2013); posicionamientos contrarios a su entrada en una colección pública o

privada (L'Estoile, 2007; Appiah, 2007) o su exhibición en museos, desplazados de su lugar de origen (Magubane, 2009; Russi y Abreu, 2013). Todavía hay grupos de personas que cuestionan los museos de forma organizada no solo para proponer la repatriación de los objetos, también para defender la «correcta» exhibición de algunas piezas, produciendo nuevos diálogos entre investigadores e investigados (Clifford, 1991; Grupioni, 2008). Todo ello indica que se está poniendo en cuestión la legitimidad de la adquisición y exhibición de diversos objetos de importantes museos.

En este sentido, la investigación intentó comprender la totalidad del museo como una institución que no solo engendra funciones y delimitaciones a partir de los cambios de su papel original, sino que también abre sus puertas al público, invitándolo a interpretar una determinada representación (Duncan, 2004). En los estudios recientes sobre museos se observa que cada uno posee sus especificidades, lo que hace que las soluciones que encuentran para sus desafíos no sean unánimes. Y este es el objetivo que la investigación intentó abarcar: proponer una reflexión sobre las dificultades del tratamiento de esas colecciones en los museos actuales.

Las primeras preguntas que resultarían de la investigación para la tesis surgieron durante mi estancia como becaria en el Museo Nacional de Antropología de Madrid en los años 2010 y 2011², cuando colaboré en las actividades del departamento de difusión bajo la coordinación de María Azcona. En esa ocasión, comencé una investigación sobre los objetos exhibidos en la sala de América, además de ayudar en las tareas desarrolladas por mis compañeros de trabajo. Cuando regresé a Brasil, empecé el doctorado y mantuve contacto especialmente con Belén Soguero, quien me recibió de nuevo en el museo en mi segunda etapa de estudios en España³, entre 2015 y 2016.

Durante ese periodo me dediqué a la investigación sobre los acervos y colecciones del MNA, además de mantener entrevistas y conversaciones informales con directores, funcionarios, voluntarios, colaboradores y visitantes. Tuve acceso a los acervos físicos y digitales de libros, artículos, fotografías y documentos del museo y de instituciones gubernamentales asociadas, y busqué información en periódicos de gran circulación y revistas académicas. Participé como espectadora y colaboradora en eventos y exposiciones temporales. Tuve la oportunidad de analizar las exposiciones de larga duración durante un periodo relativamente prolongado, considerando que mi primera visita fue en 2010 y la última en 2016, lo que me permitió reparar en la sustitución de objetos, vitrinas y discursos.

El objetivo del proyecto era hacer un análisis del Museo Nacional de Antropología de Madrid como una institución creada en el siglo xix, que mantenía sus puertas abiertas desde hace más de cien años exhibiendo sus colecciones iniciales y que ha agregado a ellas nuevos elementos a lo largo del siglo xx. Así, pretendía trabajar con dos importantes dimensiones temporales en sus registros cotidianos: el periodo posterior a la inauguración en 1875 y las historias que rodean la personalidad del médico fundador del museo, el Dr. Velasco, y su fase actual, a partir de las observaciones de campo realizadas.

Sin embargo, como se esperaba, los objetos tomaron el centro del debate, afirmando su condición constitutiva del museo. Sin ellos, las galerías perderían la oportunidad de ser «zonas de contacto» (Clifford, 1991). Así, a través de los objetos de la colección del MNA, pude conocer las mediaciones que operan entre proposiciones conceptuales y la realidad más pragmática del día a día. La estabilidad pretendida por la curaduría de los museos al presentar una pieza a través de discursos y recortes determinados se rehace en la medida en que visitantes y objetos se ponen en contacto, ya que de esta interacción surgen nuevas interpretaciones y memorias. A partir de esas relaciones el museo sigue permanentemente en transformación.

² A través del programa Becas Endesa de Patrimonio Cultural, de la Fundación Endesa, Fundación Duques de Soria y Ministerio de Cultura de España.

³ Nivel Superior-Capes, Brasil.

2. Objetivos

Existe un amplio debate sobre museos y patrimonio a partir de una renovación del interés de los antropólogos por el tema. Se discute sobre la recalificación de los discursos de los museos, sobre autoridad en la curaduría, la revisión de sus enfoques y proposiciones conceptuales, además de cuestionamientos sobre la legitimidad de la obtención de colecciones originarias de las excolonias europeas. Pero, ¿qué implica exactamente en la práctica reformular un museo antropológico? Ante el vasto universo de argumentos y proposiciones, la tesis pretendía conocer, desde el punto de vista de las instituciones y de sus trabajadores, qué implica actualmente asumir la tarea de abrir las puertas de un museo de antropología (o mantenerlas abiertas).

El trabajo aquí presentado trata de enumerar puntos centrales tratados en la primera parte de la tesis, donde se concentra el debate acerca del Museo Nacional de Antropología de Madrid, su historia, colecciones y exposiciones de corta y larga duración. Pretende presentar al lector argumentos acerca de las transformaciones contemporáneas en los museos de antropología occidentales, a partir de un estudio de campo realizado en el principal museo dedicado a la disciplina antropológica en España. Aunque la tesis doctoral defendida en Brasil trata también sobre el Museo Etnológico y el Museo de las Culturas del Mundo, ambos situados en Barcelona, el presente trabajo se concentra en las actividades realizadas por los colaboradores del museo madrileño en su misión de mantener una institución de ciento cuarenta años viva y activa en la sociedad.

3. Capítulos

La primera parte de la tesis trata el panorama general sobre la antropología, los museos estudiados en España y sus principales características, exponiendo prioritariamente al lector brasileño las apropiaciones que se distinguen en el modo en que nos acercamos a este campo del conocimiento. Y presenta el Museo Nacional de Antropología de Madrid como un «museo de culturas», con la misión de guardar, conservar y exhibir colecciones representativas de la cultura material de «otros» pueblos, dispersos en el tiempo y en el espacio.

El capítulo 1 introduce el concepto de *frame analysis*, de Erving Goffman (1986), central para la comprensión del punto de partida de la tesis, que considera que el museo produce un tipo de marco de la realidad social al disponer diversos objetos juntos, unos al lado de otros. El hecho de exhibir esas piezas viene acompañado de soportes materiales que auxilian en la composición de la narrativa deseada por el conservador. Esto significa que en la tesis no solo los objetos son sometidos a un análisis como contenedores de memorias e interpretaciones, sino también las fotografías que los acompañan, las leyendas descriptivas, los textos informativos e incluso el mobiliario que los sostiene. Todo este conjunto constituye una especie de marco, invitando al visitante a seguir una determinada narrativa.

Evidentemente, el punto central está en la elección de exhibir determinados objetos junto a los demás, acercándolos, alejándolos o incluso oponiéndolos. Posicionar objetos en vitrinas con la intención de representar «culturas» a través de la producción material de poblaciones variadas, presupone posicionar personas, ideas, adversarios, naciones. La reorganización de los objetos conduce a nuevas interpretaciones que parten de un mismo universo material. Las posibles múltiples interpretaciones se presentan a través de una sola lectura, determinada por el conservador, consejo, funcionarios o dirigentes técnicos y políticos de los museos, aunque visitantes y objetos pueden subvertir esa lógica en todo momento. Por lo tanto, la investigación se dedicó a «leer» el museo e investigar lo que se disponía a comunicar.

Para ello, fue necesario conocer la historia del MNA y entonces establecer un recorte temporal. Pilar Romero de Tejada (1977) señala cuatro importantes etapas del museo. En resumen, la primera

ocurre entre 1875 y 1882, cuando todavía se llamaba Museo Antropológico y que comprende desde su fecha de fundación hasta el fallecimiento de su creador, el Dr. Velasco; la segunda etapa se extiende de 1883 a 1938, cuando el museo pasa a manos del Estado, es renombrado como Museo de Antropología, Prehistoria y Etnografía, adquiere nuevas colecciones y sufre la interrupción de sus actividades durante la Guerra Civil; la tercera etapa comienza entonces con el fin de la guerra en 1939, se produce una gran reforma estructural de su edificio y la profunda reformulación de sus exposiciones; la cuarta y última etapa, descrita por Romero de Tejada (1977), tuvo inicio en 1975 con la redemocratización del país y continúa con la transformación discursiva de las exposiciones, que ocurriría en los años 1980.

El trabajo de campo en el museo posibilitó observar cómo estos parámetros temporales se hacen presentes en el quehacer cotidiano de la institución, y el primer y el segundo capítulos se dedican a pensar los objetos a partir de tres momentos significativos: las narrativas sobre el periodo de la fundación del museo a finales del siglo XIX; el tiempo de Pilar como directora y el nuevo periodo con Fernando al frente del museo.

De esta manera, el primer capítulo aborda la oposición entre los modos de concepción sobre el «otro» representado en las vitrinas. Por un lado, la monumentalidad de la exposición de larga duración y su propuesta de exponer la diversidad cultural del mundo, en el sentido enciclopédico adoptado por sus homólogos europeos. Por otro, exposiciones temporales como «Personas que migran, objetos que migran... desde Ecuador»⁴, que exhibe objetos cotidianos en diálogo con el tiempo presente. «Monumentalidad» y «cotidiano» (Gonçalves, 2002) se contraponen al presentar concepciones distintas del museo en convivencia en un mismo momento. Conducen al visitante a reflexionar sobre el contraste entre el «museo-narrativa» de la experiencia *flâneur* (Benjamin, 1989), desconectado del ambiente externo e inmerso en una atmósfera suspendida en el tiempo, en la que los objetos escenifican al mismo tiempo modos de vida extraños y fascinantes; y el «museo-información», aquél de la vida moderna, que sitúa en el centro a los grupos socioculturales a partir de las memorias individuales, del igualitarismo y de la singularidad (Gonçalves, 2002).

Las máscaras talladas en madera, las cestas trenzadas, los adornos hechos de huesos, plumas y dientes, interpretados como registros materiales de las poblaciones «nativas» de América, Asia y África en la exposición permanente, contrastaban con los paquetes de maíz, las latas de leche de coco, el dulce de guayaba y los pasaportes de los inmigrantes de la exposición temporal. Estos diferentes objetos etnográficos presentes en la colección del MNA parecían llamar aún más la atención sobre la aparente suspensión del tiempo en las galerías principales, y llevaban a cuestionar si el ecuatoriano que se veía representado en la planta baja del edificio podría ser el mismo de la sala de América en el tercer piso.

La tesis, por lo tanto, se sostuvo en los datos de campo para debatir los paradigmas más recientes de las transformaciones por las que están pasando los museos de antropología y buscaba comprender la diversidad de puntos de vista por los que el Museo Nacional de Antropología de Madrid ha pasado en sus ciento cuarenta años de historia.

Ya el segundo capítulo recupera el mito de origen del museo: la imagen legendaria del Dr. Velasco, sus colecciones, la institución que fundó y las relaciones que estableció con vivos y muertos. Es en la sala de los orígenes del Museo donde el MNA presenta al público visitante su historia, escenificando un gabinete de curiosidades inspirado en lo que el Dr. Velasco tendría en su época. Con su mobiliario particular –estantería de madera oscura y vidrio– exhibe una colección de osamentas de seres humanos y de animales, lo que la diferencia de las demás salas del museo. Esta sala prueba el contraste entre la colección de antropología física del paso del siglo XIX al siglo XX y los artefactos representativos de rituales, fiestas, actividades laborales y demás aspectos del modo de vida de las poblaciones extraeuropeas que componen las salas de los continentes.

⁴ Del 2 de diciembre de 2015 al 28 de febrero de 2016.

Así, esta sala remite inicialmente al origen del museo, sea de la institución social dedicada al colecciónismo y al conocimiento, sea del propio MNA, creado gracias a la obsesión de su fundador. Y más: en este espacio del museo, la colección presentada al público dialoga con las demás, produciendo posibles lecturas sobre el origen del propio hombre como ser social en las representaciones hechas por medio de los objetos. Si nos pusimos de acuerdo en que más que representar a las personas los objetos las constituyen (Miller, 2013), al hablar de un «hombre» general el museo parece hablar de sí mismo.

La sala también «habla» sobre los principios de la disciplina antropológica, ofreciendo al público las concepciones evolucionistas y de difusión en marcada oposición al creacionismo vigente en la época: «la antropología científica de finales del siglo xix adquirió, a veces, la dimensión de una auténtica defensa ideológica contra el opio religioso del Génesis cristiano» (Sánchez Arteaga, 2008: 376). El espacio también guía al visitante a conocer en el resto de las salas de qué forma la antropología se reorganizó a lo largo del siglo xx, convirtiendo la etnografía en la metodología identificadora de la ciencia (Duarte, 1998).

La especificidad de los objetos que la componen, sin embargo, da idea de lo que el visitante encontrará en este gabinete de curiosidades. Una momia guanche⁵, el esqueleto completo de un hombre, cráneos, huesos de simios y máscaras mortuorias se exhiben al lado del busto y de la imagen del Dr. Velasco, en una sala oscura que produce un ambiente sombrío y diferente al del resto del museo.

Entre todo lo que la sala presenta hay, sin embargo, un «objeto» que concentra gran parte de las expectativas: «Agustín Luengo Capilla, 1849-1875 (26 años), 2,35m, Esqueleto humano. Extremadura. Grupo étnico: -, Materiales: hueso». Estos son los principales datos biográficos del hombre que, por lo que se cuenta, sufría de acromegalia y mantuvo contacto con el Dr. Velasco al final de su vida para ofrecer su cuerpo a la ciencia⁶. Al contrario de los diversos cráneos y partes de cuerpos exhibidos, «el gigante» está lejos de ser anónimo. En general, las visitas comienzan en este lugar y, especialmente los niños de grupos escolares, resaltan la experiencia del encuentro con Agustín como el punto fuerte (Alonso Pajuelo, 2016).

La investigación tuvo la oportunidad de acompañar la resignificación de esta importante referencia para el MNA. En el año 2015 se realizó una segunda reproducción del cuerpo de Agustín. Más allá del esqueleto de Agustín, la sala de los orígenes del Museo exhibe también una estatua suya, producida por el Dr. Velasco a través de un molde de yeso. Su localidad de origen, Puebla de Alcocer, encargó su propia versión de la estatua de Agustín para la constitución de un museo local en su homenaje. Entonces se recuperó la historia «del gigante» a través de la impresión 3D de una nueva escultura, que fue temporalmente exhibida en el hall central del MNA.

Teniendo en cuenta los variados puntos de vista sobre el simbolismo que representa ese cuerpo, la investigación pretendió alcanzar los momentos en que la presencia de Agustín fue reivindicada: de la efervescencia de la medicina legal y de la antropología física y biológica del cambio de siglo a la supuesta capacidad de agregar identidades locales, convirtiéndose en emblema de la Comunidad Autónoma de Extremadura, de donde procede Agustín Luengo Capilla.

Parece interesante que, después de más de un siglo, Agustín se haya convertido en patrimonio cultural de su tierra natal. Su trayectoria, su cuerpo y las leyendas que lo rodean mantienen vivo el interés por su historia aún en nuestros días. En este caso se observa un tipo de reciprocidad: Agustín hizo del MNA un museo pintoresco y famoso en la ciudad, y el MNA transformó a Agustín en un patrimonio

⁵ A lo largo de la segunda etapa de la investigación de campo en Madrid, la momia guanche exhibida en el Museo Nacional de Antropología fue transferida al Museo Arqueológico Nacional y actualmente forma parte de su exposición permanente.

⁶ Hay una serie de cuestiones sobre el cuerpo de Agustín en el MNA. Ver: Romero de Tejada, 1992; Folgado, 2013; Sánchez Gómez, 2014; Alonso Pajuelo, 2016.

cultural respetado por sus compatriotas. Este dato induce a nuevas inquietudes sobre con quién pretenden dialogar los museos contemporáneos y en qué sentido orientan sus narrativas.

Por fin, reflexionamos sobre cómo los museos tienen en sus manos la responsabilidad de proveer de sentidos contemporáneos las colecciones de épocas en las que las instituciones se inscribían en múltiples contextos, en su mayoría contradictorios a las expectativas actuales. En este sentido, se trata de reconstruir narrativas y presupone manejar discursos en disputa, que se organizan alrededor de representaciones, autenticidad y memorias, individuales y colectivas (Gonçalves, 2002).

4. Agradecimientos

En primer lugar, agradezco la generosidad de todos los trabajadores del Museo Nacional de Antropología de Madrid que siempre me recibieron con cordialidad, simpatía y disponibilidad. Del departamento de difusión a la biblioteca, de los vigilantes de sala a los voluntarios culturales, en todo tiempo atendieron con prontitud mis indagaciones en cuanto becaria e investigadora. Estas personas me enseñaron cómo funciona un museo, me explicaron las complicadas etapas de la conservación, las delicadezas del trabajo de recepción del público, además de las múltiples tareas ejercidas por cada uno de ellos durante tantos años para que el MNA sea una institución cultural consolidada y respetada.

Doy las gracias a los directores del MNA, Pilar Romero de Tejada y Picatoste y Fernando Sáez Lara, por la oportunidad que me brindaron en el museo, por concederme entrevistas y por la accesibilidad a los funcionarios y a las áreas de trabajo; a Patricia Alonso por compartir sus conocimientos sobre el museo y sobre la colección de América; a María Teresa Montes y a la biblioteca del MNA por la disponibilidad de consulta de libros y archivos.

Agradezco a los equipos que pasaron por el departamento de difusión entre 2010 y 2016, especialmente a Belén Soguero y María Azcona, su acogida, generosidad y confianza.

Por último, doy las gracias a las instituciones que financiaron la investigación de campo en España: Fundación Endesa, Fundación Duques de Soria, Ministerio de Cultura de España y Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior - CAPES.

5. Bibliografía

ALONSO PAJUELO, Patricia (2016): «La exposición de restos humanos en museos: el caso de las *tsantsas* (cabezas reducidas)». *Anales del Museo Nacional de Antropología Etnografías de la muerte en América Latina*, n.º XVIII. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 109-141.

APPIAH, Kwame Anthrony (2007): «Qui possède les objets?». En Bruno Latour (ed.): *Le Dialogue des Cultures. Actes des rencontres inaugurales du Musée du quai Branly - 21 jun 2006*. Paris: Babel, Musée du quai Branly, pp. 97-144.

BENJAMIN, Walter (1989): «O Flâneur». En Walter Benjamin: *Obras Escolhidas III*. São Paulo: Ed. Brasiliense, pp. 186-235.

BLAUTE, Jamis Morris (1993): *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guilford.

BORGES, Luiz Carlos (2013): «Relações político-culturais entre Brasil e Europa: o manto tupinambá e a questão da repatriação». *Revista das Américas*, 15. Rio de Janeiro: UERJ-EdUERJ, pp. 1-14.

- CLIFFORD, James (1991): *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa Editoras.
- (1994): «Colecionando arte e cultura». *Revista do Patrimônio*, 23. Brasília: IPHAN, pp. 69-89.
- COSMAI, Natalia; FOLGUERA, Guillermo, y OUTOMURO, Delia (2013): «Restitución, repatriación y normativa ética y legal en el manejo de restos humanos aborígenes en Argentina». *Acta Bioethica*, 19 (1). Santiago: Programa de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud y del Centro Interdisciplinario de Estudios de Bioética, Universidad de Chile, pp. 19-27. <http://www.scielo.cl/pdf/abioeth/v19n1/art03.pdf> (consulta 9 diciembre 2016).
- DUARTE, Alice (1998): «O museu como lugar de representação do outro». *Antropológicas*, 2. Porto: Universidade Fernando Pessoa, pp. 121-140.
- DUNCAN, Carol (2004): *Rituales de civilización*. Murcia: Nausícaä.
- FOLGADO, Luis C. (2013): *El hombre que compraba gigantes: la historia más alucinante duerme en un museo*. Madrid: Áltera.
- GOFFMAN, Erving (1986): *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos (1995): «O templo e o fórum: reflexões sobre museus, antropologia e cultura». En Marcia Chuva (org.): *A Invenção do Patrimônio. Continuidade e ruptura na constituição de uma política oficial de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: MinC, IPHAN, pp. 55-66.
- (2002): «Monumentalidade e Cotidiano: os patrimônios culturais como gênero de discurso». En Lucia Lippi (org.): *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 108-123.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (2008): «Os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia: reflexões sobre a trajetória de um campo de relações». *Museu, identidades e patrimônio cultural. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, suplemento 07. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, pp. 21-33.
- KARP, Ivan, y LAVINE, Steven D. (1991): *Exhibiting Culture: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (1998): *Destination Culture: Turism, Museums and Heritage*. Berkeley, Los Angeles: University California Press.
- L'ESTOILE, Benoît de (2007): *Le goût des Autres. De l'exposition colonial aux arts premiers*. Paris: Flammarion.
- MAGUBANE, Zine (2009): «Ethnographic showcases as sites of knowledge production and indigenous Resistance». En Susan Sleeper-Smith (ed.): *Contesting Knowledge: Museums and Indigenous Perspectives*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, pp. 45-64.
- MIGNOLO, Walter (2002): «Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área». *Revista Iberoamericana*, vol. LXVIII, n.º 200. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh, pp. 847-864.
- MILLER, Daniel (2013): *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MONTECHIARE, Renata (2017): *Museus em transformação: antropologia e descolonização nos museus de Madrid e Barcelona*. Tesis doctoral. Rio de Janeiro: PPGSA, IFCS, UFRJ.

ROMERO DE TEJADA, Pilar (1977): «La antropología española y el Museo Nacional de Etnología (1875-1974)». En Miguel Rivera (coord.): *Antropología de España y América*. Madrid: Editorial Dosbe.
— (1992): *Un templo a la ciencia. Historia del Museo Nacional de Etnología*. Madrid: Ministerio de Cultura.

RUSSI, Adriana, y ABREU, Regina (2013): «The Kaxuyana indigenous people and ethnographic european collections: memories, dialogue and artifacts». En *ICME-ICOM Annual Meeting, Curators, collections, collaboration: toward a global ethics*. Rio de Janeiro: ICOM.

SÁNCHEZ ARTEAGA, Juanma (2008): «O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos e metafísicos do debate». *Revista Brasileira de História*, vol. 28, n.º 56. São Paulo: Associação Nacional de História-ANPUH, pp. 371-382.

SÁNCHEZ GOMEZ, Luis Ángel (2014): «El Museo Antropológico del Doctor Velasco (anatomía de una ob- sesión)». *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XVI. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 265-297.

SPIVAK, Gayatri (2010): *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

STOCKING JR., George W. (1985): *Objects and others. Essays on Museum and Material Culture*. Madison: The University Wisconsin Press.

VAN GEERT, Fabien (2014): *Du musée colonial au musée des diversités. Intégrations et effets du multiculturalisme sur les musées ethnologiques*. Tesis doctoral. Barcelona: Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona.

Apropiación cultural. El caso de las artesanías tradicionales¹

María Alejandra Mosqueda Escalante

a.mosquedasc@gmail.com

Resumen: En los últimos tiempos se ha generado un interés y concientización en la protección de la cultura material indígena a causa de los casos de apropiación indebida que ponen en riesgo la preservación y reconocimiento de los pueblos autóctonos. En el presente texto se hace una reflexión sobre las implicaciones que rodean al lucro que se hace de la cultura creativa de los pueblos indígenas.

Como estudio de caso, se hace una breve exposición del trabajo artesanal que implica la elaboración de sombreros en la ciudad de Becal, en Campeche (Méjico), en el cual se muestra la amplia labor de tradición que respalda a una comunidad que basa sus esfuerzos en la supervivencia de su conocimiento.

Palabras clave: Apropiación indebida, cultura, artesanía, comercio, conocimiento.

Abstract: In recent times there has been an interest and awareness in the protection of indigenous material culture due to cases of misappropriation that carries the risk of preservation and recognition of indigenous peoples. In the present text, it shows a reflection on the implications surrounding the profit that the indigenous culture has for the creative culture.

As a case study, there is a brief exposition of the artisan work that involves the hats making from the city of Becal in Campeche (Mexico), which shows the extensive traditional work that supports a community that bases its efforts in the survival of his knowledge.

Keywords: Misappropriation, culture, craftwork, trade, knowledge.

1. Introducción

Cuando estamos de viaje es casi obligatorio llevar algún «recuerdito» o *souvenir* para nuestros familiares y amigos, incluso es para nosotros mismos un recordatorio de nuestra experiencia en ese lugar, sobre todo si es muy distinto al que residimos. Los hay de todos los estilos y para todos los gustos.

El *souvenir* es valorado por los viajeros porque representa el destino y porque simboliza la identidad local; por otro lado, es una oportunidad para los locales de favorecerse con un aporte socioeconómico en el consumo de productos identitarios a través de la adquisición de algo representativo del lugar visitado, llamado *souvenir* artesanal (Iuva de Mello y Ceretta, 2015: 189).

¹ Este artículo es el resultado de la estancia en prácticas en el Museo Nacional de Antropología, dentro del Máster en Historia y Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid, entre mayo y julio de 2018.

Las artesanías convertidas en *souvenir* juegan un doble papel: como indicador cultural, que sirve de apoyo a la conservación del patrimonio histórico-cultural, así como un medio para el sustento económico familiar y local. Sin embargo, el mundo de las artesanías se enfrenta a una problemática que pone en riesgo el origen de su creación y a sus creadores: la globalización.

La globalización ha dado lugar a un aumento inédito de la circulación de ideas, productos básicos y personas. La cultura en sus diversas formas se ha convertido en un importante producto básico en los mercados mundiales actuales, renovado por el surgimiento de nuevas ideas a través del intercambio cultural (Wüger, 2004), lo que está estimulando un interés en lo autóctono por varios motivos: modos diferentes de estilos de vida o atractivo visual.

El acercamiento al arte indígena por parte de los grupos no indígenas en muchas ocasiones implica la usurpación de elementos con gran significado para los pueblos indígenas, que no son respetados y son descontextualizados en favor de un beneficio económico, convirtiéndolos en un mero bien de consumo. Empleando la retórica de «tomar prestado», «retomar», «inspirar», «modernizar», «impulsar» la herencia tradicional, se justifican nuevas formas de apropiación cultural.

Las comunidades locales se han enfrentado a que industrias como la de la moda, el entretenimiento, la construcción, las farmacéuticas o todas las extractivas, se apropien de sus tierras, recursos naturales, técnicas, estilos o creaciones artísticas sin otorgar el debido reconocimiento o permiso de uso, ya que esto implicaría una remuneración a las comunidades por el uso de todo ello.

En este texto, el interés gira en torno a la apropiación lucrativa del arte indígena porque ha generado numerosas movilizaciones a diferentes niveles, desde comunidades enteras, pasando por colectivos culturales y que tocan hasta al pequeño artesano, generando debates y diferentes posiciones ideológicas.

En México se tiene como referente el caso del uso de los estampados *mixe* de las comunidades Tlahuitoltepec, San Antonino Castillo Velasco y San Juan Bautista Tlacoatzintepetec, del Estado de Oaxaca, en la colección de una diseñadora francesa en el 2015, que vendió un estampado como diseño original sin ningún tipo de permiso o acuerdo de colaboración. Algo similar ocurrió en Tenango de Doria, en el Estado de Hidalgo, aunque en esta ocasión los representantes culturales locales interpusieron una demanda por el uso ilegítimo de algunos estampados nativos por parte de dos empresas mexicanas.

Otro ejemplo fue el que sufrió la nación navajo en Estados Unidos en el 2012, cuando interpuso una demanda a una empresa de moda por el uso de su nombre (registrado en 1942) y diseños étnicos en prendas de ropa. También se podrían mencionar las diversas denuncias públicas realizadas en el 2017 ante la vasta reproducción de la iconografía andina tradicional en marcas de moda del continente europeo; o los casos, cada vez más frecuentes, de las falsificaciones chinas de diseños amerindios; así como el uso indebido de componentes nativos por parte de los propios Estados para sus campañas turísticas.

2. Protección del conocimiento tradicional

Los conocimientos tradicionales o locales pueden entenderse como el sistema de saberes desarrollado por los habitantes de un lugar. Alimentan y preservan cómo ven e interpretan el mundo (cosmovisión), forman parte de una visión holística y son inseparables de su forma de vida y de sus valores culturales, de sus creencias espirituales y de sus sistemas jurídicos consuetudinarios (OMPI, 2005: 1).

Forman parte de la identidad cultural, social e histórica de un colectivo. Los conocimientos tradicionales nacen de la observación, la relación directa y la experimentación con el entorno, produciendo

una comprensión del medio que se expresa de diferentes maneras: la gastronomía, el vestido, las costumbres, las tradiciones, el lenguaje, las celebraciones, los ritos y mitos, las técnicas, las artes y otros (Becerra Montané *et. al.*, 2017: 5). La sistematización del conocimiento generado en las comunidades trasciende como un referente de introspección para las mismas sociedades. Por otro lado, también la cultura local permite reflexionar sobre la existencia de otros sistemas culturales diferentes y, un paso más allá, también sirve de inspiración para creadores o grupos humanos extranjeros, mientras que otros intentan sacar provecho de la «inspiración».

De acuerdo con la Organización Mundial de Propiedad Intelectual, la propiedad intelectual (PI) es toda creación de la mente humana, ya sean invenciones, obras literarias, obras artísticas, símbolos, nombres, imágenes o diseños utilizados en el comercio (OMPI, 2010). A diferencia de los sistemas legales occidentales, la propiedad cultural e intelectual indígena generalmente no es poseída o monopolizada en una base individual, sino que es un derecho colectivo que se extiende a la comunidad como un todo. Pero es importante destacar que cada entidad determina el equilibrio de sus derechos individuales y colectivos en su interior, por lo que sería inapropiado reducirlos a una naturaleza restrictiva de ser meramente individuales o colectivos (Simpson, 1997: 18-19).

Estos aspectos, dentro de la base conceptual que sustenta el derecho de propiedad intelectual, son incompatibles con las creencias y los valores de los pueblos indígenas y, por lo tanto, son inadecuados en su protección. Como muestra se tiene el caso de los aborígenes australianos y otros nativos, que hasta finales del siglo xx se consideraba que no eran sujetos de derechos de autor, ya que al tratarse de una forma «folclórica», automáticamente no podían demostrar la originalidad que requiere el *copyright* de su arte. Los juristas asumieron que las historias nativas y el arte visual carecían del elemento del genio individual que dicta la alta cultura occidental (Brown, 2003: 44).

En la década de 1990 las luchas de los indígenas vieron las primeras luces de amparo cuando los tribunales simpatizaron con la afirmación de que las pinturas aborígenes merecían la misma protección de derechos de autor que el trabajo de los artistas blancos (Brown, 2003: 44).

Líderes culturales y organizaciones de defensa indígenas siguen embarcándose en una campaña global para reafirmar el control sobre los elementos de la cultura que ellos consideran parte de su patrimonio: arte, música, incluso paisajes considerados sagrados. Los movimientos han sido consecutivos pero no uniformes, lo que significa que muchas medidas de protección no han sido estudiadas con total atención desde el siglo pasado. Los esfuerzos, aunque dispares, siguen marchando en torno a la idea de que el patrimonio –material e inmaterial– es una forma de propiedad grupal que se debe reconocer y devolver a su lugar de origen (Brown, 2003: 2-3).

Las lagunas jurídicas a nivel mundial han propiciado que sean los mismos indígenas quienes promuevan legislaciones y/o reformas sobre propiedad intelectual que se ajusten a sus necesidades, ya que su exclusión de los marcos legales no solo crea oportunidades de transgresiones culturales y de derechos humanos, sino que demuestra la invisibilidad de dichos sectores de la población y el desinterés que rodea sus necesidades, sus sistemas sociales y de conocimientos, pues normalmente las actuales estrategias de desarrollo tienden a ignorar, subestimar, incluso desautorizar otros sistemas de conocimiento propios de los países en desarrollo, que a menudo se etiquetan como no científicos o no universales (Ramírez Dorado, 2003: 153; Tinnaluck, 2004: 24).

El discurso moderno ha creado el ideal de que el conocimiento es universal, que no tiene casa o cuerpo, género o color. Sería de tipo universal en aquellos casos específicos en que todo el grueso de la humanidad participara en los intercambios del conocimiento necesarios para crear las bases sobre las cuales un individuo, una empresa o una comunidad científica crearon esa pequeña adición al *stock* del conocimiento (Zerda, 2003: 36). Paradójicamente el modelo eurocéntrico ha figurado como el único válido, que se posiciona frente a la racionalidad de los pueblos indígenas, dibujándolos como

un saber no moderno y local, negando la ciencia de sistemas culturales distintos (Walsh, 2005: 42-43; Walsh, 2007: 103). Se trata de un tipo de colonialidad epistemológica, que ha determinado la posición periférica cultural y política de muchas culturas que no siguen un patrón occidental dentro del desarrollo «universal» del mundo.

3. El mercado de la cultura

A lo largo del extenso continente americano se despliega una distinguida diversidad de pueblos que se autorepresentan a través de expresiones artísticas que cada vez cobran mayor relevancia, ya sea por su resistencia a la aculturación del mundo moderno o como actividad laboral que genera un sustento económico familiar y regional.

Para hacernos una breve idea, en el año 2012 se aplicó en México una encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) para tener una visión cuantitativa de los aspectos económicos asociados a la cultura. Según esta encuesta, más de 12 millones de personas viven en México del comercio de las artesanías, una actividad que se estima contribuye al PIB en 490 mil millones de pesos².

Desde esta perspectiva, la artesanía se traduce como la materialización de la cultura y es un bien mercantil. Constituye una manera particular y única del conocimiento, que se genera desde la cosmovisión de un pueblo y nos «habla» de la memoria histórica colectiva a través del estilismo, colores, formas, materiales, utilidades, rituales, que satisfacen necesidades de expresión y de reafirmación identitaria (Giménez, 2002: 27); pero también crea empleos en los que deben hacer frente a la competencia que representa la explotación comercial de su saber por otros y la utilización abusiva, pues actualmente se ha puesto en evidencia el valor que tienen los conocimientos tradicionales para la economía moderna (OMPI, 2005: 8).

La apropiación cultural desvela una batalla sobre la pertenencia de conocimientos, que pone en juego el valor cultural (agregado) de las obras y lleva a descontextualizar su simbolismo en función de su explotación comercial por manos ajenas. No solo es un asunto económico, sino también cultural. Lo que sucede en el caso de las artesanías es que son propensas a perder parte de su rareza relativa y de su valor distintivo a medida que crece la competencia que está dispuesta y apta para apropiárselas. Su divulgación indebida puede devaluar los bienes culturales (Bourdieu, 1990: 140).

4. Artesanías indígenas: Los sombreros tejidos de Bécal (Campeche, México)

Dado el aumento de casos de apropiaciones del trabajo artístico indígena, se ha generado una serie de denuncias a nivel mediático que han llevado a la formación creciente de colectivos para la defensa del comercio justo de este sector, sin embargo, aún persisten los artesanos independientes que permanecen desamparados en el ejercicio de lo que, en ocasiones, es su único sustento económico.

En la ciudad de Bécal, en el municipio de Calkiní, al norte del Estado de Campeche, se conoce la producción tradicional de sombreros tejidos de palma de guano, la cual goza de reconocimiento internacional por elaborarse dentro de cuevas subterráneas (Figuras 1 y 2).

² En «Las artesanías en la Encuesta Nacional de Consumo Cultural de México (ENCCUM)». <https://www.gob.mx/fonart/documentos/las-artesanias-en-la-encuesta-nacional-de-consumo-cultural-de-mexico-enccum?idiom=es> y <https://www.reporteindigo.com/reporte/mexico-artesanal-alla-del-boom/>



Figura 1. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 2. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.

La conocida palma de guano o *Sabal* es un género de palmas solitarias y hermafroditas de hasta 25 metros de altura. El género es estrictamente del Nuevo Mundo e incluye 15 especies, las cuales se distribuyen en el suroeste de Estados Unidos, México, las Antillas y el norte de Colombia y Venezuela. Las especies que crecen en la península de Yucatán son *Sabal mexicana*, *Sabal yapa* y *Sabal mauritiiformis* (Caballero Nieto *et. al.*, 2001: 1).

Algunos de los usos actuales de la palma de guano se originaron probablemente en la época prehispánica y han persistido hasta el presente. Este es el caso del uso de la hoja madura para techar la vivienda rural maya. En el pasado reciente, especialmente durante el siglo xx, surgieron algunos usos nuevos, como el de la utilización de la hoja inmadura (cogollo) para la elaboración de una amplia variedad de objetos de artesanía, dentro de la cual, la manufactura de sombreros es la que mayor fama ha tenido (Caballero Nieto *et. al.*, 2001: 2) (Figura 3).

En el caso de la región de Bécal, los artesanos –hombres y mujeres– bajan todas las mañanas a las cuevas subterráneas para aprovechar las condiciones de humedad que hay en el interior, lo que permite que la fibra se ponga suave y elástica. La cueva cuenta con iluminación azul de led para la conservación de la humedad, ya que la luz amarilla es cálida y genera calor, lo que ocasiona que la fibra se seque y adquiera rigidez (Figuras 4 y 5).

Una vez adentro, el artesano se sienta al nivel del suelo en un pequeño banco de madera, donde procede a manipular las hebras de la palma de guano para poder tejerlas sobre un molde de hierro caliente con la forma del sombrero (Figuras 6, 7 y 8).

Una vez finalizado el tejido, se procede a dar color. Para ello, se cuenta con flores que crecen afuera de la cueva y que hervidas, desprenden los colorantes que le dan vida a los sombreros. Todos se pintan a mano, en algunos se ilustran los animales y flores de la región, lo que aumenta su precio (Figuras 9 y 10).



Figura 3. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 4. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 5. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 6. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 7. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 8. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.

Inmediato a la cueva, muchos artesanos tienen su casa de artesanías, esto es, el lugar donde las comercializan. Los clientes más frecuentes son extranjeros y de otras ciudades del país, pues entre sus medios de promoción se encuentran las redes sociales, que han servido como una estratégica herramienta para extender el conocimiento de su labor. A través de estos medios, se envían sombreros a Europa, desde donde, por su calidad, se hacen pedidos constantes. También se hacen encargos locales de grandes volúmenes, entre los que están invitaciones para bodas y los típicos abanicos de los gremios religiosos de Calkiní (Figuras 11 y 12).



Figura 9. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 10. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 11. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.



Figura 12. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.

Los adultos se dedican a enseñar a los más jóvenes de la comunidad y para ello han creado una pequeña escuela. Hay varias formas de trenzado que se les enseñan a los niños. Cada una tiene una función: para hacer sombreros, lapiceros, canastos, llaveros con formas de animales, todo manejando la palma de guano. Familias enteras se dedican a la elaboración de artesanías y la apropiación indebida compite con una larga tradición de trabajo que podría implicar la retirada del mercado económico de gran escala (Figura 13).

5. Conclusiones

La protección de la cultura material no solo es importante para las comunidades que se benefician de ella, también debería serlo para los Estados en la defensa de los derechos de sus habitantes, de sus recursos naturales, de su desarrollo económico y cultural, y en un sentido más político, para posicionar la identidad regional o nacional a través de la producción de sus ciudadanos.

En el sistema comercial, sería propio estipular una colaboración equitativa entre los creadores (la comunidad) y los intermediarios comerciales. Desde una red interconectada y multidireccional de trabajo para el beneficio de todos, no solo resultaría la demostración acertada de las identidades e idiosincrasias manifestadas en las artesanías, también dignificaría y demostraría respeto por el trabajo artesanal y de las comunidades, así como ofrecería el espacio jurídico para abrir la brecha laboral bajo unas condiciones dignas y justas.

Si la mirada moderna se dirige a lo indígena es por los aportes y enfoques que ofrecen para el fortalecimiento de la interculturalidad, pero también por los posibles beneficios obtenidos del sentido de comunidad y de respeto que prevalece sobre el entorno social y natural. La apropiación negativa (ilegítima) amenaza estas y otras expresiones: formas de transmisión, reconocimiento, identidad y diversidad de etnias que han resistido en una lucha histórica por mantenerse vivas.

6. Bibliografía

ATOLLINI LECÓN, Amalia (2009): *Intercambio y caminos en el mundo maya prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BERTRÁN VILLÁ, Miriam (2005): *Cambio alimentario e identidad de los indígenas mexicanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BOURDIEU, Pierre (1990 [1984]): *Sociología y cultura*. Barcelona: Editorial Grijalbo.

BROWN, Michael F. (2003): *Who owns native culture*. Cambridge: Harvard University Press.

CABALLERO NIETO, J.; MARTÍNEZ, A., y GAMA, V. (2001): «El uso y manejo tradicional de la palma de guano en el área maya de Yucatán», *Biodiversitas*, 39, pp. 1-6.



Figura 13. Fotografía de Andrea Mosqueda Escalante, 2018.

CONABIO-GIZ (2017): *Conocimiento tradicional asociado a los recursos biológicos*. México: Proyecto Gobernanza de la Biodiversidad, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO)-Cooperación Alemana al Desarrollo Sustentable.

GIMÉNEZ, G. (2002): «Globalización y cultura». *Estudios Sociológicos*, XX (1). México. El Colegio del México, pp. 23-46. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59805802>

IUVA DE MELLO, C., y CERETTA C., Ciliane (2015): «El souvenir artesanal y la promoción de la imagen de lugar turístico». *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 24. Buenos Aires: Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos, pp. 188-204.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL (OMPI) (2003): *Marketing Crafts and Visual Arts: The Role of Intellectual Property. A practical guide*. Ginebra: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual.

- (2004): *Intellectual Property Handbook: Policy, Law and Use*. Ginebra: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual.
- (2005): *Propiedad intelectual y conocimientos tradicionales*. Ginebra: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual.

PICQ, Manuela (2017): «Tejedoras Mayas proponen ley de propiedad intelectual colectiva». *Intercontinentalcry.org*. <https://intercontinentalcry.org/es/tejedoras-mayas-proponen-ley-de-propiedad-intelectual-colectiva-2/>

RAMÍREZ DORADO, Sagrario (2003): «El enfoque sociológico». En José Luis Álvarez Estramiana (ed.): *Fundamentos sociales del comportamiento humano*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

SIMPSON, Tony (1997): *Patrimonio indígena y autodeterminación*. Copenhague: Programa de los Pueblos de los Bosques e IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).

TINNALUCK, Yuwanuch (2004): «Ciencia moderna y conocimiento nativo: un proceso de colaboración que abre nuevas perspectivas para la PCST». *Quark*, 32. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, pp. 24-29.

WALSH, C. (2005): «Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad / Inter-culturality, knowledge and decolonialism». *Signo y Pensamiento*, vol. 24, n.^o 46. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 39-50.

- (2007): «¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales». *Nómadas*, 26. Bogotá: Universidad Central, pp. 102-113.

WÜGER, Daniel (2004): «La prevención de la apropiación indebida del patrimonio cultural inmaterial mediante leyes de propiedad intelectual». En Michael Finger y Philip Schuler (eds.): *Poor People's Knowledge. Promoting Intellectual Property in Developing Countries*. Washington: World Bank Publications, pp. 183-206. http://siteresources.worldbank.org/INTRANETTRADE/Resources/Pubs/303936-1130792844111/PoorPeoplesKnowledge_Chap8_Sp.pdf

ZERDA SARMIENTO, Álvaro (2003): *Derechos de propiedad intelectual sobre el conocimiento vernáculo: análisis y propuesta de la economía institucionalista*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Normas de presentación de originales

El cumplimiento de las siguientes normas es requisito imprescindible para la aceptación de originales.

La forma de presentación de los originales será con interlineado sencillo, con formato de página a tamaño DIN A4 que se deberá ajustar al formato siguiente: márgenes superior e inferior de 2,5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm, y tipo de letra Times New Roman 12.

Los trabajos se presentarán en soporte informático, preferentemente Word. No se deberán romper las palabras con guiones al final de las líneas para ajustarse el margen derecho.

Cada original estará compuesto consecutivamente de las siguientes secciones:

- *Portada*, en la que figure el título, nombre y apellidos del autor, institución científica a la que pertenece y correo electrónico.
- *Resumen y palabras clave*, en español e inglés, de los aspectos fundamentales del original. No debe ser una introducción o listado de temas. La extensión máxima será de 10 a 15 líneas para el resumen, 8 será el número máximo de palabras clave.
- *Texto*, con una extensión máxima de 15 a 30 páginas.
- *Notas*, numeradas consecutivamente y situadas al pie de cada página. Las notas solo se utilizarán en caso necesario, estando limitadas al material que no pueda ser convenientemente introducido en el texto. Se eliminarán las notas excesivamente largas. La extensión deberá estar en torno a 2 ó 3 líneas.
- *Bibliografía*, comenzando una nueva página y sin incluir las publicaciones que no se hayan citado en el texto. La bibliografía se relacionará por orden alfabético del siguiente modo: Apellido del autor en mayúsculas, nombre en minúsculas, año de edición, título de la obra, ciudad y editorial, según los siguientes ejemplos:

Libros:

BARTON, Roy Franklin (1955): *The Mythology of the Ifugaos*. Philadelphia: American Folklore Society.

Catálogos:

VV. AA. (1985): *L'art de la pluma: Indiens du Brasil*. Genève: Musée d'Ethnographie.

Capítulos de libros:

HALPERÍN DONGHI, Túlio (2004): «El lugar del peronismo en la tradición política argentina». En Samuel Amaral y Mariano Ben Ptokin (comp.): *Perón, del exilio al poder*. Buenos Aires: EDUNTREF, pp. 19-42.

Artículos en revistas:

VERDE CASANOVA, Ana (1996): «La sección de América del Museo Nacional de Antropología». *Anales del Museo Nacional de Antropología*, III. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 335-353.

- *Referencias bibliográficas*: se realizarán en el propio texto, entre paréntesis, citando el apellido del autor, seguido del año de la edición y, en su caso, dos puntos y la página o páginas a las que se haga alusión, según el siguiente ejemplo: (Ellis, 1981: 194).
- *Material gráfico* (dibujos, mapas, fotografías): en caso de utilizarse, estarán numerados consecutivamente, indicando el lugar preferido para su colocación dentro del texto original. Estas indicaciones se respetarán en la medida que la composición lo permita. En páginas aparte se incluirá un listado o relación con el texto correspondiente a material gráfico y el mismo orden numérico. El material gráfico será devuelto a los autores después de la publicación del texto. Las ilustraciones deberán tener la calidad suficiente para poder ser reproducidas: pueden enviarse en soporte informático, manteniendo el grado de calidad, en los formatos más usuales (BMP, TIFF, JPG).

El material gráfico presentado tiene que cumplir con la legislación vigente sobre derechos de autor.

En el artículo se incluirán todos los datos necesarios para contactar con el autor por vía electrónica.

Todo artículo que no cumpla con los requisitos de formato y presentación o contenido será devuelto al autor.

