

TEJIENDO

PASADO

PATRIMONIOS INVISIBLES.

MUJERES PORTADORAS DE MEMORIAS

Alicia Torija López e Isabel Baquedano Beltrán

Coordinadoras científicas



**Comunidad
de Madrid**

COMUNIDAD DE MADRID

PRESIDENTA

Isabel Díaz Ayuso

CONSEJERA DE CULTURA Y TURISMO

Marta Rivera de la Cruz

VICECONSEJERO DE CULTURA Y TURISMO

Carlos Daniel Martínez Rodríguez

DIRECTORA GENERAL DE PATRIMONIO CULTURAL

Elena Hernando Gonzalo

SUBDIRECTORA GENERAL DE DIFUSIÓN Y GESTIÓN

Alicia Durántez de Irezábal

SUBDIRECTOR GENERAL DE PROTECCIÓN Y CONSERVACIÓN

Lucas García Guirao

CRÉDITOS

EDITA

Consejería de Cultura y Turismo
de la Comunidad de Madrid.
Dirección General de Patrimonio Cultural

COORDINACIÓN CIENTÍFICA

Alicia Torija López
Isabel Baquedano Beltrán

TEXTOS

Mari Álvarez Lires
Marian Arlegui Sánchez
Isabel Baquedano Beltrán
Pedro José Castellanos Alavedra
Consuelo Flecha García
Gloria Ángeles Franco Rubio
María Antonia García Luque
Paz Gómez Fernández
Andrés Gutiérrez Usillos
Guadalupe Jiménez Esquinas
Mercedes López García
Manuela Marín
Diria Luz Morales Casañas
Verónica Nehama Masri
Carolina Notario Zubicoa
Emilio Peral Vega
Mari Ángeles Rodríguez Iglesias
Margarita Sánchez Romero
Alicia Torija López
José María Valcuende del Río

COORDINACIÓN EDITORIAL

David Rejano Peña
Sara Cuenca Sánchez

Con la colaboración de

Mariela Beltrán García-Echániz
Miguel Ángel Camón Cisneros
Yolanda Cebada Flores
Carmen García Fresneda
Cristina Pérez-Marín Salvador
Fernando Sanz García
Ana María Uruñuela Olloqui

EDICIÓN DE TEXTOS

Educación y Patrimonio, S.L.

DIGITALIZACIÓN DE FOTOGRAFÍAS

Miguel Ángel Camón Cisneros

DISEÑO MAPA SIERRA NORTE

Fernando Sanz García

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Isla Gráfica

IMPRESIÓN

Boletín Oficial de la Comunidad de Madrid

© de la edición: Dirección General de
Patrimonio Cultural

© de los textos: sus autores

© de las imágenes: los autores e instituciones
mencionados

ISBN: 978-84-451-3872-4

D.L.: M-20352-2020

TEJIENDO PASADO. PATRIMONIOS INVISIBLES. MUJERES PORTADORAS DE MEMORIAS

Este libro recoge todas las intervenciones que se realizaron en las jornadas *Tejiendo Pasado. Patrimonios invisibles. Mujeres portadoras de memorias*, organizadas por la Dirección General de Patrimonio Cultural, que se celebraron el 5 y 6 de junio de 2019, en el salón de actos de la Consejería de Cultura y Turismo de la Comunidad de Madrid



PRÓLOGO

Isabel Díaz Ayuso

Presidenta de la Comunidad de Madrid

Tejer palabras. Eso espera conseguir este libro que ahora tiene en sus manos, como testimonio de lo tratado en las jornadas *Tejiendo Pasado. Patrimonios invisibles. Mujeres portadoras de memorias*. Para eso: trenza, hila y urde. Recurre al pasado con la ayuda de la historia y la memoria de generaciones de mujeres que no han hecho otra cosa que tejer lazos, contactos y afectos que sirven para ayudar a entendernos como sociedad.

Desde la investigación rigurosa, y con numerosos datos y ejemplos, a lo largo de casi una veintena de artículos viajamos desde la prehistoria al presente, desde la narrativa de Lorca hasta la Sefarad soñada, del algodón al esparto, del Museo del Prado al de América, de la España andalusí a la Galicia *redeira*...

El patrimonio intangible y material es una muestra de nuestra diversidad. Su conservación es una garantía de creatividad permanente que implica también la comprensión y la consideración del papel de la mujer, tanto en las representaciones como en sus procesos.

La enorme pluralidad que nos brinda el patrimonio cultural, sobre todo aquél que resulta menos visible, requiere de un importante trabajo de investigación, conservación, protección y divulgación. Y requiere también del compromiso de los poderes públicos y de la participación de la ciudadanía como portadora de ese bagaje cultural.

Porque el patrimonio es un recurso poderoso para entendernos como sociedad, que como dice el que fuera Director General de la Unesco, Koichiro Matsuura: “no es solamente sede de la memoria de la cultura de ayer, sino también el laboratorio donde se inventa el mañana”.

TEJIENDO PASADO

PATRIMONIOS INVISIBLES. MUJERES PORTADORAS DE MEMORIAS

Alicia Torija López

Isabel Baquedano Beltrán

(Coordinadoras científicas)

“He visto en nosotras
la armonía de la vida y de la muerte,
la quietud del cielo y del suelo,
la unión del comienzo y del fin,
el fuego de la nieve y la madera,
la libertad del sí y el no,
el valor de quien llega y quien se va,
el don de quien puede y lo consigue.
Miradnos,
y nunca olvidéis que el universo y la luz
salen de nuestras piernas.
Porque un mundo sin mujeres
no es más que un mundo vacío y a oscuras.
Y nosotras
estamos aquí
para despertaros
y encender la mecha”.

Elvira Sastre

Es de justicia comenzar estas palabras agradeciendo a Jaime de los Santos, consejero de Cultura, Juventud y Deportes de la Comunidad de Madrid, el encargo que nos hizo en 2017 de organizar una actividad relacionada con mujeres y cultura. A partir de ese momento gozamos de absoluta libertad tanto en la elección del tipo de actividad como de la temática concreta. A las jornadas que tuvieron lugar los días 21 y 22 de junio de 2018 con el título “Tejiendo Pasado. Patrimonio cultural y profesión en género femenino”¹, han seguido unas segundas que se celebraron los días 5 y 6 de junio de 2019 en el salón de actos de la propia

¹ Y que han visto la luz en formato libro en 2019.

consejería. El libro que ahora prologan estas palabras es uno de sus frutos. Tenemos que agradecer que todas las sesiones se grabasen y a día de hoy sean visibles en la siguiente lista de reproducción adscrita a la web de la Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLbulj7TW5CZbsQxbG3XEBVcBtbHSVoBpJ>.

“Nuestro patrimonio: donde el pasado se encuentra con el futuro”. Ese ha sido el lema del Año Europeo del Patrimonio. De este modo pusimos el broche en la última página del libro antes citado; con este nuevo libro abrimos otra página y esta es ya parte del futuro que construimos cada día.

Desde una concepción dinámica, alejada de la retórica de la nostalgia por el pretérito, hay que entender el patrimonio como recurso, pero también como proceso vivo, y no como algo inmovilista... Los bienes culturales, tangibles o intangibles, no son residuos de un tiempo pasado que hay que conservar en un supuesto modelo ideal. Por ejemplo, las manifestaciones vivas, representaciones significativas de la tradición, continuamente están reproduciéndose en un proceso inacabado de transmisión.

El patrimonio cultural como algo vivo, dinámico y plural no puede entenderse sin la presencia de las mujeres. Por eso seguimos tejiendo en esa idea de tramar, trenzar, hilar, urdir... El recorrido que proponemos en este libro es un viaje que tiene como hilo conductor el patrimonio y que transita del pasado al presente, y de lo tangible a lo intangible, de lo arqueológico y lo material, a lo antropológico, etnográfico e inmaterial.

El patrimonio intangible está en todos los aspectos de los bienes culturales. Y es la base de la identidad, la creatividad y la diversidad cultural. Es un patrimonio vivo, continuamente recreándose, que cobra vida a través de los seres humanos y de sus prácticas y formas de expresión. Mediante las manifestaciones patrimoniales significativas la gente recuerda y reconoce su pertenencia a un grupo social y a una comunidad; si bien la identidad cultural no es solo una, sino múltiple, y siempre relacional y contextual; es decir, dinámica y procesual.

Cuando Katie Bouman estudiaba su carrera en el MIT soñaba con hacer una fotografía muy especial. Esta científica —con sus 29 años y con un equipo completado por otras muchas personas (unas 300) en los más diversos lugares del mundo— tomó el pasado mes de abril una foto al agujero negro supermasivo del centro de la galaxia Messier 87.

Su logro forma ya parte de nuestro patrimonio científico (y si me permiten es el paradigma de lo intangible), en el que desde un presente material y próximo se intenta asir una realidad remotísima. Este trabajo confirmaba las teorías de Einstein sobre la expansión del universo. Pero esa expansión no incluye el planeta en el que vivimos. La Tierra no se expande. Tenemos recursos que se agotan y un patrimonio cultural que no se regenera y es frágil. Su pérdida resulta irrecuperable, y su naturaleza no puede ser replicada. Por mucho que lo reguemos no va a volver a crecer, no es renovable. Este patrimonio probablemente sea lo único eterno que nos quede... si somos capaces de preservarlo.

Las mujeres, anónimas casi siempre, han desempeñado un papel fundamental en la transmisión intergeneracional de conocimientos, en la educación y socialización de los hijos, en la transmisión de significados y destrezas relacionados con el lenguaje, las creencias, la tradición oral, cantes, bailes, cuentos, juegos, leyendas... No obstante, la tradición es un proceso que se va adaptando poco a poco a los cambios sociales y a la dinámica cultural, un dinamismo que garantiza la continuidad.

Recuperar la memoria de las mujeres nos permite conocer una historia de desigualdad, de imposición de cánones patriarcales y de roles de género que, perpetuados durante siglos, nos llevan a un presente en el que aún permanecen sedimentos de discriminación que en ocasiones se manifiestan en la violencia contra las mujeres.

Por eso dos asuntos atraviesan como planteamiento las jornadas objeto de este texto: el género y la interseccionalidad. El género es la mirada. El género no es una ideología sino una categoría de análisis, una herramienta feminista para comprender el papel de las mujeres en la historia, así como los dispositivos e instituciones que las han subordinado. Un complemento, una alternativa para contraponer modelos a la noción de patriarcado.

Por ello un enfoque de igualdad de género sobre el patrimonio requiere tener en cuenta las diferentes formas en que se ven afectados los géneros por las estructuras de poder dentro de una comunidad y sus familias. Entender el fenómeno por el que es la pertenencia a las múltiples categorías sociales posibles la que condiciona las identidades, violencias o privilegios de cada individuo. Por ello hablamos de patrimonios invisibles e invisibilizados; porque no han sido desvelados.

Motivar las múltiples lecturas e interpretaciones enriquece nuestra propia visión. Cada uno de los patrimonios sobre los que investigamos y que aquí les presentamos (el arqueológico, el musical, el de la memoria del trabajo, las tradiciones, el teatral...) debe ser una fuente de preguntas e interpelaciones al medio social.

Definitivamente, si hay algo que teje todo el patrimonio es su diversidad y esta no es sino una oportunidad para levantar conciencias sobre normas pasadas, un reto que contribuye a romper estereotipos, una ventana a un futuro más igualitario.

Una vez más son ELLAS las auténticas herederas y transmisoras. Mujeres portadoras de memorias. Este libro es un repaso —que nunca es tan completo como nos gustaría; la totalidad no es más que una falacia— a esa historia, desde la investigación y con puntos de vista diversos, y que nos permiten conocer la integración del patrimonio cultural como parte de nuestras vidas.

El patrimonio cultural es un arma de construcción masiva, un arma cargada de futuro. No demos la razón a George Steiner, que nos pronostica un futuro sin cultura, porque es la cultura la que nos sirvió para salir de la cueva. Las jornadas “Tejiendo Pasado. Patrimonios invisibles. Mujeres portadoras de memorias” nacieron como una mirada que pretende ensanchar el camino, puesto que solo con nuestra responsabilidad y compromiso conseguiremos que ese legado y ese futuro no nos resulte ni impasible ni imposible. Seguimos tejiendo.

ÍNDICE

PÁG. 13

Ellas y nosotras desde el principio. La prehistoria y el marco conceptual

MARGARITA SÁNCHEZ ROMERO

PÁG. 137

Relatos en femenino. Visiones y reflexiones sobre el rol de la mujer en la América indígena y virreinal

**CAROLINA NOTARIO ZUBICOA
ANDRÉS GUTIÉRREZ USILLOS**

PÁG. 29

Mujeres iberas: ¿Invisibilizadas? Sí. ¿Invisibles? No

ANTONIA GARCÍA LUQUE

PÁG. 169

La mujer ideal a finales del Antiguo Régimen. Continuidad y persistencia del viejo modelo femenino doméstico

GLORIA FRANCO RUBIO

PÁG. 61

La mitad de la Edad del Hierro. Mujeres y silencios

**ISABEL BAQUEDANO BELTRÁN
MARIAN ARLEGUI SÁNCHEZ**

PÁG. 191

El legado que deja la educación en las mujeres

CONSUELO FLECHA GARCÍA

PÁG. 103

Mujeres andalúsies: memoria, patrimonio, identidad

MANUELA MARÍN

PÁG. 209

Modelos femeninos en la trilogía trágica lorquiana

EMILIO PERAL VEGA

PÁG. 127

La transmisión de mi legado sefardí. Somos nuestros recuerdos

VERÓNICA NEHAMA MASRI

PÁG. 227

Cantos de mujeres y sobre mujeres en la tradición oral

PEDRO JOSÉ CASTELLANOS ALAVEDRA

PÁG. 263

Patrimonio cultural,
participación ciudadana y
cuestiones de género

DIRIA LUZ MORALES CASAÑAS

PÁG. 381

Sustentabilidad
en femenino. Las
guardianas del mar

MARI ÁLVAREZ LIRES

PÁG. 283

De la crítica patrimonial al
patrimonio crítico feminista: una
propuesta de análisis

GUADALUPE JIMÉNEZ-ESQUINAS

PÁG. 407

Guardianas y creadoras. Las
mujeres en el Inventario de
Patrimonio Inmaterial de la
Comunidad de Madrid

PAZ GÓMEZ FERNÁNDEZ

PÁG. 305

Las cuestiones de género en
arqueología: de un pasado material
al presente intergeneracional

ALICIA TORIJA LÓPEZ

PÁG. 337

De voces, silencios y apropiaciones
en los procesos de patrimonialización
de las memorias LGTBI

JOSÉ MARÍA VALCUENDE DEL RÍO

PÁG. 353

Mujeres y patrimonio industrial:
los roles de trabajo

MERCEDES LÓPEZ GARCÍA
MARI ÁNGELES RODRÍGUEZ IGLESIAS

**MARGARITA
SÁNCHEZ
ROMERO**

**Ellas y nosotras desde el principio.
La prehistoria y el marco conceptual**

1. Ellas y nosotras desde el principio. El marco conceptual de la prehistoria a la actualidad

En 2009 se descubrió la inhumación de dos individuos cogidos de la mano en una sepultura perteneciente a una necrópolis tardoantigua fechada entre los siglos IV y VI d. C. en Módena (véase figura 1). De inmediato, este hallazgo inspiró una historia en la que estos dos individuos, por supuesto hombre y mujer, eran amantes que habían sido enterrados juntos para la eternidad, y así fueron denominados: “los amantes de Módena”. Este es el discurso que ha prevalecido durante los últimos diez años. En realidad, la mala preservación de los huesos impidió la identificación del sexo de esos dos cuerpos y, en todo momento, las personas encargadas de la investigación dejaron claro que no podían afirmar que los cuerpos enterrados fuesen el de un hombre y una mujer (Lugli, 2019). Pero eso daba igual, no había mejor reflejo del mito del amor romántico y eterno.

Diez años después, el análisis realizado a las proteínas del esmalte dental ha determinado que los cuerpos pertenecían a dos hombres de unos 20 años de edad (Lugli, 2019). ¿Qué ocurre entonces con la teoría de los amantes? ¿Ya no es válida? En realidad, lo que este ejemplo demuestra son dos cosas. En primer lugar, que el imaginario de la gente, en ocasiones, va muy por delante de la propia investigación científica, incluso a veces en contra del propio conocimiento científico, porque el estereotipo, el relato que entendemos como natural, está bien asentado, predefinido. En segundo lugar, y en mi opinión, un hecho absolutamente relevante es que, cuando no teníamos los datos científicos, el discurso de los amantes era irrefutable, y ahora que tenemos ese conocimiento, las posibilidades interpretativas se abren: ¿eran amantes realmente? En esos momentos de la Tardoantigüedad la homosexualidad estaba prohibida y eso dicen las leyes pero... ¿también en la cotidianeidad...? ¿O estos dos hombres eran familia? ¿O dos soldados que murieron en la batalla? Probablemente sea difícil que lo averiguemos alguna vez. O no, la investigación científica está constantemente buscando y hallando nuevas formas de acceder al conocimiento y en arqueología ahora somos capaces de saber cosas que hace cincuenta años ni siquiera podíamos imaginar, pero lo importante de este caso es cómo nuestros prejuicios nos condicionan.

Otro ejemplo. En marzo de 2019 se publicó en la revista *Science* el artículo “The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years”. Entre las conclusiones del estudio científico se constataba la llegada de grupos descendientes de pastores de las estepas de Europa del Este hace entre 4.000 y 4.500 años, lo que supuso el reemplazo de aproximadamente el 40 % de la población local y de casi el 100 % de los hombres. Los resultados genéticos se muestran claros en este aspecto, de forma progresiva durante una etapa que pudo durar unos 400 años, los linajes del cromosoma Y, presentes hasta entonces en la península ibérica durante la Edad del Cobre fueron casi totalmente sustituidos por un linaje de ascendencia esteparia (Olalde *et al.*, 2019).



FIGURA 1. Amantes de Módena. ArcheoModena (Associazione Professionale Benassi Guandalini Scaruffi).

Unos meses antes de la publicación del artículo, en septiembre de 2018, uno de sus autores, David Reich, concedió una entrevista a la revista *New Scientist*. Las declaraciones del genetista —que no es especialista ni en historia ni en arqueología— hicieron que una investigación tremendamente compleja fuera sintetizada de manera simplista; así, a la pregunta ¿cómo pudo ocurrir ese reemplazo de la población masculina?, se contestó de manera diversa por los medios de comunicación que exponían tanto en titulares como en el cuerpo de la noticia afirmaciones como las siguientes: “Una invasión borró del mapa a los hombres de la península ibérica hace 4.500 años. Los yamnayas conquistaron el territorio y tuvieron ‘un acceso preferente a las mujeres locales, una y otra vez’”, según

una investigación dirigida por la Universidad de Harvard (*El País*, 2 de octubre de 2018); o “Cuando el ‘macho’ ibérico se extinguió porque las mujeres prefirieron a los rusos. El mayor estudio de ADN antiguo de la península revela que el cromosoma local fue reemplazado por completo hace 4.000 años” (diario *Levante*); “los varones de fuera desplazaron a los locales y lo hicieron casi por completo, mientras que las mujeres habrían sido esclavizadas” (*La Vanguardia*, 30 de septiembre de 2018); “varones de la Península Ibérica fueron exterminados abruptamente hace 4.500 años en una gigantesca masacre colectiva” (*El Confidencial*, 3 de septiembre de 2018).

En realidad, en ningún momento el artículo publicado en *Science* da lugar a este tipo de especulaciones, más bien al contrario. Ni el periodo temporal en el que ocurrió fue abrupto ni tenemos restos evidentes de esa violencia extrema en las necrópolis del momento —hecho que sucedería si esa matanza se hubiera producido tal y como se señala— ni por supuesto hay ninguna prueba científica de que las mujeres fueran esclavizadas. Y un dato más, el artículo señala que precisamente el sur de la península ibérica es la región menos afectada por este avance de “hombres esteparios”. Lo corrobora también el registro arqueológico: muchos individuos de la Edad del Bronce se siguen enterrando en megalitos (sepulcros típicos de la Edad del Cobre). Un ejemplo lo tenemos en la necrópolis megalítica de Panoría (Darro, Granada), en la que los primeros enterramientos se realizaron entre el 3525 y el 3195 a. C., aproximadamente hace unos 6.000 años, y los últimos, entre el 2125 y el 1980 a. C., hace unos 5.000 años (**véase figura 2**). Esta necrópolis tuvo uso funerario durante más de un milenio por parte de grupos sociales distintos pero que reconocían una tradición ritual y que se sentían tan vinculados a ella que siguieron utilizándolas durante décadas, cosa que no hubiese sucedido si la población hubiese sido reemplazada por completo (Aranda, 2019). Pero, otra vez, la imaginación voló hasta situarnos en una escena en la que las mujeres son solo cuerpos a disposición de la historia sin ninguna capacidad de agencia en las sociedades.

En un texto de protesta en contra de las afirmaciones publicadas por los medios de comunicación, y que firmaban arqueólogos y arqueólogas de España y Portugal, se mostraba una enorme indignación por que aparecieran expresiones como “exterminios”, “invasiones” o sociedades “borradas del mapa”, pero en ninguna parte de ese texto encontramos la respuesta a cuestiones tan poco probadas científicamente como “el acceso preferente a las mujeres locales, una y otra vez” o “las mujeres habrían sido esclavizadas”. Es de reseñar, y debería hacernos reflexionar, cómo esas consideraciones acerca del papel absolutamente pasivo de las mujeres ante lo que pasa en las sociedades, y la descripción de las relaciones entre mujeres y hombres, no provocó ninguna alarma entre el colectivo de profesionales de la arqueología que firmaba ese documento.

Esta mirada sesgada sobre las mujeres y su agencia en las sociedades la encontramos desde los inicios de la arqueología como disciplina científica durante el siglo XIX, cuando se inicia una trayectoria de invisibilidad, marginalidad y sobre todo generación de



FIGURA 2. Necrópolis megalítica de Panoría (Darro, Granada). Fotografía: Gonzalo Aranda. GEA.

estereotipos sobre las mujeres y sus actividades en las narrativas históricas. Creaciones premeditadas y conscientes por las que la estructura patriarcal ha ocultado el rol de las mujeres en el desarrollo de múltiples actividades, saberes y conocimientos, de manera que, o bien pase desapercibido en la memoria colectiva, o bien se convierta en un estereotipo fácil de transmitir y retener.

Este hecho tiene repercusiones directas sobre la interpretación de las mujeres del pasado prehistórico. El mejor de los ejemplos posibles es, sin duda, el caso de las denominadas *venus* paleolíticas.

La primera figurilla humana de época paleolítica en ser descubierta es la llamada *Venus* de Laugerie Basse encontrada en el yacimiento del mismo nombre en 1864 por Paul Hurault, marqués de Vibraye y arqueólogo aficionado. Datada en el Magdaleniense, esta escultura de marfil de unos 7,7 cm de altura representa a una preadolescente sin brazos ni cabeza y fue denominada *Venus* impúdica en una clara referencia a la Antigüedad clásica; más concretamente, en referencia al tipo denominado *Venus* púdica del que existen varios ejemplos, y que deriva del prototipo de la *Afrodita* de Cnido (350 a. C.). Con esta escultura, Praxíteles creó el prototipo de desnudo de la diosa saliendo del baño; en un gesto de pudor, *Venus* empieza a cubrir sus pechos con la mano derecha y su pubis con la izquierda y presenta un tratamiento

carnal y voluptuoso del cuerpo. Si bien el término *venus* no se impuso desde el primer momento en la literatura científica —y, a finales del siglo XIX y principios del XX, encontramos que en la mayoría de las publicaciones científicas estas representaciones se denominan “figurilla de...”, “mujer de...” o incluso “dama de ...” (Leroi-Gourhan, 1968; Goodison y Morris, 2013)—, lo cierto es que el término se popularizó de tal manera en las siguientes décadas que, aunque en la actualidad se considera inapropiado en el ámbito científico, cualquier representación femenina de la prehistoria que encontrásemos hoy sería denominada de esa manera. Buen ejemplo de ello son las representaciones femeninas descubiertas en los últimos años como las de Hole Fels¹ (descubierta en 2008), o Estepona² (descubierta en 2011) o Rennacourt³ (descubierta en 2019) que inmediatamente fueron llamadas así.

El problema es que, al calificar cualquier figura femenina de la prehistoria con el término *venus*, estamos generando unas interpretaciones universales, unas miradas al objeto fuera del contexto arqueológico con dos consecuencias inmediatas. Por una parte, se ha generado un cuerpo de las mujeres idealizado y universalizado, de manera que esos cuerpos han sido considerados como reservorios de fertilidad, representaciones de voluptuosidad, sexualidad o reproducción, bienvenidos y celebrados en algunas sociedades, temidos, negados y controlados en otras (Joyce, 2008; Goodison y Morris, 2013). Por otra parte, estas interpretaciones ignoran la variedad de cuerpos, edades, acciones, actitudes y detalles relativos a vestimentas, peinados y adornos claramente indicadores de la importancia de estos objetos como acercamiento al conocimiento de las vidas de las mujeres en la prehistoria. Una variedad que ya Prudence Rice (1981) puso de manifiesto al publicar la revisión de 188 de estas figurillas femeninas, la mayoría datadas en el Gravetiense (27.000-20.000 BC) en un rango geográfico que va desde los Pirineos hasta Siberia pasando por Francia, Italia, el área del Rin y el Danubio, y Rusia.

Pero, a pesar de todo, el mito de la venus ha resistido al tiempo y, como decíamos antes, al propio conocimiento científico. Veamos dos ejemplos cercanos en el tiempo.

En diciembre de 2017, la artista Laura Ghianda subió a Facebook una instantánea de la Venus de Willendorf que fue censurada por el algoritmo de la red social al considerarla una imagen “pornográfica peligrosa”. Datada hace unos 25.000 años, esta venus es una estatuilla de caderas y senos prominentes, con un peinado muy característico, realizada en piedra caliza y de unos 10 cm, que presenta restos de ocre rojo. Quizá es la representación femenina más icónica de la prehistoria y fue descubierta en 1908. Como reacción a la prohibición de Facebook, de manera inmediata Christian Koeberl, director general del Museo de Historia Natural de Viena, donde se encuentra expuesta esta pieza, publicó

¹ <https://www.elmundo.es/elmundo/2009/05/13/ciencia/1242213936.html>.

² https://www.abc.es/cultura/abcp-venus-estepona-diminuto-tesoro-201108310000_noticia.html.

³ <https://www.elmundo.es/cultura/2019/12/05/5de8c098fc6c83ab6b8b462d.html>.

un comunicado en el que se señalaba que no encontraba motivos para “cubrir la Venus de Willendorf y ocultar su desnudez, ni en el museo ni en las redes sociales”.

Un ejemplo similar en cuanto a la mirada contemporánea hacia esas figurillas es el de la denominada Venus de Hole Fels (Alemania) fechada en el Auriñaciense (hace 35.000 años) y realizada en marfil de mamut. Esta estatuilla, de unos 6 centímetros de altura y que carece de cabeza, posee en su lugar un anillo que sugiere que la estatuilla pudo ser utilizada como colgante. Presenta grandes senos y dos brazos muy cortos con dos manos cuidadosamente talladas que descansan en la parte superior del estómago debajo de los pechos. Unas líneas horizontales que cubren el abdomen y que van desde el área de debajo de los senos al triángulo púbico sugiriendo algún tipo de ropa o envoltura. Las nalgas y los genitales sobredimensionados se representan con más detalle y suponen una exageración deliberada de las características sexuales de la figura (Conard, 2009).

Si el artículo de Nicholas Conard (publicado en *Nature*) se limita a describir las características de la estatuilla, Paul Mellars, en un comentario publicado dentro de la sección News & Views de la revista *Science* y publicado de forma simultánea al de Conard señala: “la figura es explícita —y descaradamente— la de una mujer con una exageración de las características sexuales (senos grandes y sobresalientes, una vulva muy agrandada y explícita, y vientre y muslos hinchados) que según los estándares del siglo XXI podrían verse como lindando con lo pornográfico”. Una referencia a todas luces innecesaria en la descripción del objeto.

Esa cosificación del cuerpo de las mujeres responde a una tradición histórica que, como hemos señalado, comienza en arqueología en el siglo XIX. Los primeros arqueólogos son hombres de las élites intelectuales y económicas cuyos intereses y preocupaciones están influenciados por las transformaciones sociales, políticas, ideológicas y económicas que a lo largo del siglo XIX se van a suceder y que marcarán de manera evidente el desarrollo de la disciplina. Reproducir los modelos sociales, sustentar el patriarcado y afianzar determinadas miradas hacia, por ejemplo, la maternidad, son estrategias que se articulan en un momento en el que las reivindicaciones sufragistas se retoman con una enorme fuerza; ante este nuevo ímpetu, la sociedad patriarcal responde creando referentes en el pasado más antiguo de manera que se pueda vertebrar un discurso sobre las mujeres desde ese pasado remoto hasta la actualidad, y las venus son un instrumento muy valioso en ese sentido (Sánchez Romero, 2018).

En este contexto, se hace imprescindible generar representaciones iconográficas que sustenten esas ideas y que posean un importante carácter divulgativo. Por ejemplo, a finales del XIX y principios del XX, se generaliza en Europa una tendencia a representar escenas de la prehistoria, una iconografía prehistórica que genera estereotipos muy directos sobre los hombres, las mujeres, las formas de vida y los paisajes de ese momento, llenos de suposiciones y símbolos de carácter moral y filosófico. Pintores y escultores como Emmanuel Frémiet, Fernand Cormon, Paul Jamin, Emmanuel Benner o Emile Bayard y su

serie “30 escenas de la vida del hombre primitivo” producen obras en las que aparecen cuerpos semidesnudos, cubiertos de pieles y llenos de anacronismos (Dagen, 2003).

Consecuencia del esfuerzo que supone crear una imagen de la prehistoria sin referentes previos, se adaptan las ideas y los modelos contemporáneos de comportamiento en lo referente a mujeres y hombres a un escenario salvaje y primitivo, que los sanciona como inamovibles desde el principio de los tiempos. Una variante de esta forma de expresión artística son las fotografías premeditadamente eróticas y estilo prehistórico que durante un tiempo muy breve, entre 1905 y 1908, tuvieron un éxito notable y que muestran a mujeres desnudas, o escasamente vestidas con pieles de animales y adornadas con collares de hueso portando en ocasiones arcos y flechas. Su máximo exponente es Achille Lemoine y sus modelos posan al aire libre en entornos que evocan paisajes de la Antigüedad convirtiendo la recreación histórica en una nueva forma de presentación del desnudo femenino (Bush, 2003).

En este contexto se entiende el tratamiento de la imagen femenina en la exposición realizada en 1916 en la Academia Real de Bélgica que trata de realizar un recorrido por las



FIGURA 3. Figurilla de Laussel.
Fuente: Wikimedia Commons. CC:
https://es.wikipedia.org/wiki/Venus_de_Laussel

principales ideas acerca del proceso de evolución humana con una vocación claramente divulgativa. Para ello, entre 1909 y 1914 el escultor Louis Mascré, en colaboración con el arqueólogo Aimé Rutot, realiza 15 esculturas de las que 13 representan a hombres y solo dos a mujeres. De estas únicas dos representaciones femeninas “La mujer de raza neandertal” y “La mujer negroide de Laussel” vamos a detenernos en la representación en tres dimensiones de la denominada Venus de Laussel.

Conocida también como la Venus del cuerno, descubierta en 1911 en el abrigo de Laussel, en la Dordoña, y datada hace unos 25.000 años durante el Gravetiense, este bajorrelieve representa una mujer con caderas anchas, y prominentes pubis y senos, con una mano en el vientre y con la otra sujetando un cuerno hacia el que vuelve la cabeza (Loizeau, 2003).

En su reinterpretación de la venus de Laussel (**véase figura 4**), Mascré y Rutot utilizan elementos de otras figurillas femeninas de la época, como los peinados de las figuras de Brassempouy y de Willendorf, y adornos procedentes de las sepulturas del yacimiento paleolítico de Grimaldi, que se unen a la gestualidad de la propia representación de Laussel. Los rasgos negroides que presenta la figura se deben precisamente a una errónea interpretación de los esqueletos de esa sepultura descubierta en 1901, un hombre de unos 17 años y una mujer de más de 50 que presentaba un ligero prognatismo, lo que en un primer momento llevó a la conclusión de que se trataba de poblaciones negroides (Loizeau, 2003). En cualquier caso, como observamos, la escultura de Mascré muestra la desnudez del cuerpo femenino de manera muy distinta a como lo hace el original del Laussel y por tanto una y otra transmiten mensajes muy distintos.

Todos los ejemplos expuestos hasta ahora perjudican a las mujeres de todos los tiempos, a las del pasado y a las del presente, como colectivo e individualmente. Tiene repercusiones sobre cómo hemos construido nuestra identidad presente y en las formas en las que contamos y difundimos la historia. Pero si los discursos científicos que se han escrito sobre los grupos humanos del pasado casi nunca han prestado atención a las mujeres, estas no van a aparecer en los textos e imágenes utilizados en la divulgación más allá de los estereotipos que, como hemos visto, se han construido sobre ellas: la maternidad o la sexualidad.

Desde que en 1984 se publicara el artículo “Archaeology and the study of gender”, por Meg Conkey y Jane Spector, la investigación sobre las mujeres y las relaciones de género desde una perspectiva feminista ha generado un enorme conocimiento sobre las mujeres y sus trabajos, experiencias y conocimientos, en definitiva sobre su agencia en las sociedades prehistóricas. Una investigación que ha sido muy prolífica en las últimas décadas en nuestro país y por la que se han generado una serie de líneas de investigación que se han ocupado de las poblaciones prehistóricas y protohistóricas, y han desarrollado conceptos como el de las actividades de mantenimiento y todo el conocimiento que eso conlleva. Desde las razones por las que la historia no las ha valorado, a cómo se gestiona la producción y consumo de alimentos, cómo se organiza el aprendizaje y la socializa-



FIGURA 4. Negroide de Laussel. Escultura de Louis Mascré.

ción de individuos infantiles, a hablar sobre el concepto de maternidad en las sociedades del pasado o a prestar especial atención al cuidado. Pero, además, ha provocado nuevas miradas sobre otro tipo de producciones como la manufactura cerámica, los procesos de producción metalúrgica o lítica, o la participación de las mujeres en la creación artística.

Asimismo ha cuestionado los roles y modelos de masculinidad proyectados desde el presente y ha hablado de las mujeres, y el ejercicio del poder y la autoridad en la construcción social y política de las comunidades del pasado (Alarcón y Sánchez Romero, 2015; Rísquez, 2015; Sánchez Romero y Cid López, 2018).

Es evidente que, a estas alturas, poseemos información más que suficiente sobre las mujeres en las sociedades prehistóricas y protohistóricas pero ¿transmitimos ese conocimiento a la ciudadanía? Y en ese caso, ¿cómo lo hacemos? Debemos partir de la premisa de que la inclusión, en el caso de las mujeres, no significa “añadir y remover”, no se trata solamente de incluir figuras femeninas en paneles, sino que una vez generado ese conocimiento sobre su papel en las sociedades del pasado y, partiendo de esos saberes, hacer divulgación de calidad. En los últimos años desde la arqueología hemos empezado a entender que necesitamos una disciplina más democrática, que esté más cerca de la ciudadanía y bajo el nombre de “arqueología pública” se ha empezado a trabajar desde un punto de vista teórico y práctico en una arqueología más participativa e inclusiva (Merriman, 2004; Moshenska, 2017; Skates *et al.*, 2012). En este sentido, este ámbito de actuación coincide en buena parte con la práctica de la arqueología feminista: la existencia de una práctica colaborativa, la relevancia de la multivocalidad, el uso del patrimonio arqueológico como herramienta para el empoderamiento y un enfoque crítico hacia la propia disciplina (González Marcén y Sánchez Romero, 2018).

Esto puede traducirse en la propuesta de una serie de acciones en el ámbito público (González Marcén y Sánchez Romero, 2018: 28) entre las que se contempla:

1. Promover sistemáticamente la incorporación de reflexiones basadas en la investigación de la arqueología feminista en los sistemas de educación formal e informal.
2. Proponer y difundir representaciones inclusivas del pasado, que permitan deconstruir patrones presentistas que retroalimentan la narrativa histórica del pensamiento patriarcal.
3. Apoyar e incorporar en la memoria histórica y colectiva a las mujeres y a otros grupos excluidos, no solo para desafiar el discurso normativo sino también para empoderar a estos grupos en su comunidad.
4. Participar activamente en acciones culturales contemporáneas y debates sociales relacionados con las identidades de género y la investigación arqueológica sobre y por las mujeres.

Un buen ejemplo de estas nuevas formas de hacer es *Pastwomen*, que nació en el marco del proyecto de investigación “Los trabajos de las mujeres y el lenguaje de los objetos: renovación de las reconstrucciones históricas y recuperación de la cultura material femenina como herramientas de transmisión de valores”, desarrollado entre 2007 y 2010, y financiado por el Instituto de la Mujer. Este proyecto nació, por una parte, del convencimiento de un buen número de investigadoras de diversas universidades e instituciones museísticas de que existían otras formas de transmitir el conocimiento sobre las socieda-

des del pasado, incluyendo a mujeres y criaturas, como forma de acabar con estereotipos y presunciones sobre los comportamientos, y, por otra, de ser absolutamente conscientes de que a pesar del conocimiento obtenido, resulta aún hoy día tremendamente difícil encontrar a las mujeres en los discursos expuestos en los museos, libros de texto o textos divulgativos, incluso en aquellos de más reciente elaboración.

Esta idea ha seguido creciendo con la financiación derivada de proyectos como “La història material de les dones: recursos per a la recerca i la divulgació” (2010-2011), financiado por el Institut Català de les Dones; o “Recursos para la investigación de la Arqueología de las mujeres y del Género en España”, GENDAR HUM-1904 (2014-2018), financiado por la Junta de Andalucía. Todos ellos han tenido como principales objetivos ampliar el conocimiento de las actividades de las mujeres en la prehistoria y protohistoria de la península ibérica, incorporando las últimas investigaciones realizadas en este campo, así como el desarrollo de contenidos informativos/formativos para su uso *online* y su traslación a dispositivos móviles.

El proyecto ha generado múltiples recursos, entre ellos el sitio web <http://www2.pastwomen.net>, que tiene como objetivo dotar de visibilidad a las líneas de investigación en arqueología e historia que se vinculan al estudio de la cultura material de las mujeres; ha organizado numerosos cursos, seminarios, conferencias y recursos didácticos. Y además ha generado una red de investigación reconocida y financiada recientemente por la FECYT y denominada “Pastwomen. Mujeres y género en las sociedades prehistóricas y antiguas: de la investigación a la educación”.

Volvamos a la representación de nuestras antepasadas más antiguas, que hemos visto al principio de este capítulo y cuyas interpretaciones claramente provocan una mirada sesgada hacia las mujeres. El nuevo “árbol” de la evolución humana que se ha propuesto y construido en el marco de este proyecto muestra la evolución humana no solo de forma amena y comprensible, sino también incluyendo a quienes la han protagonizado, personajes de ambos sexos y todas las edades⁴ (**véase figura 5**). Ilustrado por Andrés Marín, y con el guion y asesoramiento científico de Begoña Soler Mayor y Joan Emili Aura Tortosa, es un perfecto ejemplo de cómo la investigación científica debe prestar atención a la divulgación para ser más eficiente en sus resultados.

A través de la investigación científica y de la divulgación del conocimiento, las mujeres del pasado y del presente quedan unidas por un hilo que había permanecido invisible hasta ahora, y con el que tejemos historias que las sitúan en el centro de la explicación histórica, acabando con estereotipos, cambiando los discursos, reconociendo otras realidades, pero también mejorando la disciplina y haciendo mejor ciencia.

⁴ Puede verse el vídeo en https://www.youtube.com/watch?v=T8VS6YW9y10&feature=emb_logo.

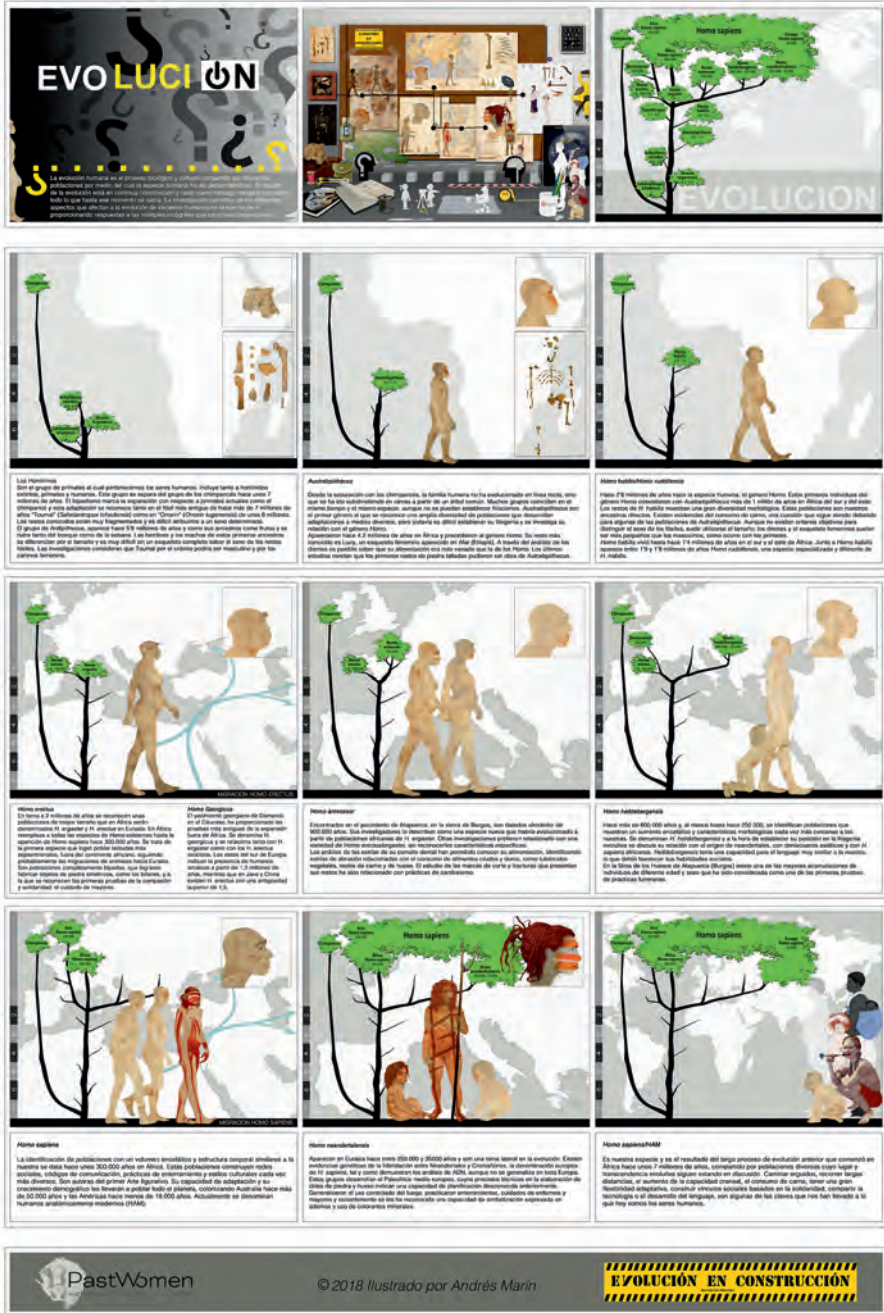


FIGURA 5. Evolución. Ilustrado por Andrés Marín. Pastwomen.

PastWomen

© 2018 Ilustrado por Andrés Marín

EVOLUCIÓN EN CONSTRUCCIÓN

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Alarcón, Eva y Sánchez Romero, Margarita (2015)**. "Arqueología feminista, de las mujeres y del género en la Prehistoria de Andalucía". En *Menga. Revista de Prehistoria de Andalucía*, 6, pp. 32-59.
- **Aranda Jiménez, Gonzalo (2019)**. "La necrópolis megalítica de Panoría. Un paisaje sagrado con más de mil años de uso funerario". En *Andalucía en la Historia*, pp. 46-49.
- **Bush, Katia (2003)**. "Desnudos de estilo prehistórico". En *Venus y Caín. Nacimiento y tribulaciones de la Prehistoria en el siglo XIX*. Ministerio de Educación Cultura y Deporte. Madrid, pp. 144-151.
- **Conard, Nicholas J. (2009)**. "A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany", *Nature*, 459, pp. 248-252 doi:10.1038/nature07995.
- **Conkey, Meg y Spector, Jane (1984)**. "Archaeology and the study of gender". En *Advances in Archaeological Method and Theory* 7, pp. 1-38.
- **Dagen, Philippe (2003)**. "Imágenes y leyendas de la Prehistoria". En *Venus y Caín. Nacimiento y tribulaciones de la Prehistoria en el siglo XIX*. Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, pp. 16-24.
- **González Marcén, Paloma y Sánchez Romero, Margarita (2018)**. "Arqueología pública y género: estrategias para nuevas formas de relación con la sociedad". En *Storia delle Donne*, 14, pp. 19-42.
- **Goodison, Lucy y Morris, Christine (2013)**. "Goddesses in Prehistory". En Diane Bolger (ed.), *A companion to gender prehistory*, Wiley-Blackwell, pp. 265-287.
- **Joyce, Rosemary A. (2008)**. "Ancient bodies, ancient lives. Sex, gender and archaeology". Londres, Times & Hudson.
- **Leroi-Gourhan, André (1968)**. "Le symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paleolithique". *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 55 (7-8), pp. 384-398.
- **Loizeau, Sigolène (2003)**. "Laussel: un rostro para una venus". En *Venus y Caín. Nacimiento y tribulaciones de la Prehistoria en el siglo XIX*. Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Madrid, pp. 106-109.
- **Lugli, Federico et al. (2019)**. "Enamel peptides reveal the sex of the Late Antique 'Lovers of Modena'", *Scientific Reports*, 9.
- **Merriman, Nick (ed.) (2004)**. "Public Archaeology", Abingdon, Routledge.
- **Moshenska, Gabriel (ed.) (2017)**. *Key Concepts in Public Archaeology*, Londres, UCL Press, 2017.
- **Olalde, I. et al. (2019)**. "The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years", *Science*, 363 (6432), pp. 1230-1234.
- **Rice, Prudence M. (1981)**. "Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood?", *Journal of Anthropological Research*, 37, pp. 402-414.
- **Rísquez, Carmen (2015)**. "La Arqueología ibérica y los estudios de género en Andalucía: avances y desafíos". En *Menga. Revista de Prehistoria de Andalucía*, 6, pp. 61-91.
- **Sánchez Romero, Margarita (2014)**. "El patrimonio prehistórico y la construcción de discursos igualitarios sobre nuestro pasado". En *ICOM-CE digital*, 09, pp. 28-35.

- — (2018). “La (Pre)Historia de las mujeres. Una revisión crítica de los discursos sobre el pasado.”, en *Andalucía en la Historia*, 61, pp. 40-45.
- **Sánchez Romero, M. y Cid, Rosa (eds.) (2018).** *Motherhood and Infancies in the Mediterranean in Antiquity*. Oxford, Oxbow.
- **Skates, Robin et al. (2012).** *The Oxford Handbook of Public Archaeology*, Oxford, Oxford University Press.

**ANTONIA
GARCÍA
LUQUE**

Mujeres iberas: ¿Invisibilizadas? Sí.
¿Invisibles? No

1. Introducción

Es un lujo profesional que te ofrezcan la oportunidad de poder realizar una profunda reflexión sobre la invisibilización de las mujeres iberas, no solo en la construcción del conocimiento científico, sino también en su difusión y transferencia a través de los diversos canales educativos y de socialización (formales, informales y no formales). Por tanto, sean mis primeras palabras de agradecimiento a la Dirección General de Patrimonio de la Comunidad de Madrid, por crear un espacio de reflexión necesario como son las jornadas *Tejiendo Pasado. Patrimonios invisibles. Mujeres portadoras de memoria*, por publicar el resultado de las mismas y por haber contado conmigo en esta ocasión.

Antes de comenzar, es importante señalar que, aunque estas líneas van a tomar como ejemplo el caso de las mujeres de la cultura ibera, cada una de las ideas aquí expuestas podría aplicarse a las mujeres de cualquier época. Asimismo, desde el primer momento hemos de manifestar nuestra premisa clave para entender el texto: hay que hacer visible lo invisibilizado para revalorizar aquello que permanecía oculto, que no inexistente ni invisible, es decir, las mujeres.

Las siguientes líneas no pretenden ser, como podría imaginarse, un estudio arqueológico sobre las mujeres iberas (sus espacios, agencias, tiempos, etc.). Más bien quieren ser, como puede vislumbrarse en el título, una plataforma para poner en evidencia diferentes fórmulas de ocultación de las mujeres en el relato histórico construido y en su difusión. Para ello, no basta con cuestionar los parámetros ideológicos patriarcales de cada época, sino que hay que efectuar una profunda reflexión epistemológica que nos ayude a comprender la supremacía de modelos explicativos e interpretativos de la realidad desde una mirada, la androcéntrica, que ha presentado su visión de la historia en términos de validez universal. Tal como señaló Pilar Benejam¹, la selección de las nociones que consideramos básicas por su relevancia social depende, en gran medida, de la perspectiva teórica en que nos situemos para interpretar la sociedad, de manera que la aceptación de un paradigma científico de interpretación determina el tipo de principios y conceptos susceptibles de ser aplicados al estudio de la realidad social.

La cuestión, pues, es realizar una introspección para analizar qué consecuencias tiene aceptar otras perspectivas teóricas (y críticas), como es la de género, para la reinterpretación de la historia.

En un principio hemos de entender el género como una construcción cultural y una interpretación social de un carácter biológico natural que es la sexuación o el sexo y, por lo tanto, consideramos los sistemas de género como productos históricos dinámicos,

¹ Benejam, 1993.

abiertos a cambios y transformaciones. Esto es lo que se conoce como la historicidad del sexo y del género. Por ende, las identidades —tanto individuales como colectivas— no son ni simples ni absolutas ni sustanciales, sino que son construcciones mentales que se conforman en su carácter relacional, y se refuerzan en la singularidad y la diferencia en un marco temporal y espacial y, por tanto, están sujetas a cambios y evoluciones².

Cuando en la década de los ochenta del pasado siglo se comenzó a introducir el género en las ciencias humanas y sociales como categoría analítica, uno de sus primeros logros fue romper con las teorías biologicistas que no establecían límites ni diferencias entre las mujeres y su rol social. Sin embargo, fue su capacidad para incluir e integrar a las mujeres en las narrativas históricas como agentes y sujetos de transformación social lo que supuso una visión alternativa y un replanteamiento global de los grandes ejes interpretativos de la historia.

Además, incorporar el género a la construcción de los saberes históricos y sociales ha permitido conocer la organización social de las relaciones entre los sexos, sin pretensión de sustituir unos agentes históricos por otros, sino integrando las masculinidades y feminidades en la interpretación del pasado.

De igual modo, una vez superada una primera fase de victimización de las mujeres (con la historia social), ha conseguido focalizar la mirada en las actividades femeninas y, por extensión, romper también la tradicional polaridad de público/privado y exterior/interior, como espacios políticos y materiales atribuibles a varones y mujeres por su supuesta naturaleza.

Asimismo, hay que destacar que las investigaciones feministas han considerado que el género por sí solo no es una categoría constructora de identidad, de ahí que aboguen por el estudio de su interacción desde la interseccionalidad con otras categorías sociales de análisis (clase social, etnia, edad, orientación sexual, etc.), tal como se hará en estas páginas.

2. Patrimonio arqueológico y género

El pasado ha sido interpretado y presentado desde una perspectiva androcéntrica que está estructurada (al mismo tiempo que estructura) por la esfera simbólica e ideológica de nuestra sociedad³. Resultaría del todo impropio, a día de hoy, cuestionar el marcado sesgo patriarcal que ha habido y todavía permanece en las teorías, métodos y conceptos de las investigaciones arqueológicas, a tenor de las numerosas y considerables publicaciones de la ya consolidada arqueología de las mujeres, feminista o de género. Las

² García Luque, 2016a.

³ Gero, 1999.

arqueólogas feministas actuales no solo realizamos relecturas y reinterpretaciones de los registros arqueológicos en clave de género, sino que buscamos un cambio holístico en la forma de hacer arqueología desde la interseccionalidad, con el fin de generar discursos integradores capaces de romper silencios y atravesar el compacto muro de la academia para llegar a la ciudadanía. Por esta razón, es importante centrar la atención también en la metodología de transmisión del conocimiento, es decir, en las estrategias de educación y difusión del patrimonio desde una mirada de género⁴.

El Plan Nacional de Educación y Patrimonio señala que la esencia de la diversidad del patrimonio reside en la propia diversidad del ser humano. La ciudadanía debe asumir que los referentes patrimoniales explican qué somos, cómo somos, por qué hemos llegado a ser así y cómo nos relacionamos con los demás. Sin las lecturas de género no solo no podremos explicar quiénes hemos sido y somos las mujeres, sino tampoco por qué hemos estado ausentes en las narrativas históricas, y por qué se han producido y mantenido desigualdades sociales con base en el género⁵.

No podemos obviar que el patrimonio cultural es el producto de la interacción espacio-tiempo-humanidad, que refleja identidad colectiva de una cultura basada en la interacción de otras identidades, siendo la de género la única categoría transversal fundamental para entender las dinámicas sociales de cualquier grupo. Tal como se señaló en un trabajo anterior en el que se analizó el binomio género y patrimonio, este es el reflejo material e inmaterial de las cosmovisiones de género y, como tal, hemos de interpretarlo y presentarlo⁶. En palabras de Graciela Sapriza y Mariana Viera, hay que “generizar el patrimonio”, esto es, “poner en evidencia la organización de la sociedad en contextos específicos e históricos problematizando los mandatos atribuidos a los sujetos en virtud de sus condiciones sexo-genéricas”⁷.

La interpretación que se realiza del patrimonio está ligada, a su vez, a un proceso social vivo que hace del mismo un capital cultural con diferentes valores y sentimientos en función de múltiples variables coyunturales. Por esta razón es fundamental saber en qué momento, espacio y cultura se está presentando el patrimonio para no desligarlo de su contexto interpretativo.

En la actualidad, momento en el que se está llevando a cabo la cuarta oleada del feminismo, es absolutamente necesario reformular los usos sociales del patrimonio en términos de género para poder tomarlo como una herramienta de educación en valores. Tal como

⁴ García Luque y Herranz, 2016.

⁵ García Luque y Alegre, 2017.

⁶ Lagarde, 1996.

⁷ Sapriza y Viera, 2016: 109.

señalan Ana Herranz, Carmen Rísquez y Carmen Rueda⁸, se pueden utilizar el patrimonio arqueológico y el turismo como herramienta de gran utilidad para la transmisión de valores de igualdad. Sin embargo, uno de los mayores escollos en este sentido viene de la mano de las propias administraciones e instituciones, que promueven y ejecutan proyectos de puesta en valor del patrimonio de sitios arqueológicos sin tener en cuenta las abundantes investigaciones que se vienen desarrollando hace ya unas décadas, desde la arqueología feminista, de género y de las mujeres.

Han sido numerosos los trabajos centrados en analizar los sesgos de género transmitidos en los museos arqueológicos, tanto para realizar un diagnóstico de la situación analizando los discursos museográficos (selección de la cultura material expuesta, imágenes de divulgación, textos de cartelas y paneles, etc.), como para formular algunas estrategias de mejora al respecto desde posicionamientos críticos⁹.

Asimismo, en la última década, se ha puesto en marcha una importante labor investigadora desde la perspectiva de género centrada en los museos arqueológicos como instrumentos coeducativos útiles para prevenir la violencia de género. Prueba de ello es el proyecto I+D “La discriminación de la mujer: los orígenes del problema. La función social y educativa de los museos arqueológicos en la lucha contra la violencia de género” (2013-2015), liderado por Lourdes Prados, que tenía entre sus objetivos prioritarios incorporar la perspectiva de género en el ámbito de la museología como un paso imprescindible para asegurar la igualdad entre mujeres y hombres, y otros grupos marginados de la sociedad; establecer una actitud crítica frente a los discursos tradicionales de la exposición; acabar con los roles de género androcéntricos construidos sin rigor científico; educar en igualdad; y luchar contra los estereotipos que conducen a actitudes discriminatorias¹⁰. Fruto de este proyecto es el primer monográfico nacional que reúne ensayos y proyectos museísticos y educativos novedosos que, con diferentes perspectivas y metodologías, comparten la idea de que los museos arqueológicos pueden y deben transmitir una historia inclusiva con el fin de contribuir a una educación en igualdad: *Museos arqueológicos y género. Educando en igualdad*¹¹.

Es necesario que los museos —en su faceta de herramienta educativa que contribuye a los procesos de construcción identitaria de la sociedad y de sus individuos— presenten un relato inclusivo y no sesgado ni parcializado, evitando en el público una asimilación acrítica de los discursos expuestos y reflejando, como señala Prados, la riqueza y diversi-

⁸ Herranz; Rueda y Rísquez, 2016.

⁹ Hornos y Rísquez, 2005; Izquierdo, 2014; Izquierdo, López y Prados, 2014; Izquierdo, Prados y López, 2012; Prados, 2016; Querol y Hornos, 2011 y 2015.

¹⁰ Prados, 2017.

¹¹ Prados y López, 2017.

dad de nuestra sociedad sin exclusión de grupos por su género, edad, raza, religión, clase social, orientación sexual, etc.¹².

Sin embargo, aunque se están llevando a cabo importantes esfuerzos en la considerada “educación no formal”, cabe cuestionarse qué está sucediendo en todos los niveles de la educación formal, pero fundamentalmente en la educación básica obligatoria. Es necesario analizar en clave de género qué mensajes y discursos se están transmitiendo en las aulas en la enseñanza-aprendizaje histórico y patrimonial, a través de todas las estrategias y mecanismos puestos al servicio del sistema educativo.

3. El aprendizaje histórico-patrimonial en la educación formal: lecturas de género

En este apartado vamos a trabajar sobre la persistente invisibilidad del espacio femenino en los discursos históricos, marcadamente androcéntricos, patriarcales y universalistas, que son transmitidos a la infancia y juventud a través de diferentes vías y estrategias de la enseñanza histórica en la educación formal.

Los sesgos sexistas en la enseñanza de la historia son ya incuestionables, sin embargo, tal como señalan Sofía Ángela Albero y Amaia Arriaga¹³ siguiendo a Griselda Pollock, no basta con añadir nombres de mujeres al relato oficial y hegemónico que se ha elaborado sobre la historia, sino que hay que abordar las causas y formas de perpetuación de las ausencias selectivas y las desigualdades, cuestión que ya hemos abordado en trabajos anteriores, los cuales vamos a retomar a fin de profundizar en algunas de las causas que justifican la ocultación de las mujeres en la historia escolar¹⁴.

El hecho de que las normativas educativas actuales insistan en la educación en igualdad de género en diferentes aspectos debería, cuando menos, encender la voz de alarma. Tanto las diferentes leyes de igualdad entre hombres y mujeres, en las que aparecen artículos destinados a la educación como herramienta de cambio y transformación, como las propias leyes educativas, en las que hay articulados específicos destinados a las actuaciones en materia de igualdad, coinciden en dos campos de acción fundamentales: la formación del profesorado y los materiales didácticos y curriculares¹⁵.

¹² Prados, 2017.

¹³ Albero y Arriaga, 2018.

¹⁴ García Luque, 2015, 2016b y 2019.

¹⁵ Artículo 102 de la LOE mantenido en la LOMCE; artículo siete de la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género; y artículo 24 de la Ley 3/2007 de 22 de marzo para la igualdad efectiva de mujeres y hombres.

En relación a esta segunda cuestión, la LOE y la LOMCE, en su disposición adicional cuarta relativa a libros de texto y demás materiales curriculares, dicen que estos:

deberán reflejar y fomentar el respeto a los principios, valores, libertades, derechos y deberes constitucionales, así como a los principios y valores recogidos en la presente Ley y en la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, a los que ha de ajustarse toda la actividad educativa.

Los libros de texto son el recurso didáctico más utilizado en las aulas de nuestro país y, al igual que en la propia legislación educativa curricular, existen unas injerencias políticas e ideológicas que determinan el tipo de enseñanza y contenidos que quieren transmitir, muy en relación al tipo de sociedad que pretenden construir o mantener. La práctica docente y la educación no son neutras y están cargadas de ideologías; la dominante de cada momento es la principal protagonista. Es por ello que el discurso de género en el ámbito educativo va a ir fluctuando en función de la propia sensibilidad política respecto al tema.

En trabajos anteriores se ha realizado una profunda revisión de los resultados de las investigaciones sobre los sesgos de género presentes en los libros de texto, fundamentalmente en relación a las ilustraciones de los mismos, así como de sus consecuencias¹⁶. En resumidas líneas, cabe destacar que, pese a que en la última década se está produciendo un avance progresivo y la presencia de las mujeres en las ilustraciones va en aumento, los varones y colectivos de varones siguen siendo los más representados, y el número de personajes históricos femeninos con nombre propio siguen estando infrarrepresentados de forma alarmante (3 de cada 10). No obstante, cada vez son más las mujeres representadas en espacios públicos que siguen siendo preferentes en la enseñanza de la historia, frente al imperceptible aumento de hombres en espacios privados, cuyo predominio sobre las mujeres en los espacios públicos sigue siendo aplastante.

Asimismo, otra de las principales causas de invisibilización de las mujeres es que sigue siendo predominante en las escuelas la enseñanza de la historia del poder político y económico pertenecientes al ámbito público, donde las actividades de producción y mantenimiento de vida siguen siendo marginadas e, indirectamente, los sujetos históricos que fundamentalmente las han llevado a cabo, es decir, las mujeres.

Su infravaloración y marginación en la construcción del conocimiento histórico androcéntrico ha generado en el imaginario colectivo de la población en general, y en nuestra infancia y juventud en particular, la creencia de que estas actividades no solo no eran importantes para la comunidad ni para el proceder de la historia, sino que, además, son intuitivas y no requieren de esfuerzos, tecnologías, aprendizajes, etc.

¹⁶ García Luque, 2015 y 2019; García Luque y De la Cruz, 2017; García Luque, De la Cruz y Peinado, 2018.

Al mismo tiempo, la predominancia del positivismo en la enseñanza de la historia política como un relato cerrado basado en datos y periodos estandarizados, con base en los que han sido considerados hitos históricos, desde un claro pensamiento patriarcal, oculta a las mujeres en el proceso histórico. Además, se fomentan aprendizajes en los que se presenta la historia como una realidad beligerante asociada a las guerras, las conquistas y las armas, asentando así en el alumnado la peligrosa idea de que los cambios y las transformaciones se producen por la resolución bélica de los conflictos en manos de varones, lo cual es contrario a la defensa pública de una educación para la paz¹⁷.

Este tipo de enseñanza histórica asienta la idea de que la infancia, la vejez, la pobreza, la enfermedad, en definitiva, la diversidad de identidades, no existían en el pasado.

Por otra parte, la historia política se ha centrado en las mujeres que han sido consideradas “protagonistas” de la misma, fundamentalmente por su aculturación al modelo hegemónico masculino de la época, lo cual puede llevar al grave error cognitivo de que las mujeres “no excepcionales” estaban carentes de capacidades, habilidades, agencias, etc., infravalorando, por tanto, todas las actividades que ellas desarrollaban y sus espacios de acción, y construyendo en el imaginario colectivo la falsa idea de mujeres aisladas de su contexto y de su género.

Pero ¿qué ocurre en los libros de texto con esos periodos en los que no se puede acudir a fuentes escritas y donde no puede construirse historia política? ¿Cómo es la enseñanza-aprendizaje de la prehistoria? ¿Qué concepciones se están transfiriendo a la infancia y juventud en las aulas sobre nuestro pasado más remoto? ¿Están las mujeres representadas? Y en caso de que así sea, ¿cómo son visibilizadas?

Si acudimos a las unidades didácticas de la prehistoria en los libros de texto de la mayoría de las editoriales, vamos a encontrarnos con una realidad reincidente y permanente en materia de género: transmiten relatos sesgados e incompletos desde una visión androcéntrica; reproducen mitos de ese periodo ausentes de rigor científico y transfieren estereotipos de género desde el presentismo o actualismo.

No hay más que reflexionar sobre las imágenes que se han enseñado en las escuelas sobre el proceso de hominización, donde las mujeres han sido excluidas de las ilustraciones que representaban la evolución de la humanidad. Estas imágenes, además, son fuertemente reforzadas en los discursos de los museos arqueológicos, que suelen ser visitados por escolares como actividad complementaria de su formación curricular formal. M^a. Ángeles Querol constató la contribución del creacionismo y del evolucionismo de Darwin en la perpetuación del rol pasivo y secundario atribuido a las mujeres por la sociedad judeocristiana actual, a partir del análisis de los discursos y representaciones de mujeres en el tema de los orígenes de la humanidad¹⁸.

¹⁷ García Luque, 2019.

¹⁸ Querol, 2001, 2005a, 2008 y 2017.



FIGURA 1. Chamán magdaleniese pintando el techo policromo de Altamira. Ilustración: Arturo Asensio según idea de Enrique Baquedano.

Otro estereotipo recurrente es presentar a los hombres como los creadores de las pinturas rupestres paleolíticas, bien sea en las ilustraciones de los libros de texto bien en el discurso escrito de los mismos (los hombres artistas). Se ha interiorizado tanto esta información a base de la reproducción simbólica del sistema, que no puede extrañarnos la polémica desatada por la imagen realizada por Arturo Asensio para el cartel anunciador de la exposición temporal *Arte sin artistas. Una mirada al Paleolítico* (véase figura 1). En él aparece una mujer pintando el techo de los policromos de la cueva de Altamira, que además vino acompañada de numerosas noticias en prensa en cuyos titulares se destacaba que las pinturas de Altamira pudieron ser realizadas por mujeres¹⁹. Las preguntas no se hicieron esperar. ¿Cómo es posible que tal creación fuera realizada por mujeres? ¿Dónde están las pruebas que demuestran esta hipótesis? Con anterioridad no se habían cuestionado las imágenes de hombres realizando las pinturas rupestres, y mucho menos fueron soli-

¹⁹ <https://www.abc.es/cultura/arte/20131018/abc-pinturas-rupestres-mujeres-manos-201310172231.html>; <http://hominidas.blogs.quo.es/2013/10/29/las-mujeres-pudieron-pintar-altamira/>; <https://www.nationalgeographic.es/ciencia/los-artistas-prehistoricos-podrian-haber-sido-mujeres>.

citadas evidencias científicas que las avalaran, sin embargo, cuando se pone a una mujer al frente de esta actividad, saltan todas las alarmas del presente al interpretar el pasado desde su lógica patriarcal. Véase como ejemplo el blog didáctico de Historia y Geografía *Las historias de Doncel*²⁰, en el que se afirma, siempre en masculino, lo siguiente:

Todo el proceso de elaboración de las pinturas se realizaba con gran dificultad, porque el techo de la gruta era bajo, lo que impedía al autor tener una perspectiva adecuada de su obra. La posición en cuclillas era incómoda y la falta de luz suponía una dificultad añadida. El pintor utilizó lámparas de tuétano, que aportaban luz intensa y suficiente.

Sin embargo, hay que analizar especialmente las imágenes que acompañan este texto. La primera de ellas corresponde a la citada ilustración de Arturo Asensio junto con la siguiente leyenda: “Ilustración de Arturo Asensio para la exposición *La mirada al Paleolítico*. En ella se especula con el probable hecho de que las pinturas fueran realizadas por una mujer”. Seguidamente, aparece una imagen de un diorama del Museo Arqueológico de Barcelona en el que se representa un hombre pintando una cueva en cuya leyenda puede leerse: “se representa un hombre paleolítico pintando en una caverna”, sin especulaciones. Esa información se ofrece como verdad irrefutable porque así la habrá aprendido e interiorizado.

Otros mitos asociados a los varones de la prehistoria serían, por un lado, la elaboración de útiles líticos y, por otro, el descubrimiento del fuego, cuestiones para nada baladíes. De esta manera, se está transmitiendo a la infancia la peligrosa idea de que las primeras tecnologías transformadoras de la realidad estuvieron en manos de varones. Por extensión, construimos en su imaginario que la evolución y los cambios de la historia han dependido de ellos desde el inicio de la humanidad, lo que transmite la idea de que las mujeres han estado ausentes, por naturaleza, de las actividades asociadas, no solo a la producción de los útiles, sino también a su uso. Respecto a la asociación masculina con el descubrimiento del fuego, acto a todas luces imposible de sexuar, se está fomentando igualmente una asociación ilegítima del descubrimiento más importante de la historia con el género masculino, con todo lo que ello conlleva para la interpretación del presente.

Sin embargo, hemos dejado para el final la actividad prehistórica que, por antonomasia, es identificada por niños y niñas como la más importante de la época: la caza mayor. Por supuesto, su asimilación con la necesidad de fortaleza física la asocia directamente a los varones. Esta cuestión queda manifiestamente reflejada en las ilustraciones y relatos escritos de los libros de texto, en los que —prácticamente en su totalidad— aparece mencionada como la principal actividad del Paleolítico, vinculada a hombres y a una

²⁰ <http://jadoncel.blogspot.com/2012/12/las-pinturas-de-la-cueva-de-altamira-la.html>.

acción de elevado esfuerzo en el momento de acorralamiento y embestida de piezas de enorme magnitud. Se suelen dejar al margen otras labores fundamentales como sería, por ejemplo, el despiece, así como el tipo de caza que era más frecuente, la caza menor, para la que es más necesaria la habilidad que la fuerza.

En este sentido, resultan muy interesantes las investigaciones de Querol centradas en los riesgos del actualismo, analizando la reconstrucción que se ha realizado del pasado más remoto²¹. Uno de los mayores peligros de este fenómeno es asumir hipótesis nunca contrastadas como verdades “positivas”, como por ejemplo la teoría de Darwin sobre los orígenes de la humanidad basados en la inferioridad física y psíquica de las mujeres, que se apoya en el valor que otorga este autor a la caza como actividad económica originaria. Según la autora, el asentado discurso de Darwin que se presentó como verdad irrefutable señalaba que las diferencias entre hombres y mujeres, siempre desventajosas para ellas, se debían precisamente al modo de adaptarse al medio de los “semihumanos” durante la caza. Para este autor, la caza fue una tarea exclusivamente de hombres por su fortaleza física, y dada la complejidad de coordinación y entendimiento de esta actividad, los varones desarrollaron más la inteligencia que las mujeres, que se quedaban esperando pasivas la llegada de los hombres proveedores con los alimentos cárnicos. De este modo, Darwin y su teoría del evolucionismo contribuyeron a asentar la asociación falaz y actualista, no constatada, de caza-superioridad del varón, que sigue estando vigente en la historia escolar.

Con todo, ante la imposibilidad en la prehistoria de sexuar determinadas acciones y espacios, lo más justo y riguroso desde el punto de vista científico es presentar esas sociedades de forma igualitaria y no dejarse influenciar por la mirada patriarcal del presente en la que hemos sido socializados. Dado que no existen datos arqueológicos que confirmen una división sexual y estereotipada del pasado, lo correcto sería utilizar códigos inclusivos en todas las narrativas de presentación del mismo (escritas, visuales y orales). Tal como señala Prados, no se trata de inventar relatos históricos incorporando a las mujeres allí donde no estaban y haciendo aquello que no hacían, sino incluir sus agencias y espacios documentados en las investigaciones arqueológicas o cambiar el objetivo de la cámara para buscarlas en el registro arqueológico, porque obviamente las mujeres del pasado dejaron huellas, al igual que los hombres²². No se trata, pues, de una lucha abierta para ver quién era más o menos protagonista, sino una recuperación de las ocultaciones, intencionadas o no, de la totalidad de los sujetos históricos para no parcializar el conocimiento y para dotar de valor la totalidad de las actividades.

En definitiva, representar el pasado más remoto de forma igualitaria, sin mostrar superioridad de un sexo (varón) sobre el otro (mujer) —que no se puede documentar ni

²¹ Querol, 2005a, 2005b y 2017.

²² Prados, 2017.

constatar arqueológicamente—, es una responsabilidad ética con las nuevas generaciones, que han de recibir otro tipo de mensajes. Se trata de evitar, en la medida de lo posible, la peligrosa idea de que las mujeres y sus actividades han sido inferiores desde los orígenes de la humanidad y que, por tanto, dicha inferioridad está legitimada por naturaleza. Para ello es fundamental dejar de reconstruir el pasado con los parámetros del presente.

Sin embargo, una cuestión fundamental que se ha tratado poco al respecto es la formación inicial y permanente del profesorado en materia de género. Pese al gran poder que tienen los libros de texto en nuestra cultura escolar, el discurso expositivo de los/as docentes durante su praxis diaria tiene un mayor peso, y va a depender de ellos/as realizar una práctica alienada, reproduciendo las narrativas del positivismo de relatos históricos cerrados y excluyentes o, por el contrario, modificar la visión de su alumnado abriendo miradas críticas e inclusivas. Para ello, es necesario que este profesorado haya recibido formación en género, ya que de partida no resulta fácil ni común reconocer los sesgos presentes en las ciencias sociales ni en su enseñanza.

De esta forma, el profesorado tiene la responsabilidad de enseñar a su alumnado a interpretar el pasado para que este otorgue un significado al conocimiento histórico y que sea útil para su desarrollo personal y social. Sin embargo, esta acción educativa no es intuitiva y requiere de una formación concreta. ¿Cómo va a fomentar un/a docente en su alumnado el cuestionamiento de los sesgos androcéntricos de la historia escolar si no es capaz de detectarlos? Y, lo que es aún más peligroso, ¿cómo va a hacerlo si además considera esta cuestión irrelevante?

Hay que formar al futuro profesorado en materia de género más allá del aprendizaje conceptual o metodológico y, para ello, hay que comenzar rompiendo su ceguera de género, que es la incapacidad de las personas de reconocer los sesgos sexistas y patriarcales en las narrativas escritas, visuales u orales. Esto es, no detectar los discursos discriminatorios de género en los diferentes soportes educativos de socialización. Pero hay que ir más allá, esta formación ha de conseguir que el profesorado adquiera conciencia de género, es decir, que adquiera un compromiso real con la coeducación.

En este sentido, no deja de resultar sorprendente que una profesión como es la de la enseñanza básica, tan profundamente feminizada, sea al mismo tiempo un ámbito especialmente reacio hasta hace escasos años a la incorporación de la perspectiva de género en los procesos de enseñanza y aprendizaje, y esté a día de hoy todavía sujeta, en gran medida, a la voluntariedad de personas sensibles ideológicamente con estas cuestiones, pese a ser un imperante legislativo²³.

²³ García Luque, 2016b.

4. La ocultación de las mujeres iberas en los discursos históricos y educativos: planteamientos para una reflexión

Han sido muy numerosas las investigaciones iberas sobre la iconografía femenina desde una vertiente positivista, puramente descriptiva, y centrada en la puesta en valor del estilismo y estética de las numerosas representaciones de mujeres documentadas en el registro arqueológico. En este sentido, Carmen Rísquez se cuestiona si no hubiera sido más interesante analizar cómo se ha formado la construcción simbólica del género en la sociedad ibérica y cómo esta ha configurado, canalizado y transformado determinados valores sociales asignándolos a hombres y a mujeres²⁴.

Hay que esperar a la década de los noventa para encontrar publicaciones sobre iconografía ibera femenina realizadas con enfoque de género y centradas, no tanto en la cultura material en sí misma, sino en la interpretación de la sociedad que las elaboró o encargó. Pero será con la llegada del siglo XXI cuando se produzca un incremento significativo del número de publicaciones desarrolladas, en gran medida, a partir de la puesta en marcha de un importante corpus de cursos y congresos específicos de arqueología del género, y con el inicio de proyectos de investigación, tales como los coordinados por Lourdes Prados —“La imagen de la mujer en el mundo ibérico”, “Arqueología y género: mujer y espacio sagrado. Haciendo visibles a las mujeres en los espacios de culto de época ibérica”, y “La discriminación de la mujer: los orígenes del problema. La función social y educativa de los museos arqueológicos en la lucha contra la violencia de género”—, el coordinado por Paloma González —“Los trabajos de las mujeres y el lenguaje de los objetos: renovación de las reconstrucciones históricas y recuperación de la cultura material femenina como herramienta de transmisión de valores”²⁵— o el coordinado por Carmen Rísquez —“Recursos para la investigación de la arqueología de las mujeres y del género en España”.

A partir de entonces, pese a su escaso número, las iberistas que realizan estudios de género han sido excepcionalmente productivas, pues han afrontado distintas vías de análisis como la codificación en la iconografía de los signos identitarios sociales, de sexo, edad y estatus en contextos funerarios²⁶, de culto²⁷ y urbanos²⁸; lecturas integradas desde la arqueología funeraria de espacios, ajuares, contenedores y restos osteológicos²⁹; y la arqueología de la infancia, fuertemente vinculada desde su origen a la de género³⁰.

²⁴ Rísquez, 2015.

²⁵ <http://www.pastwomen.net/>.

²⁶ Aranegui, 2010 y 2011; Izquierdo, 2007, 2008 y 2013.

²⁷ Prados, 2007, 2011, 2012, etc.; Rueda, 2007, 2011 y 2015.

²⁸ Bonet e Izquierdo, 2004.

²⁹ García Luque, 2008; Rísquez y García Luque, 2007a, 2007b y 2012.

³⁰ Chapa, 2002, 2003 y 2008; Chapa y Olmos, 2004; Rueda *et al.*, 2008; De Miguel, 2010.

A partir de estos estudios, podemos reflexionar sobre diferentes fórmulas de ocultación de los sujetos históricos femeninos de la cultura ibera, que son extensibles a las mujeres de cualquier otro periodo histórico. Si bien se han adelantado en el apartado anterior algunas de las principales causas de la invisibilización de las mujeres en la construcción y enseñanza del conocimiento histórico, vamos a profundizar en otras fórmulas utilizadas para perpetuar dicha ocultación:

4.1. El uso del lenguaje masculino genérico para escribir el relato histórico

Es una de las más peligrosas estrategias de ocultación que, además, es constantemente cuestionada, incluso por filólogos que defienden su uso, pese a la aprobación de normativas estatales que obligan a utilizar un lenguaje inclusivo. Cuando en un libro de texto o en una explicación oral en clase se habla del “hombre”, el alumnado no discierne que se trata de la humanidad ni tampoco incluye a las mujeres en el discurso. Tal como ha señalado Querol en muchas de sus investigaciones, cuando se hace la historia con un lenguaje en masculino, las mujeres del pasado se convierten en inexistentes y, lo que es aún peor, se afianza la peligrosa idea de la dualidad masculino-acción/femenino-pasividad³¹.

4.2. Cuestionar o eludir las lecturas de género que otorgan poder terrenal a las mujeres iberas

Fue habitual interpretar la iconografía ibera masculina en relación al poder económico y político de la sociedad aristocrática de su contexto, y era frecuente su identificación con príncipes, guerreros, aristócratas y héroes. Por el contrario, la iconografía femenina documentada —especialmente abundante a partir del siglo IV en los contextos funerario y sagrado— era interpretada en relación a las esferas de lo simbólico y lo divino (diosas, sacerdotisas...), de manera que no se realizaban lecturas sociales de las mismas asociadas al poder terrenal. Claro ejemplo de esto son las numerosas publicaciones realizadas sobre las damas, vinculadas casi con exclusividad al ámbito divino, hasta que Carmen Aranegui, a finales de los noventa del pasado siglo, comenzó a cuestionarse el propio término y todo lo que escondía detrás, y las asoció por primera vez al modelo cultural del poder de la época y señaló el abuso realizado en la ritualización de las imágenes femeninas³². Tal como señaló, hay que diferenciar entre lo que expresan las imágenes y lo que transmiten quienes las estudian³³.

Esta autora incide particularmente en cómo se introdujo el término *dama* en las investigaciones y el significado contextual del mismo, mostrando a las “damas”

³¹ Querol, 2001, 2008 y 2017.

³² Aranegui, 1997a y 1997b.

³³ Aranegui, 2006 y 2008.

como el exponente más claro de la evolución de la sociedad ibérica desde el ciclo épico principesco al de diversificación de las élites. Se han documentado muchas “damas” en santuarios, necrópolis y, ocasionalmente, en alguna cerámica de un poblado, con distintos criterios formales, pero coincidentes en algunos de los rasgos y argumentos que hacen que se las reconozca como “damas”, esto es, la riqueza de sus joyas, como los collares con *bullae*; los peinados y tocados asociados a la edad adulta que es la propia de una dama; la suntuosa indumentaria, la flor, el ave, la serpiente; e incluso el tipo de trono, si es que lo tuviera. Sin embargo, lo que cabe cuestionarse es si estos rasgos han de asociarse al posible carácter divino de la imagen o, por el contrario, ha de contemplarse la posibilidad de que estas imágenes, con notas aristocráticas, no sean divinas, sino la representación de una élite social, representada en estas mujeres, que propician la cohesión del grupo dominante que se reconoce ahora en el linaje familiar³⁴. Isabel Izquierdo ya había analizado la progresiva y creciente participación femenina en los rituales funerarios en paralelo a la incorporación de las mujeres en los repertorios de imágenes funerarias, a lo que denominó *la feminización de los rituales funerarios*, que se produciría desde comienzos del siglo IV a.C.³⁵. Esta investigadora realizó un interesante trabajo centrado en el estudio de las imágenes femeninas labradas en piedra documentadas en las necrópolis y su interpretación desde la perspectiva de los valores aristocráticos imperantes en la sociedad del momento.

Veamos en esta línea, a modo de ejemplo, uno de los casos más significativos y estudiados en las investigaciones ibéricas: la dama de Baza. Esta escultura-urna cineraria fue documentada en la tumba nº 155 de la necrópolis de la que toma su nombre, junto a un considerable ajuar funerario del que destacaremos las cuatro panoplias completas del guerrero, responsables de la primera interpretación realizada sobre el sexo del difunto: un individuo varón de alto estatus social, posiblemente un caudillo o régulo bastetano, en cuyo caso la escultura de la Dama podría ser interpretada como la divinidad protectora del fallecido.

Esta exégesis dio un vuelco cuando el análisis antropológico y paleopatológico de los restos cremados de la Dama de Baza concluyó que se trataba de “un esqueleto femenino correspondiente a una mujer de veinticuatro a veintisiete años (veinticinco-treinta años). Presenta características de haber sido muy grácil e indicios de haber sufrido un comienzo de torus mandibular debido a algún factor irritante en la dieta o una especial predisposición genética”³⁶.

³⁴ Aranegui, 2006.

³⁵ Izquierdo, 1998.

³⁶ Reverte, 1986: 190.

Tras los resultados de estos análisis, se abrió un encarnecido debate en torno a la interpretación de este enterramiento, pues era impensable que una mujer fuera sepultada con tal cantidad y calidad de armas, y se llegó incluso a cuestionar el método de análisis o calidad de las muestras. Si los análisis hubieran determinado que se trataba de un hombre, las armas estarían coherentemente relacionadas con la interpretación de un caudillo, pero ¿cómo se puede explicar su introducción en un enterramiento femenino? ¿Quién era la fallecida enterrada con “honores de caudillo”? ¿Qué clase de mujer se entierra con cuatro panoplias completas de guerrero?

Quienes no pusieron en duda los resultados de los análisis vertieron múltiples y variadas lecturas. Michael Blech consideró que, o bien se trataba de una sacerdotisa que detenía un lugar especial entre los guerreros, o bien era una aristócrata que había sido enterrada en la tumba de su marido³⁷. Juan Pereira consideró que podría tratarse de una princesa casada con un señor local³⁸.

Arturo Ruiz, Carmen Rísquez y Francisca Hornos realizaron un trabajo en el que —a partir de la lectura de la jerarquización espacial de la necrópolis de Baza— consideraron esta como el reflejo de la jerarquización de un grupo gentilicio clientelar, en el que la tumba n° 155 pudo marcar el inicio de la misma definiendo lo que denominaron como un primer espacio funerario³⁹.

Realizaron un estudio integrado de la asociación del tamaño y sistema constructivo de la sepultura con la cantidad y calidad del ajuar, y la disposición espacial. Por una parte, llevaron a cabo una lectura concéntrica con base en los tipos de contenedores elaborados por Pereira en 1990 y los elaborados por ellos mismos respecto a los ajuares, y, por otra, una lectura no concéntrica calibrando la distribución espacial en función de otras variables tales como las urnas. Establecieron nueve niveles de enterramiento que marcarían unas posibles relaciones socioculturales. De estos nueve, los cuatro primeros son los que atienden a una mayor distribución orgánica y ordenación del espacio; por ello son considerados el nivel aristocrático, mientras que el resto correspondería al nivel clientelar.

Llegaron a establecer un primer nivel conformado por las tumbas de mayor tamaño y mayor riqueza de ajuar de toda la necrópolis, esto es, la 155, 176, 142 y 9, de las cuales las dos primeras son las más destacadas.

Recordemos que en la tumba 155 apareció la famosa Dama de Baza. Esta sepultura contenía un importante ajuar compuesto por abundante cerámica indígena (4 ánforas, 2 platos, 4 urnas, 3 tapaderas), armas (2 falcatas, 1 asa de escudo, restos de

³⁷ Blech, 1986.

³⁸ Pereira, 1987: 269.

³⁹ Ruiz, Rísquez y Hornos, 1992.

soliferrum, puntas de lanzas y una posible punta de puñal) y fragmentos de bocado de caballo.

La tumba 176 es la más rica de toda la necrópolis en función de su ajuar, compuesto por cerámica ibérica (2 platos, 1 urna y 1 pomo) y de tipo púnico (4 ánforas), cerámica ática (5 cráteras de figuras rojas, 6 platos, 2 skyphos y un kylix de barniz negro), armas de hierro (falcatas, soliferrum, escudo, puntas de lanzas...), restos de la rueda de un carro y un brasero de bronce.

En función de esta teoría, lanzaron la hipótesis de que la tumba 155 podría marcar el punto inicial de la necrópolis, y establecieron el primer espacio funerario, dirigido linealmente en sentido NE-SW, a partir de los enterramientos 94 y 100.

Entrado ya el siglo IV a.C. se produciría el enterramiento 176, que en palabras de este grupo investigador era masculino (múltiple) y, sin duda, lugar de deposición del aristócrata local, y a partir de él se articularía el conjunto de la necrópolis con la posterior disposición de los enterramientos 130, 43 y 99.

Así pues, nos encontramos frente a la práctica de rituales asociados a los grupos masculinos aristocráticos. Es precisamente la ausencia de la asociación crátera-kylix-brasero en la tumba 155 lo que lleva a Ruiz, Rísquez y Hornos a determinar que el sexo de la fallecida aporta otra diferencia en la reconstrucción de las prácticas rituales de la muerte, esta vez de la supeditación de la mujer al hombre, de forma que la ausencia de este aspecto ritual en este enterramiento femenino puede leerse como su ausente reconocimiento como parte de los hombres iguales del grupo aristocrático, y de ser reconocida lo sería en función de su relación probablemente parental con el grupo masculino.

La mujer enterrada en la tumba 155 detentaría un poder tanto real como ideológico en su comunidad, de forma que podría ser ella la encargada no solo de mantener sino también de transmitir la legitimidad de su linaje evidenciando de forma física su primera presencia en el espacio funerario, de forma que se hizo enterrar con aquellos elementos asociados al nuevo concepto de poder que ya ha dejado de estar relacionado con la divinidad. De esta manera, la dama de Baza no puede ser interpretada como una divinidad, sino como la idealización del nuevo modelo social en la línea defendida por Izquierdo (1997).

En función de esta hipótesis, la pareja enterrada en la tumba 176, o en su defecto alguno de los dos integrantes de la misma, estaría emparentada con esta mujer y serían los herederos directos de su estatus y poder los encargados de realizar un reajuste entre la nueva realidad social y el comportamiento funerario.

Una relectura posterior de este espacio funerario realizada por Rísquez, García Luque y Hornos reforzaba esta hipótesis al detectar la importancia que parecía tener el número cuatro en el espacio de la tumba.

Un análisis detallado de la distribución de los vasos de cuello acampanado permitió observar que existía un grupo de tumbas que los tenían destinados a ser la urna cineraria, en tanto que en otro grupo de tumbas era el kalathos (de diferentes tipos). Así, su disposición quedaba bastante restringida a una zona relacionada básicamente con un posible ámbito de influencia de la sepultura 155, lo que llevó a plantear la hipótesis de que estábamos ante un grupo que mantenía, a través de este recipiente, su identidad dentro del grupo parental directo con respecto a la mujer enterrada en la tumba 155, a la que estarían unidos por lazos de consanguinidad, donde la importancia y la relación les venían dadas también por el espacio que ocupaban en la necrópolis. El grupo parental directo (parientes) se autorreconocería, y a su vez era reconocido por el resto del linaje, por la posesión de este tipo de recipiente.

La sepultura 155 es, pues, un ejemplo de cómo la arqueología de la muerte contribuyó a generar lecturas sexistas desde el actualismo, realizando interpretaciones de enterramientos femeninos “ricos” o extraordinarios como expresión del estatus del hombre, del cabeza de familia o de la familia a la que pertenecía⁴⁰.

4.3. Obviar las actividades de mantenimiento en el registro arqueológico

La infravaloración histórica de las actividades de mantenimiento ha sido una de las cuestiones especialmente analizadas desde las investigaciones de género, y su puesta en valor ha sido un objetivo prioritario para visibilizar a las mujeres en el pasado. Estas actividades dejan huella en todos los contextos del registro arqueológico (domésticos, funerarios y sagrados), sin embargo, han sido ignoradas⁴¹.

En este sentido, no deja de ser significativo que, siendo la maternidad uno de los roles fundamentales de las mujeres a lo largo de la historia, poco se haya escrito de la misma en los estudios iberos desvinculada del ámbito sagrado. En anteriores trabajos se realizó un acercamiento a las actividades de mantenimiento que el registro arqueológico podía evidenciar: la maternidad y la actividad textil⁴².

En el primer caso, por un lado, se rastrearon las sepulturas dobles que osteológicamente se correspondían con mujeres e infantiles/neonatos, y que fueron interpretadas habitualmente como correspondientes a madres e hijos; y, por otro lado, se analizó la cultura material documentada en algunos contextos funerarios que se asociaba a la maternidad (askos o palomas biberón, sonajeros, etc.), centrándose fundamentalmente en las terracotas de curótrofas documentadas en algunas sepulturas.

⁴⁰ Escoriza, 1996.

⁴¹ Hernando, 2000, 2005 y 2006.

⁴² Rísquez y García Luque, 2007a; García Luque, 2008.

En estas páginas vamos a recuperar, a modo de ejemplo, la segunda actividad, la textil, a través de la excepcional tumba 200 de la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia), que es considerada, al igual que la 277, como una sepultura principesca, tanto por la riqueza de su cultura material como por su tipología de enterramiento. Se sitúa cronológicamente entre el 400 y el 350 a.C. Ambas sepulturas son identificadas por Cuadrado, a partir de su ajuar, como enterramientos de parejas (mujer-hombre), y ocupan un lugar preferencial de la necrópolis, al tiempo que generan un espacio de respeto⁴³. Lo interesante de la tumba 200 es que se superpone ligeramente en un escalón a la 277, lo que indica su construcción posterior y posiblemente el *filium* familiar. Ambas vienen a representar la memoria fundacional de un linaje y se constituyen en referencia para las generaciones posteriores del mismo.

Señalamos entonces la importancia de estas parejas en la reproducción del sistema y la construcción de la identidad de los grupos familiares, así como la de las mujeres que están dentro de la estructura aristocrática. Estas asumen funciones específicas en el control de la estructura familiar que no solo se restringen a los pactos matrimoniales —importantes para crear o profundizar en los vínculos de dependencia y cooperación entre los grupos sociales, y fortalecer actividades económicas—, sino que, como se pone de manifiesto a partir de sus ajuares, también ellas son importantes receptoras de bienes de lujo, al igual que productoras de determinados bienes que podrían llevarlas a tener un papel destacado en los intercambios comerciales.

La tumba 200 presentaba un ajuar funerario, detalladamente descrito por Cuadrado, que es de extraordinaria riqueza y prioritariamente “femenino”, a diferencia del de la 277 que era “masculino”. Los elementos que conforman su ajuar, además del valor simbólico, dado el contexto, también son marcadores que no solo reflejan el estatus de las personas muertas, sino también las funciones que sustentaron en su posición social, de manera que la aristócrata allí enterrada tiene el control de los bienes textiles, y tutela la producción y el intercambio, es decir, su comercialización. Se unen así poder y estatus socioeconómico, además del simbolismo que indudablemente tiene el tejido en el contexto funerario.

La tumba 200 muestra la relevancia que la mujer enterrada tenía dentro de su comunidad, pues había sido enterrada con una serie de objetos representativos de su prestigio. El hecho de querer vincularse directamente con la tumba 277 al superponerse en un escalón estaría marcando su relación familiar con la pareja allí enterrada, ¿la hija?, que daría continuidad al linaje familiar, mostrándonos de esta forma que aquí el prestigio le viene dado por su condición y sus funciones, y no tanto por el matrimonio con el hombre que ha sido enterrado junto a ella.

⁴³ Cuadrado, 1987.

4.4. Infravalorar la cultura patrimonial asociada a las mujeres en los contextos arqueológicos y en su exposición

El objeto arqueológico nunca ha de ser interpretado de forma aislada sino como un elemento que en su relación con el individuo y la sociedad goza de estatus de género, edad, clase social y prestigio. Esta cuestión, que puede resultar a todas luces evidente para cualquier arqueóloga/o, no lo es tanto para la ciudadanía en general, que cuando va a visitar un museo sigue centrando su atención prioritariamente en las vitrinas contenedoras de objetos exóticos y estéticamente más atractivos.

Pensemos, por ejemplo, en los broches de cinturón, objeto que en cuanto a tamaño y estética puede pasar desapercibido en cualquier exposición museística pero que, sin embargo, simboliza la salvaguarda de la legitimidad del poder y del linaje cuando es documentado en contextos funerarios femeninos. Podemos rastrear este elemento desde el siglo XI a.C. en las denominadas estelas diademadas del suroeste peninsular, consideradas femeninas por los senos marcados en algunas de ellas, y en las que se representan los elementos simbólicos de estatus asociados al poder de las élites dominantes (la diadema, el collar y el cinturón). Estas estelas estarían representando el alto rango social de algunas mujeres de la élite que comienzan a marcar las diferencias sociales, y la importancia de las alianzas matrimoniales entre las altas capas sociales para el desarrollo de las relaciones políticas y territoriales, así como su considerable rol en los sistemas hereditarios dentro de los linajes.

Este elemento asociado a tumbas femeninas va a ser recurrente en el tiempo. Así, vamos a poder documentarlo, por ejemplo, en sepulturas del horizonte tartésico (siglos VIII-VI a.C.), momento en el que los ritos funerarios van a sufrir importantes cambios (se asienta el modelo de cámara y grandes enterramientos tumulares), reflejo de la nueva estructura social basada en los grupos gentilicios y de los cambios que se están produciendo en la estructura de parentesco que rige a sus comunidades.

Serán los túmulos colectivos de estos momentos (siglo VIII-principios del VII a.C.) los que nos proporcionen mayores evidencias de esta unión parental en la que van a empezar a percibirse grupos socialmente diferenciados del resto de la población. Presenciamos así los inicios de la formación de una aristocracia hereditaria que comienza a enterrarse en estos túmulos colectivos de forma separada y singularizada, esto es, se empiezan a distinguir del resto del grupo en el espacio funerario. Es en este contexto donde vamos a encontrarnos con enterramientos en los que aparece el broche de cinturón como elemento de prestigio asociado a tumbas femeninas. Este es el caso de la tumba 24 del túmulo 1 de la necrópolis de Las Cumbres, correspondiente a los momentos finales de su ocupación (finales del siglo VIII a.C.) y ubicada en el espacio periférico de la esquina sudoeste. Se trata de un enterramiento excepcional, tanto por sus superiores dimensiones respecto al resto como por la mayor riqueza y abundancia de ajuar. Llama la atención que esta

sepultura va a constituir el punto de partida de un nuevo túmulo que articulará a su alrededor hasta 13 cremaciones, que contienen ricos ajuares tanto metálicos como cerámicos (piezas fenicias)⁴⁴. La tumba 24 se distingue tipológicamente de las demás por el murete circular de mampuestos que sobresale en altura, y por su importante y rico ajuar, pero hemos de destacar que, en una de las dos urnas tipo Cruz del Negro localizada sobre un lecho de arena de playa, se documentó un broche de cinturón de bronce, un pendiente de plata y una cuenta de collar de pasta vítrea. Además, en esta urna cineraria tipo Cruz del Negro de la tumba 24, se documentaron los restos cremados de un adulto y un infantil y, pese a que no se han realizado los correspondientes análisis osteológicos, nos permite constatar la importancia que va a ir alcanzando la transmisión hereditaria y el papel que pudieron estar detentando las mujeres en la creación de los nuevos grupos genealógicos.

Algo similar se ve en el túmulo A de la necrópolis de Setefilla, cuyos análisis osteológicos de la necrópolis base (40 de 60) nos proporcionan una valiosa información sobre la paleodemografía del grupo. En este sentido resulta interesante comprobar las diferencias demográficas existentes en función del sexo para realizar algunas lecturas de género al respecto.

Mientras la media de edad de las mujeres era de 22 años, la de los hombres ascendía a 33, y solo un 6,67% de mujeres frente a un 28,57% de hombres superaba los 40 años. De igual modo, todos aquellos individuos infantiles en los que se ha podido determinar el sexo eran femeninos; no se ha documentado ningún varón en la población de 0 a 20 años y el porcentaje de la mortalidad femenina en edad juvenil, un 20%, podría indicar que las mujeres de esta comunidad contraían matrimonio y tenían el primer parto a edades muy tempranas, lo que explicaría que tuvieran menor media de edad⁴⁵. Según este equipo investigador, podríamos estar ante una sociedad con prácticas sociales diferenciales en función del género (alimentación, trabajo, reproducción...) que son negativas y contraproducentes para el caso de las mujeres. De hecho, las pirámides de edades de mortandad elaborada por Aubet muestran una doble lectura: o bien se trata de una sociedad con un claro control de natalidad o bien estamos ante una comunidad en la que las prácticas funerarias de niños y jóvenes eran diferentes al resto de la población.

Al mismo tiempo, el estudio de los ajuares con relación al género y la edad de ambos túmulos aporta elementos clave para reconocer el modelo de sociedad que se vincula a estas primeras estructuras funerarias. Vamos a detenernos únicamente en la ausencia de materiales en las tumbas de mujeres adultas que podrían caracterizar al grupo en términos de comunidad local, como los recipientes cerámicos con decoración de retícula

⁴⁴ Ruiz Mata y Pérez, 1989.

⁴⁵ Aubet, 1995.

bruñida o los broches de cinturón y, al contrario, su presencia en las jóvenes, que podría denotar el carácter patrilocal del grupo y el carácter exógeno de las mujeres.

Hacia la mitad del siglo VII a.C., se construyó en este túmulo una cámara funeraria que se superpone y destruye deliberadamente las incineraciones de base, y que se asocia a un ritual funerario diferente (la inhumación), reflejando así un emergente proceso de jerarquización social articulada en torno a grupos de parentesco o linajes.

Con posterioridad, en el Alto Guadalquivir, nos encontraremos con la sepultura colectiva de Cerrillo Blanco (650-600 a.C.), en Porcuna, un claro reflejo funerario del antecedente y base de los linajes aristocráticos iberos, ampliamente estudiada, que acogía 24 tumbas individuales de fosa y un enterramiento doble (hombre y mujer) en una cámara de planta poligonal localizada en uno de sus lados⁴⁶. La monumentalidad de la cámara, la particularidad de ser el único enterramiento doble, y su aislamiento o separación en el espacio funerario respecto al resto de las sepulturas, nos están indicando el alto rango social que detentaría la pareja allí enterrada.

Los estudios antropológicos indican que, de las 24 sepulturas, 9 son varones, 9 mujeres y 6 infantiles, y señalan la práctica de la exogamia entre el grupo allí enterrado en función de las diferencias existentes entre los restos masculinos y los femeninos⁴⁷.

La distribución de los enterramientos en función del género muestra un comportamiento idéntico o muy similar al que hemos visto en el Túmulo A de Setefilla, esto es, la preferente disposición periférica de las mujeres respecto a la cámara de la pareja, frente a la localización más cercana a esta de los hombres. La única excepción es una mujer de edad avanzada que ocupa una posición próxima a dicho enterramiento doble.

Cerrillo Blanco es uno de los pocos enterramientos colectivos documentados en este periodo, seguramente correspondiente a un grupo de parentesco en el que se segrega un espacio particular a la pareja (pater-materfamilias del grupo). Destaca de esta necrópolis la cantidad de tumbas infantiles, lo que podría estar indicándonos que el estatus ya no era adquirido, sino que era transmitido por vía hereditaria.

Sin embargo, hay una diferencia destacable entre la cámara del túmulo A de Setefilla y la documentada en Cerrillo Blanco, ya que mientras la primera fue construida en la última fase del túmulo sobre las 63 incineraciones de base, en el segundo caso la cámara forma parte del proyecto constructivo inicial, delimitando una zona de respeto en torno a ella y articulando el espacio funerario a su alrededor.

⁴⁶ Molinos y Ruiz Rodríguez, 2007; Rísquez y García Luque, 2007b; Rísquez, 2015.

⁴⁷ Roos, 1997.

En los ajuares funerarios de las tumbas femeninas de esta necrópolis nuevamente nos vamos a encontrar con la presencia de broches de cinturón, lo cual corrobora la teoría que estamos manejando como símbolo de poder. Además, estudios recientes se han centrado en la posición de los cuerpos enterrados y han llegado a la conclusión de que la pareja de la cámara aparecía en decúbito lateral izquierdo, con los cráneos orientados al oeste y mirando hacia el norte, al igual de cuatro de las tumbas femeninas documentadas, que resultan ser las que tienen el broche de cinturón⁴⁸.

Se ha manejado la hipótesis de que este grupo mantenía unas relaciones de filiación matrilocales y, atendiendo al sistema de residencia, se practicaría la uxori-localidad, considerando que las mujeres que no tenían los broches de cinturón serían exógenas al linaje, algo que podría también confirmarse con la diferente posición de sus cuerpos.

5. Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos pretendido realizar una reflexión sobre las diferentes fórmulas de ocultación de las mujeres en la construcción, enseñanza y divulgación del conocimiento histórico.

Omitir a las mujeres de las lecturas e interpretaciones patrimoniales genera un sesgo cognitivo de la mitad de la humanidad y fomenta la enseñanza de un pasado sesgado con base en el género, produciendo en nuestra infancia conflictos cognitivos en relación al presente y contribuyendo así a legitimar discursos discriminatorios en relación a la inferioridad de las mujeres desde los orígenes de la humanidad, basada en teorías e interpretaciones presentistas y patriarcales, carentes de rigor científico.

Entre las numerosas estrategias de invisibilización de las mujeres en la educación formal, ámbito elegido para este trabajo, hemos destacado el sexismo vigente en los materiales curriculares, tanto en las narrativas visuales como escritas, y la falta de formación del profesorado en materia de género. Ambas cuestiones son responsables de la perpetuación de una enseñanza actualista y estereotipada del pasado en relación al género.

Hemos centrado buena parte de nuestra atención en los libros de texto que para la enseñanza-aprendizaje de la historia no reflejan diversidades identitarias, ya que ello provoca en el alumnado un evidente sesgo en el aprendizaje de referentes culturales, entendiendo que el protagonismo masculino de la historia legitima el poder de los varones desde el pasado.

⁴⁸ Rísquez, 2015.

La división sexual y estereotipada del trabajo desde sus orígenes favorece, además, la desvalorización de las actividades de las mujeres y, por ende, su ocultación en el relato histórico.

El arraigado actualismo que se aplica en todos los recursos expositivos y de divulgación (ilustraciones de libros de texto, cartelas de exposiciones, etc.) tiende a representar sociedades pasadas con el modelo de género binario heteronormativo contemporáneo, consiguiendo de esta manera su propia legitimación cultural.

Se está naturalizando así el modelo de sociedad presente con la manipulación, intencionada o no, del pasado, y se está corriendo el riesgo de que los niños y niñas que no se identifiquen con el mismo, o bien se sientan frustrados por no responder a los parámetros normalizados y difundidos por los diferentes canales de educación, o bien sean objetivo fácil de acoso en la misma línea.

Es por ello que hemos presentado nuevas lecturas de la cultura ibera desde la arqueología del género partiendo de ejemplos de modelos de ocultación de las mujeres de esta época. La arqueología feminista, de género y de las mujeres rompe con la mirada androcéntrica sesgada del registro arqueológico y nos va a permitir realizar un cambio necesario en la forma de entender las relaciones entre los sexos y las huellas que estas han dejado en la cultura material, que nos puede proporcionar información sobre la configuración de identidades interseccionales, modelos explicativos de poderes, actividades de mantenimiento, simbolismo, sistemas de prestigio, organización parental, estrategias matrimoniales, etc.

En conclusión, en estas líneas tan solo se ha pretendido plantear algunas posibles estrategias de ocultación de las mujeres en la historia escrita y transmitida, con el único objetivo de reflexionar sobre las consecuencias que estas omisiones del pasado pueden tener en el presente y, de este modo, poder elaborar un conocimiento científico más integral, riguroso y justo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Albero, Sofía Ángela y Arriaga, Amaia (2018)**. "Educación con perspectiva de género en Museos Españoles. Enfoques y discursos". En *Géneros: Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 7 (1), 1531-1555.
- **Aranegui, Carmen (Coord.) (1997a)**. *Damas y caballeros en la ciudad ibérica: las cerámicas decoradas de Lliria (Valencia)*. Madrid: Editorial Cátedra.
- — **(1997b)**. "Una Dama entre otras". En T. Tortosa y R. Olmos (Eds.), *La Dama de Elche: lecturas desde la diversidad*, pp. 179-186. Madrid: AGEPASA.
- — **(2006)**. "Lo femenino en el arte ibérico". En *Revista del Vinalopó* 9, pp. 7-16.
- — **(2008)**. "La prevalencia de las representaciones femeninas: el caso de la cultura ibérica". En L. Prados y C. Ruiz (Eds.), *Arqueología del género 1er Encuentro Internacional en la UAM*, pp. 205-224. Madrid: Colección Estudios 129, UAM Ediciones.
- — **(2010)**. "El lenguaje del prestigio a propósito de la Dama de Baza". En T. Capha e I. Izquierdo (Eds.) *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá*, pp. 185-194. Madrid: Ministerio de Cultura, Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación.
- — **(2011)**. "Lo divino en femenino". En *¿Hombres o dioses?: una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, pp. 133-158. Madrid: Comunidad de Madrid. Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares.
- **Aubet, María Eugenia (1995)**. "Aproximación a la estructura social y demográfica tartésica". En *Actas del Congreso conmemorativo del V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular*, pp. 401-409. Jérez de la Frontera: Biblioteca de Estudios Ceretanos, 14.
- **Benejam, Pilar (1993)**. "La Didáctica de la Geografía desde la perspectiva constructivista". En *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 21, 35-52.
- **Blech, Michael (1986)**. "Las Armas de la Sepultura 155 de la Necrópolis de Baza". En *Catálogos y Monografías del M.A.N.* 10. Madrid: 205-209.
- **Bonet, Helena e Izquierdo, Isabel (2004)**. "Vasos ibéricos singulares de época helenística del área valenciana". En R. Olmos y P. Rouillard (Eds.), *La vajilla ibérica en época helenística (siglos IV-III al cambio de era)*, Seminario celebrado en la Casa de Velázquez, pp. 81-96. Madrid: Casa Velázquez.
- **Chapa, Teresa (2002)**. "La infancia en el mundo ibérico a través de la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia)". En *Anales de prehistoria y arqueología* 17-18, 159-170.
- — **(2003)**. "La percepción de la infancia en el mundo ibérico". En *Trabajos de Prehistoria*, 60(1), pp. 115-138.
- — **(2008)**. "Presencia infantil y ritual funerario en el mundo ibérico". En F. Gusi, S. Muriel y C. Olaria (Eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra*, pp. 619-642. Castellón: Diputació de Castelló, Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques.
- **Chapa, Teresa y Olmos, Ricardo (2004)**. "El imaginario del joven en la cultura ibérica". En *Mélanges de la Casa de Velázquez* 34(1), pp. 43-83.
- **Cuadrado, Emeterio (1987)**. *La Necrópolis del Cigarralejo, Mula, Murcia*. Madrid: BPH, XXIII.
- **De Miguel, M^a Paz (2010)**. "Una visión de la infancia desde la osteoarqueología: de la Prehistoria reciente a la Edad Media". En *Complutum* 21(2), 135-154.

- **Escoriza, Trinidad (1996).** "Lecturas sobre las representaciones femeninas en el arte rupestre levantino: una revisión crítica". En *Arenal* 3, 5-24.
- **García Luque, Antonia (2008).** *Arqueología del género en la Cultura Ibera: lecturas desde la muerte*. Jaén: Tesis doctoral inédita, Universidad de Jaén.
- — (2015). "Mujeres visibles e invisibles en la enseñanza de la Historia de la Educación Primaria: cambios y pervivencias al amparo de la LOMCE". En A. M^a. Hernández; C. R. García Ruiz y J. L. De la Montaña (Eds.), *Una enseñanza de las Ciencias Sociales para el futuro: recursos para trabajar la invisibilidad de personas, lugares y temáticas*, pp. 165-173. Cáceres: Universidad de Extremadura / AUPDCS.
- — (2016a). "El género en la enseñanza-aprendizaje de las Ciencias Sociales". En Á. Licerías Ruiz y G. Romero Sánchez (Eds.), *Didáctica de las Ciencias Sociales: fundamentos, contextos y propuestas*, pp. 249-269. Madrid: Pirámide.
- — (2016b). "La LOMCE bajo una mirada de género/s: ¿Avances o retrocesos en el s. XXI?". En *Revista Educación, Política y Sociedad*, nº 1(2), julio-diciembre, pp. 100-124.
- — (2019). "Géneros y familias en la enseñanza de la historia escolar". En S. Medina (Ed.), *Familias, género y educación. Tradición y rupturas en las sociedades moderna y contemporánea*, pp. 107-130. Asturias: Editorial TREA.
- **García Luque, Antonia y Alegre, Carolina (2017).** "Género y patrimonio, una relación identitaria". En M^a. E. Cambil y A. Tudela (Eds.), *Educación y patrimonio cultural: fundamentos, contextos y estrategias didácticas*, pp. 275-292. Madrid: Pirámide.
- **García Luque, Antonia y De La Cruz, Alba (2017).** "Coeducación en la formación inicial del profesorado: una estrategia de lucha contra las desigualdades de género". En R. Martínez, R. García-Moris, y C. R. García Ruiz (Eds.), *Investigación en Didáctica de las Ciencias Sociales: Retos, preguntas y líneas de investigación*, pp. 133-142. Córdoba: AUPDCS y Universidad de Córdoba.
- **García Luque, Antonia. y Herranz, A. B. (2016).** "Integrando la perspectiva de género en la enseñanza y difusión del patrimonio". En Carmen R. García Ruiz, A. Arroyo y B. Andreu (Eds.), *Deconstruir la alteridad desde la Didáctica de las Ciencias Sociales*. Educar para una ciudadanía global, pp. 343-352. Las Palmas de Gran Canaria: AUPDCS.
- **García Luque, Antonia y De La Cruz, Alba y Peinado, Matilde (2018).** "Conocimiento histórico patriarcal vs. Aprendizaje histórico coeducativo: enseñar la Historia sin sesgos de género". En D. Verdú, C. Guerrero y J.L. Villa (Eds.), *Pensamiento histórico y competencias sociales y cívicas en ciencias sociales*, pp. 95-107. Murcia: Editorial Universidad de Murcia.
- **Gero, Joan (1999).** "Sociopolítica y la ideología de la mujer-en-casa". En L. Colomer, P. González Marcén, S. Montón y M. Picazo (Eds.), *Arqueología y teoría feminista. Estudio sobre mujeres y cultura material en arqueología*, pp. 341-357. Barcelona: Editorial Icaria.
- **Hernando, Almudena (2000).** "Hombres del tiempo y mujeres del espacio: individualidad, poder e identidades de género". En P. González Marcén (Ed.), *Espacios de Género en la Arqueología*, pp. 23-45. Teruel: Arqueología Espacial, 22.
- — (2005). "Mujeres y prehistoria. En torno a la cuestión del origen del patriarcado" En M. Sánchez (Ed.), *Arqueología y Género*, pp. 73-109. Granada: Biblioteca de Humanidades/Arte y Arqueología, Universidad de Granada.
- — (2006). "¿Por qué la Historia no ha valorado las actividades de mantenimiento?" En P. González Marcén, S. Montón y M. Picazo (Eds.), *Dones i activitats de manteniment en temps de canvi*, pp. 91-115. Barcelona: Treballs D'Arqueologia, 11.

- **Herránz, Ana Belén; Rueda, Carmen y Rísquez, Carmen (2016).** "Patrimonio cultural y género: propuestas para el programa turístico Viaje al Tiempo de los Iberos". En *Perspectivas*, *Revista PH* 89, 150-152.
- **Hornos, Francisca y Rísquez, Carmen (2005).** "Representación en la actualidad: las mujeres en los museos". En M. Sánchez (Ed.), *Arqueología y Género*, pp. 479-490. Granada: Biblioteca de Humanidades/Arte y Arqueología, Universidad de Granada.
- **Izquierdo, Isabel (1998).** "La imagen femenina del poder. Reflexiones en torno a la feminización del ritual funerario ibérico". En *Los iberos, príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad ibérica, Actas del Congreso Internacional*, pp. 185-194. Barcelona: Centro Cultural de la Fundación La Caixa.
- — (2007). "Arqueología de la muerte y el estudio de la sociedad: una visión desde el género en la cultura ibérica". En M. Sánchez (Ed.), *Arqueología de las mujeres y de las relaciones sociales*, pp. 247-262. Granada: Complutum 18.
- — (2008). "Arqueología, iconografía y género: códigos en femenino del imaginario ibérico". En *Verdolay. Revista del Museo de Murcia*, 11, 121-142.
- — (2013). "Aristócratas, ciudadanas y madres: imágenes de las mujeres en la sociedad ibérica". En A. Domínguez (Ed.), *Política y género en la propaganda en la Antigüedad. Antecedentes y legado*, pp. 103-128. Asturias: Editorial Trea, Colección Piedras Angulares.
- — (2014). "A vueltas con el género...Hablando de mujeres en los museos de arqueología". En *Revista ICOM-CE*, 9, 14-27.
- **Izquierdo, Isabel; López, Clara y Prados, Lourdes (Coords.) (2014).** "Museos, Arqueología y Género. Relatos, recursos y experiencias". En *Revista del Comité Español del ICOM*, 9. Madrid.
- **Izquierdo, Isabel; Prados, Lourdes y López, Clara (2012).** "Exposición y género: El ejemplo de los museos de arqueología". En M. Asensio, E. Pol, E. Asenjo, E. y Y. Castro, (Eds.) *Actas del III Seminario Iberoamericano de Investigación en Museología de la UAM*, año 3, volumen 4, *Nuevos museos, nuevas sensibilidades*, pp. 271-285. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Obtenido de https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/11576/57217_20.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- **Lagarde, Marcela (1996).** *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas.
- **Molinos, Manuel y Ruiz, Arturo (2007).** *El hipogeo ibero del Cerrillo de la Compañía de Hornos (Peal de Becerro, Jaén)*. Jaén: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura: Universidad de Jaén, Servicio de Publicaciones.
- **Pereira, Juan (1987).** "Necrópolis ibéricas de la alta Andalucía". En A. Ruiz y M. Molinos (Eds.), *Iberos, Actas de las I Jornadas sobre el Mundo Ibérico/Jaén, 1985*, pp. 257-272. Jaén: Ayuntamiento de Jaén – Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- **Prados, Lourdes (2007).** "Mujer y espacio sagrado: haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica". En M. Sánchez (Ed.) *Arqueología de las mujeres y de las relaciones sociales*, pp. 217-225. Granada: Complutum 18.
- — (Coord.) (2011). *Arqueología y Género. Mujer y espacio sagrado. Haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- — (2012). "Si las muertas hablaran... Una aproximación a los contextos funerarios de la Cultura Ibérica". En L. Prados, C. López y J. Parra (Eds.), *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, pp. 233-256. Madrid: Colección de Estudios 145, UAM Ediciones.

- — (2016). "Museums and gender in Spanish Archaeological Museums: new perspectives". En J. Flexner (Ed.), *The Future of Archaeology in Museums, The Future of Museums in Archaeology, Museums Worlds, 4, Advances in Research*, pp. 18-32. Australia: Australia National University.
- — (2017). "¿Abogan los museos arqueológicos del s. XXI por una educación en igualdad?". En L. Prados y C. López (Eds.), *Museos arqueológicos y género. Educando en igualdad*, pp. 23-49. Madrid: UAM Ediciones.
- Prados, Lourdes y López Ruiz, Clara (2017). "Otro museo es posible: museos arqueológicos, museos integradores. Un largo camino por recorrer". En L. Prados y C. López (Eds.), *Museos arqueológicos y género. Educando en igualdad*, pp. 11-21. Madrid: UAM Ediciones.
- Querol, María Ángeles (2001). *Adán y Darwin*. Madrid: Síntesis.
- — (2005a). "Las mujeres en los relatos sobre los orígenes de la humanidad". En A. Lavrin y M^a. A. Querol (Eds.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, 1: de la Prehistoria a la Edad Media*, pp. 27-77. Madrid: Cátedra.
- — (2005b). "Los discursos actualistas en las representaciones de la Arqueología prehistórica: una visión feminista". En C. de Francia y R. Erice (Eds.), *De la excavación al público: procesos de decisión y creación de nuevos recursos. Actas del III Congreso Internacional sobre Musealización de Yacimientos Arqueológicos*, pp. 155-160. Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, Área de Cultura y Turismo, Servicio de Cultura: Institución Fernando el Católico.
- — (2008). "La imagen de la Mujer en las reconstrucciones actuales de la Prehistoria". En *Revista Atlántica-Mediterránea*, 13: 135-156.
- — (2017). "La desigualdad como norma: el papel de los museos arqueológicos en su superación". En L. Prados y C. López (Eds.), *Museos arqueológicos y género. Educando en igualdad*, pp. 51-67. Madrid: UAM Ediciones.
- Querol, María Ángeles y Hornos, Francisca (2011). "La representación de las mujeres en los modernos museos arqueológicos: estudio de cinco casos". En *Revista atlántica-mediterránea de prehistoria y arqueología social*, 13, 135-156.
- — (2015). "La representación de las mujeres en el nuevo Museo Arqueológico Nacional: comenzando por la Prehistoria". En *Complutum*, 26.2: 231-238.
- Reverte, José Manuel (1986). "Informe antropológico y paleopatológico de los restos quemados de la Dama de Baza". En *Coloquio sobre el Puteal de la Moncloa*, pp. 187-192. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Rísquez, Carmen (2015). "La arqueología ibérica y los estudios de género en Andalucía: avances y desafíos". En *Revista de Prehistoria MENGA*, 6, 61-90.
- Rísquez, Carmen y Hornos, Francisca (2005). "Mujeres ibéricas: un estado de la cuestión". En M. Sánchez (ed.) *Arqueología y Género*, pp. 283-333. Granada: Biblioteca de Humanidades/Arte y Arqueología, Universidad de Granada.
- Rísquez, Carmen y García Luque, Antonia (2007a). "Mujeres en el origen de la aristocracia ibérica. Una lectura desde la muerte". En M. Sánchez (Ed.), *Arqueología de las mujeres y de las relaciones sociales*, pp. 263-270. Granada: Complutum 18.
- — (2007b). "¿Actividades de mantenimiento en el registro funerario? El caso de las necrópolis ibéricas", En P. González Marcén, S. Montón y M. Picazo (Eds.), *Dones i activitats de manteniment en temps de canvi*, pp. 147-173. Barcelona: Treballs D'Arqueologia, 11.
- — (2012). "Identidades de género y prácticas sociales en el registro funerario ibérico. La necrópolis de El Cigarralejo". En L. Prados, C. López y J. Parra (Eds.), *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, pp. 257-276. Madrid: Colección de Estudios 145, UAM Ediciones.

- **Rísquez, Carmen; García Luque, Antonia y Hornos, Francisca (2010).** “Mujeres y mundo funerario en las necrópolis ibéricas”. En T. Chapa e I. Izquierdo (Eds.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá*, pp. 259-277. Madrid: Ministerio de Cultura.
- **Roos, Ana M^a (1997).** *La sociedad de clases, la propiedad privada y el estado en Tartessos. Una visión de su proceso histórico desde la arqueología del “Proyecto Porcuna”*. Tesis doctoral inédita. Granada: Universidad de Granada.
- **Rueda, Carmen (2007).** “La mujer sacralizada: la presencia de las mujeres en los santuarios (lectura desde los exvotos de bronce iberos)”. En M. Sánchez (Ed.), *Arqueología de las mujeres y de las relaciones sociales*, pp. 227-236. Granada: Complutum 18.
- — (2011). *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*. Jaén: Textos CAAI 3.
- — (2015). “Los exvotos iberos en bronce de los santuarios de Jaén: ritos fosilizados en bronce”. En A. Ruiz y M. Molinos (Eds.), *Jaén Tierra Ibera. 40 años de investigación y transferencia*, pp. 219-235. Jaén: Universidad de Jaén, Jaén,
- **Rueda, Carmen; García Luque, Antonia; Ortega, Carmen y Rísquez, Carmen (2008).** “El ámbito infantil en los espacios de culto de Cástulo (Jaén, España)”. En F. Gusi, S. Muriel y C. Olaria (Eds.) *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra*, pp. 473-496. Castellón: Diputació de Castelló, Servei d’Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques.
- **Ruiz Mata, Diego y Pérez, Carmen (1989).** “El Túmulo 1 de la necrópolis de Las Cumbres (Pues-so de Santa Maña, Cádiz)”. En M^a. E. Aubet (Ed.) *Tartessos: Arqueología Protohistórica del Bajo Guadalquivir*, pp. 287-295. Sabadell: AUSA.
- **Ruiz, Arturo; Molinos, Manuel y Rísquez, Carmen (2007).** “El espacio funerario en el proceso de construcción del modelo aristocrático ibérico en la Alta Andalucía”. En M. Molinos y A. Ruiz (Eds.), *El hipogeo ibero del Cerrillo de la Compañía de Hornos (Peal de Becerro, Jaén)*, pp. 115-134. Jaén: Arqueología Monografías, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Universidad de Jaén.
- **Ruiz, Arturo; Rísquez, Carmen y Hornos, Francisca (1992).** “Las necrópolis ibéricas en la alta Andalucía”. En J. Blánquez y V. Antona (Eds.), *Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis, Madrid, 1991*, pp. 397-430. Madrid: Serie Varia 1, Universidad Autónoma de Madrid, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid.
- **Sant, Eda y Pagés, Joan (2011).** “¿Por qué las mujeres son invisibles en la enseñanza de la Historia?”. En *Revista Historia y Memoria*, 3, 129-146.
- **Sapriza, Graciela y Viera, Mariana (2016).** “Generizar el patrimonio. Algo más que objetos creados por mujeres”. En *Patrimonio en Femenino ó: La memoria femenina: mujeres en la historia, historia de mujeres*, pp. 108-119. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

**ISABEL
BAQUEDANO
BELTRÁN**

**MARIAN
ARLEGUI
SÁNCHEZ**

**La mitad de la Edad del Hierro.
Mujeres y silencios**

Las mujeres han trabajado constantemente, siempre y en todas partes,
 en todas las sociedades de todos los lugares del mundo
 desde el inicio de la historia de la raza humana

Heather Gordon Cremonesi

1. Introducción

La primera cuestión al pensar en las mujeres en la céltica hispana es ¿dónde están? Los escasos intentos por buscarlas dentro de las comunidades que habitaron dos tercios del territorio peninsular durante el Primer milenio a.C. se han limitado a reconocer algunos enterramientos como femeninos cuando se estudian los cementerios. Esto nos lleva a plantear, al menos, alguna insuficiencia teórica en la lectura de los registros arqueológicos. Es inevitable pensar en una inercia mantenida desde el comienzo de la arqueología de la Edad del Hierro en una doble dimensión: a comienzos del siglo pasado la arqueología era exclusivamente masculina y el patrón social tendía a trasladar el comportamiento patriarcal del momento al pasado en un calco. El segundo aspecto ha tenido más recorrido: las armas se constituyeron desde aquel principio en el fósil director de la Edad del Hierro, algo que podría tener la justificación de la lógica científica. Sin embargo la Edad del Hierro se definió inconscientemente como un periodo militar, bélico aunque aun hoy no se haya investigado en profundidad el alcance ni las razones de este carácter durante los siglos anteriores a las guerras púnicas y romanas: la Edad del Hierro era masculina. En la investigación, en el registro arqueológico la mujer es un adjetivo en la filiación antropológica de los restos óseos de las necrópolis.

Sin embargo, los estudios sobre las mujeres en la Edad del Hierro hispana son bastante abundantes y han ayudado a conocer a estas mujeres en el tercio del territorio peninsular ocupado por pueblos íberos, donde se han publicado innumerables trabajos que han examinado las imágenes de las mujeres íberas proporcionadas por la arqueología: desde las grandes damas a pequeñas figuritas en los exvotos de los santuarios ibéricos, pasando por su representación en las cerámicas, etc. El análisis de los programas iconográficos dentro de su incontestable contexto arqueológico-espacial y temporal ha permitido recrear imágenes muy diversas de las mujeres íberas, pudiéndose analizar dentro de estas representaciones, en distintos soportes materiales, diversos aspectos que han “construido” una imagen más aproximada y más real de la importancia que las mujeres ibéricas tenían en sus sociedades, superando el estudio de los simples adornos que las engalanaban. Observando las distintas actitudes en las que las encontramos representadas se ha definido de forma nítida su rango social y, al menos, se han podido describir dos grupos: la mujer adulta frente a las jóvenes, cada cual con atributos, interactuando en espacios distintos, con actitudes diferentes...; así como su importancia en aspectos fundamentales

de la sociedad (que exceden con mucho las labores de mantenimiento), formando parte trascendental en los rituales, las danzas, la adivinación, visibilizando su rango, comprendiendo, en definitiva, el importante papel social que desempeñaron en sus respectivas comunidades (Aranegui, C. (coord), 1997; González Marcén, P., 2008; Izquierdo, I. y Prados, L., 2005; Prados L., 2008 y 2011-12; Prados, L. y Ruiz, C. (coords.), 2008; Rísquez y Hornos, 2005; Sánchez Romero, M. (ed) 2005; entre otras).

Intentaremos sintetizar, como un preámbulo, qué se sabe, y que no, de las otras mujeres de la Edad del Hierro, las que habitaron la Hispania indoeuropea. Al intentar definir este territorio, y por tanto a sus habitantes, autores como Manuel Bendala o Silviá Alfayé, por citar solo dos ejemplos, lo hacen en contraste con lo ibérico. Eran culturas correspondientes a la España indoeuropea o céltica, que cubrían el amplio espacio determinado por la Meseta y las tierras occidentales y septentrionales de la Península. Es una caracterización por simple contraposición a lo ibérico (Bendala, 2000: 20 y ss). La Céltica peninsular es definida por Silvia Alfayé como el ámbito de todas las sociedades peninsulares de habla no ibérica (Alfayé, 2011: 16).

Entre los escasos estudios que han intentado una aproximación al tema en España, no así en el resto de la céltica donde la investigación ha sido más extensa (Costin, C. L., 1996; Green, M., 1989, 1992, 1993 y 2007; Gimbutas, M., 2001; Harris, M. 1980; Tringham, R., 1991, y un largo etcétera.) Gabriel Sopeña hace un lúcido recorrido de los problemas con los que se ha encontrado la investigación. Los principales, sin duda, la ausencia de representaciones en escultura, decoración cerámica, etc., que relativamente abundantes en la cultura ibérica, podrían haber visibilizado a la mujer celta hispana. Sopeña sitúa el problema de este desconocimiento en varios puntos que sintetizamos a continuación, que ayudarán a lo largo de estas páginas a discernir sobre las realidades de estas hispanas que los registros arqueológicos permiten analizar. No solo aborda el pasado sino también el imaginario contemporáneo creado sobre la mujer celta.

En primer lugar, la literatura clásica coloca a los celtas, sus contemporáneos (IV a.C. a IV d.C.), como paradigma de la *feritas* frente a la *humanitas*, ideal de vida romano. Contraponiendo civilización/barbarie. En las escasas descripciones donde aparecen mencionadas las mujeres, éstas se contraponen al ideal de mujer romano, lo que las dotaría de un relevante papel, casi mítico (Sopeña, 2015: 119 y 121).

La segunda razón se halla en que la imagen que se ha trazado de estas mujeres está especialmente influenciada por la literatura vernácula irlandesa (S. V a XI d.C.). Es decir, cuando el mundo cultural que pretendemos investigar hacía ya mucho que había desaparecido.

Añade que parte de la historiografía que ha analizado lo que recogen estas fuentes ha dibujado una imagen simplista y colorida de diosas, hadas, guerreras, druidesas y reinas, en un limbo temporal indefinido (Sopeña, 2015: 118).

Y por último, no conocemos la voz de las mujeres: lógicamente no hay textos clásicos ni insulares escritos por ellas. La visión femenina contenida en sagas, leyes, textos sapienciales y ciclos poéticos están recogidos en textos escritos por la élite cultural masculina, que conocían viejos aspectos paganos y los transmitían con un afán anticuario. No elaboraron ningún tratado sobre las mujeres y no las definieron independientemente, sino en relación con ellos mismos. Si partimos de aquí resultan evidentes las enormes contradicciones con las que se ha de lidiar en los estudios actuales para definir el lugar social, político y religioso que ocuparon estas mujeres.

Desde esta visión masculina procedente de la cultura romana, sentido familiar, fortaleza de espíritu, capacidad nutricia, coraje, influencia social... o, de los textos irlandeses en que las mujeres son descritas en comparación con las diosas, grandes damas, formidables heroínas, valientes guerreras o modelos de virtud y pecado, las mujeres reales constituyen, como titula Sopenña su reflexión mucho más un eco que una voz (Sopenña, 2015: 120-121).

Si se realiza una búsqueda en Google sobre las mujeres celtas, su imagen está muy próxima a la representación femenina de los cómic; quizá el ejemplo más emblemático sea la obra de Marion Zimmer Bradley *Las nieblas de Avalón* (1982). Como ha recogido Rabelo en su tesis doctoral al contraponer los personajes de Morgana y Ginebra presenta a estos dos estereotipos desde la óptica posmoderna, neopagana y feminista. Basada en las teorías de expertos como Marija Gimbutas, la “Diosa” a la que se refiere Bradley en su obra se ha inspirado en la Diosa Madre a la que los wiccanos y neopaganos actuales adoran como la más grande deidad de su panteón sagrado, que a su vez remite a los antiguos celtas y reafirma que lo Divino Femenino no ha sido completamente amordazado por el cristianismo como se creía. “La Diosa” sería, por lo tanto, una *liaison* entre el pasado y el presente. Afirman que su imagen se refleja en las imágenes arquetípicas de Carl Gustav Jung respecto a la psique femenina y que comprende las polaridades virgen versus madre y bruja versus guerrera. Como sacerdotisa neopagana que fue, Bradley transfirió a su obra estas y otras ideas defendidas por su sistema de creencias, (Rabelo, 2015: 12. Nota 2).

Alberro resume la imagen expresada por un número considerable de eruditos en la que las mujeres celtas estaban situadas en un equilibrio armónico en relación con los hombres: podían gobernar, ocupar puestos dentro del mundo de la política, de la religión (había druidesas), y de la vida artística, había mujeres jueces y legisladoras, podrían poseer y mantener propiedades bajo su nombre, en forma individual, que incluso tras el matrimonio no podían ser expropiadas por el marido, escogían libremente con quien y cuando se querían casar o juntar, y se podían divorciar sin dificultad alguna y si eran abandonadas, molestadas, violadas, o maltratadas, poseían el derecho a reclamar y conseguir la compensación por daños y perjuicios (Alberro, 2005: 421-422).

Intentaremos huir de la imagen recogida por las fuentes clásicas, reinterpretada hasta la saciedad, para intentar buscar los datos que la arqueología ha aportado en el conoci-

miento de la mujer en la Céltica Hispana para finalizar estas páginas con una reflexión de lo que a nuestro juicio habría que empezar a valorar en la interpretación científica de los registros arqueológicos. Es necesario comenzar una relectura de los datos que aporta la arqueología que ponga el foco en el trabajo cotidiano, donde el papel de las mujeres, como eje vertebrador del mantenimiento familiar y social, como creadoras y mantenedoras del estabilizador orden cotidiano de las comunidades de la Edad del Hierro fue de decisiva importancia. Somos conscientes, como han señalado entre otras Alfaro o Hernando, que el trabajo de las mujeres en la Hispania prerromana y romana es difícil de rastrear, sobre todo porque al carecer de fuentes escritas directas e incluso indirectas hay que descubrir a estas mujeres desde la arqueología, lo que entraña el grave problema de lo fragmentario y disperso de la información que manejamos (Alfaro, 2010: 17-18; Hernando, 2005: 129).

2. El Panteón celta, ¿qué sabemos de sus Diosas?

Aunque es poca la información disponible, los datos que conocemos por la arqueología sobre divinidades femeninas en la céltica hispana se muestran muy dispersos en distintas fuentes: los teónimos, recogidos en las inscripciones epigráficas, ya de época romana; los escasos estudios arqueoastronómicos realizados en algunos yacimientos; las imágenes, tanto en estatuaria como en pintura o en representaciones numismáticas o algunas fuentes grecolatinas. Enumeraremos, a modo de ejemplo, algunos de estos datos conocidos por la arqueología que muestran a estas deidades femeninas.

Las inscripciones y datos epigráficos proporcionados por el registro arqueológico en la península ibérica son muy abundantes. Los teónimos aparecidos en la epigrafía latina nos permiten reconocer el nombre de distintas divinidades femeninas. Algunas de ellas relacionadas con el agua como Nabia, de carácter tutelar, guerrero, psicopompo, asociada a las aguas, a valles selvosos, bosques, montes y cumbres cuyo nombre remite a hidrónimos testimoniados en el occidente hispano; Trebaruna, relacionada también con las aguas, a veces acompañada del epíteto romano Victoria, muy abundante en la zona lusitana; Ataecina y Proserpina localizadas en varias inscripciones, sobre todo del área vetona; las Matres, con una fuerte implantación territorial en el área celtibérica, vinculadas con la fecundidad y que también se han localizado en varias representaciones escultóricas; o *Epona*, señora de los caballos, relacionada con la fertilidad y ambientes domésticos y con el mundo de ultratumba. Solo citamos la nómina de las divinidades mencionadas de forma más recurrente ya que otras, de carácter local, se nombran en contadas ocasiones, por lo que su interpretación es más difícil. Afortunadamente la investigación de los altares votivos dedicados a las divinidades indígenas ayudará al conocimiento de las divinidades femeninas de la Céltica hispana (Albertos, M^a. L., 1966, 1975, 1979; Muñiz, 1994; Olivares, J. C., 2002; Salinas de Frías, 1981, 1982a, 2006, etc.).

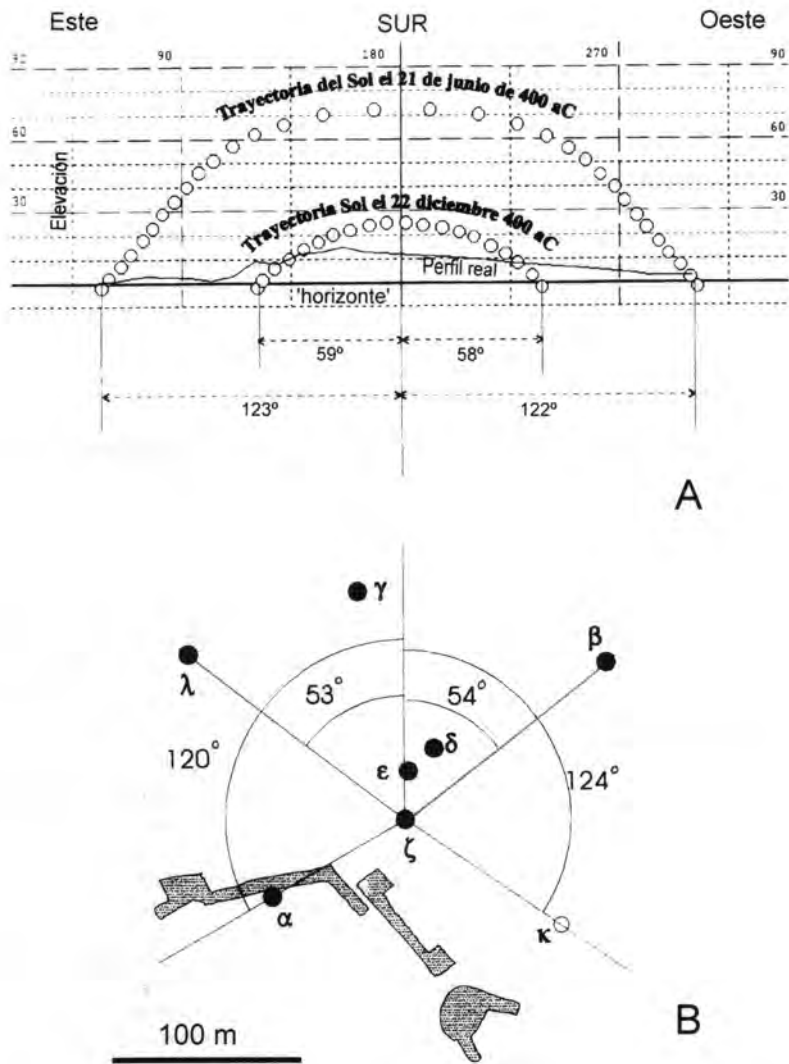
Y, probablemente a conocer a través de las dedicantes las relaciones excluyentes o inclusivas de culto así como si existieron diosas y dioses de particular elección femenina.

Por lo que respecta a los estudios astronómicos, en la cultura celtibérica se han identificado en la necrópolis de Herrería agrupaciones de tumbas, tal vez familiares, con estructura tumular, que además se alinean astronómicamente con la Luna (Cerdeño *et al*, 2004). Es sabido que la Luna en casi todas las culturas de la antigüedad se relaciona con divinidades femeninas, aunque este aserto no esté descrito en el estudio citado.

En el área vetona, los estudios que una de nosotras viene desarrollando desde 1998 han puesto de manifiesto que, tanto las estelas como los túmulos de la necrópolis de La Osera se dibujaron para “eternizar” al panteón celta. Según estos estudios, siguiendo el año celta, tendríamos representada, tanto por la orientación de las estelas como de los túmulos a una divinidad femenina celta: Brigit. La fiesta de Imbolc (1 de febrero) estaba dedicada a esta deidad, que se asociaba a la poesía, al aprendizaje y la curación. Siguiendo a Marco (1987: 62) “Las Matres son otras divinidades típicas de los ámbitos célticos, que significativamente están en la Península centradas en la Celtiberia de forma casi exclusiva. Simbolizan la fecundidad de la tierra y de las aguas, (...) se corresponden con la triple Brigit o Dana, madre de los tres dioses fundamentales e hija de Dagda”. Como venimos recogiendo en varias publicaciones (Baquedano, 2016, cap. 3; Baquedano y Martín Escorza, 1989, 2008 y 2009), además de que una de las alineaciones identificada en las estelas hagan referencia a esta importantísima divinidad pancéltica, su categoría estaría doblemente remarcada en la necrópolis por la orientación astronómica de los túmulos hacia el planeta Venus, diosa primigenia de tradición muy antigua que entraría dentro de una larga costumbre en el mundo celta constatada arqueológicamente en España, al menos, desde el periodo orientalizante hasta los siglos II-III d.C. Esta orientación astronómica se vendría a sumar a los testimonios que avalan el culto a esta divinidad en el área celtibérica, vettona, carpetana, la Beturia céltica o el norte de España. Insertándose perfectamente en cultos ancestrales a una Diosa Madre (Astarté, Tanit, Venus, Brigit,...), documentados arqueológicamente en toda la Península, que representaría fundamentalmente a la tierra nutricia que alimenta a los vivos y, sin ser una diosa de los muertos, acercaría a los difuntos a la inmortalidad (Baquedano y Martín Escorza, 2009; Baquedano, 2016: 116 y ss).

Por lo que se refiere a las fuentes clásicas, el profesor Blázquez al tratar la religiosidad de estos pueblos recoge unas referencias de griegos y romanos muy interesantes para el tema que nos ocupa: “en Carpetania había en 146 a. de C. un monte lleno de olivos consagrado a Afrodita, en el que acampó Viriato y desde el que atacó a Segovia (Front. IV 5, 22), y a Segóbriga (Front. III 10, 6; III n, 4), (Ap., Ib. LXIV). Según Schulten (...), este monte debe de ser la Sierra de San Vicente, junto a Talavera de la Reina” (Blázquez, 1958: 87 y ss.; Baquedano, 2016: 116), en plena Vettonia, apuntamos nosotros. En la reinterpretación que hemos realizado de la necrópolis carpetana de Arroyo Culebro, los

FIGURA 1. Orientaciones astronómicas en La Osera (Chamartín, Ávila).



Esquema que representa orientados los dos hacia el sur: A.- En alzado la trayectoria del Sol sobre el cielo de la necrópolis de La Osera para el 21 de junio de aproximadamente 425 a.C. (arco externo) y el 22 de diciembre (arco interno), fechas de los solsticios de verano e invierno respectivamente (según *SUN TIMES*, 1996). Se ha introducido en el programa el horizonte real de La Osera. Este "perfil real" es el que se observa en el respectivo azimut desde la estela "ζ". B.- En planta, los valores angulares para un observador con vértice en la misma estela hacia las otras estelas. (Baquedano y Escorza, 1998).

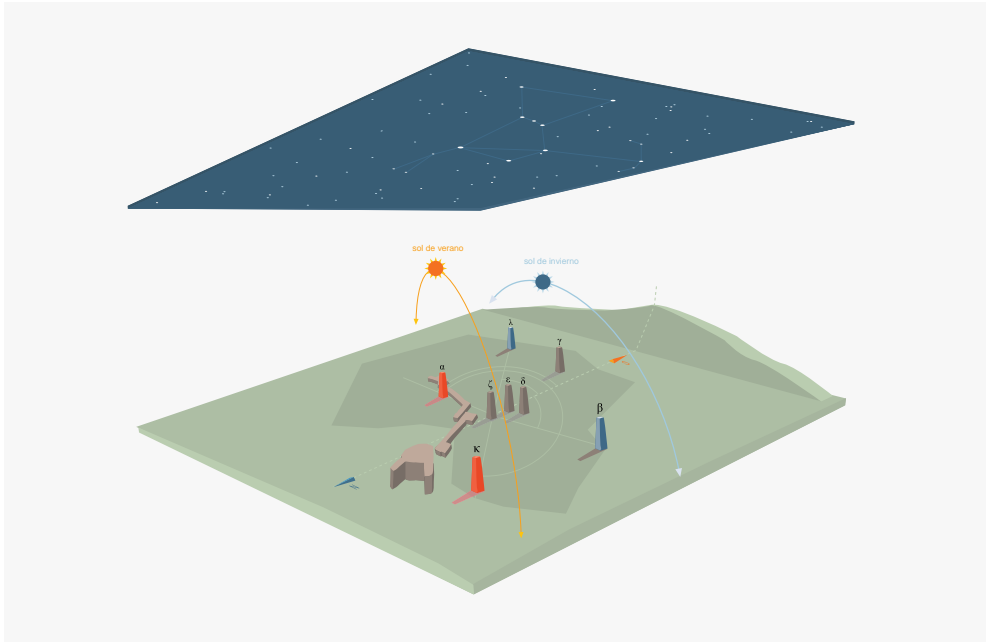


FIGURA 2. Recreación del cielo nocturno en la necrópolis de La Osera en los solsticios de verano e invierno. En el cielo se ha marcado la constelación de Orión, en la tierra, las estelas que señalan las zonas de enterramiento. Imagen: J. Arcos (Baquedano y Martín Escorza, 2008: Fig. 2).

estudios arqueoastronómicos han puesto de manifiesto la orientación de las sepulturas hacia el planeta Venus, coincidente con la orientación de los túmulos de la necrópolis vettona de La Osera y la necrópolis ibérica de El Cigarralejo (Baquedano, Azcárraga y Martín Escorza, 2016: 209-210). Lo que vendría a reforzar el culto a esta divinidad también en el área carpetana.

Las representaciones figuradas en soportes diversos son excepcionales en el área celta hispana, no obstante se pueden rastrear una serie de imágenes (básicamente pequeñas estatuillas en bronce) donde se ha reconocido la representación de esta divinidad. En el recuento que publica Blázquez sobre imágenes de diosas en la religión tartésica considera representaciones de Astarté los tres bronce del Berrueco, señalando a este respecto que “es difícil explicar la presencia de estos bronce en un lugar tan interior de la Península como la cabecera del Tormes, así como su número (tres) en un poblado que no ha dado material orientalizante en la cerámica, ya que todo él es bruñido, y una palmeta de oinochoe de bronce. Quizás hubiera un santuario en el cerro, como parece indicar el número de bronce, y el hecho de que una imitación muy mala de estos bronce se halló en las minas de Hoyo de Calzadizos (Ávila), lo que indica cierta copia de estas imágenes

sagradas por los indígenas, que conocerían su significado. Quizás un mercader fenicio pudo llevarlas o ser objeto de comercio por su carácter sagrado... De todos modos se trata de una diosa de la fecundidad de carácter astral, que por un fenómeno de sincretismo tan extendido en todas las religiones antiguas, encajaba bien en la concepción sobre los dioses heredados del segundo milenio”. (Blázquez, 1993: 123; Baquedano, 2016: 116).

Aurrecochea y Fernández Uriel dieron a conocer hace años dos estatuillas de Venus aparecidas en Toledo (una en Talavera, área vettona y la otra en Ocaña, área carpetana). Indican que los “paralelismos de la Venus de Ocaña con su hermana de Dacia, cobra una mayor relevancia si tenemos en cuenta, que los ejemplos similares de Venus son realmente escasos en el resto del Imperio. Sólo algunas piezas galas y austriacas, que conozcamos, se aproximan también a los esquemas que acabamos de describir (...). Su conexión con el peculiar grupo de la Venus de Dacia, producto del sincretismo entre una divinidad local (o lo que es lo mismo celta, la anotación es nuestra) y la Afrodita clásica, es un fenómeno que por el momento se nos escapa” (Aurrecochea y Fernández Uriel, 1993: 421 a 437; Baquedano, 2016: 116 y 117).

En el depósito de materiales encontrado en el Departamento D de Capote se localizó un conjunto de terracotas en las que se ha reconocido a Venus, Minerva, Cibele y Attis. Interpreta su excavador esta área cultural asociándola al concepto de renacer de la naturaleza y lo pone en relación con divinidades indígenas, probablemente Ataecina. No obstante, relaciona la aparición de Venus en el depósito con el culto imperial (Berrocal, 1992: 336-343; Baquedano, 2016: 117).

Las representaciones de aves nos remitirían al mundo de las creencias de ultratumba, asociadas generalmente con mujeres. Un conjunto excepcional lo constituyen las fibulas con representaciones figuradas (esta vez realizadas en plata) procedentes de ocultaciones como la de Drieves, Guadalajara, o talleres de orfebres como el de Fosos de Bayona, (Urbina, 2012: 194). En el mundo ibérico, las aves se asocian siempre como ofrendas exclusivas del ámbito femenino, vinculándose especialmente en contextos de santuario a la divinidad (Izquierdo, I. y Prados, L., 2005; Izquierdo, I. 2008; Prados, I. 2007, entre otros). Sin duda, su significado hay que asociarlo, una vez más, al mundo de la fecundidad – se ofrecen aves a Artemis, Afrodita, Tanit y a la divinidad indígena asimilable– (Prados, 2004).

En la necrópolis de La Osera se han representado varias aves. Una fibula en forma de ave que se ha identificado con una paloma con el ojo muy marcado y varias líneas que compartimentan el cuerpo del pájaro, apareció en la tumba 443 de la Zona III. Una fibula de estas características se ha documentado en la tumba 134 de Numancia (Jimeno *et al.*, 2004: 187-188). Otra, que posiblemente representara a un ave, se localizó suelta en la Zona I. (Baquedano, 2016: 654). Pero, quizás, el hallazgo más espectacular sean las ocho placas rectangulares de cobre recubiertas de una finísima lámina de plata con escena de un águila cazando un ave en un paisaje acuático, idénticas a las de la tumba 400 de El Cabecico del

Tesoro (Verdolay, Murcia) que han sido objeto de estudio pormenorizado (Barril, 2005; Sopena, 2009, entre otros). La escena se ha interpretado como una representación del paso hacia el Más Allá al cambiar el medio acuático por el aéreo y se ha puesto en relación con los disquitos de plata con ornitomorfos y un posible rostro femenino de las tumbas 9 y 104 de La Osera (Barril, 2005: 159). Para Sopena, estas placas de inspiración mediterránea “ostentaron una adecuación ideológica clara y conveniente a los parámetros de pensamiento y sensibilidad que conocemos de los pueblos célticos. La actitud de la rapaz y la paloma, acentuando ambas el implícito carácter ascensional de la escena y sugiriendo cabalmente una gestión de contenido psicopompo; la probable convivencia triple de tres ámbitos de significado, vegetal, geométrico y animal; y el metalenguaje del soporte –un caldero– en cuyo interior fueron halladas: todo ello permite defender una simbología escatológica, mediante una interpretatio vettona, que aludiría, en última instancia, a la apoteosis personal, evidencia de la sólida fe en una vida venturosa en el Más Allá compartida por toda la Céltica” (Sopena, 2009: 200; Baquedano, 2016: 587).

Miranda Grenn destaca dentro de la tradición literaria céltica el hecho de que las aves se transformen en mujeres. La literatura irlandesa y galesa hablan de pájaros mágicos, relacionados con oráculos, visiones y sueños, en ocasiones agrupados en triadas. Enumera una serie de casos de claras connotaciones con el Más Allá, el Paraíso y la Inmortalidad (Grenn, 1989: 183). Cuervos y palomas eran percibidos como pájaros del oráculo; en la mitología e iconografía clásica las palomas eran atributos de Venus. Los pájaros representaban la paz y la armonía que se asimilaba al amor sexual y recordemos que en el mundo antiguo el concepto de armonía estaba próximo al de curación, la salud del cuerpo y la paz de la mente se percibían como una única realidad no disociable. Por ello, los peregrinos, sobre todo jóvenes y niños, ofrecían imágenes de palomas a los curanderos celtas dedicándoselas a Venus con fines curativos y profilácticos (Grenn, 1992: 215, 216; Baquedano, 2016: 115). A modo de ejemplo, señalar que la mujer representada en la escultura de la Dama de Baza lleva un pájaro en la mano.

La aparición en la tumba 271 de la Zona II de La Osera de un colgante que interpretamos en su día como la representación de *Epona* (Baquedano, 1992), sugeriría la vinculación directa de esta divinidad con los habitantes del castro. *Epona* aparece en el mundo céltico como una divinidad protectora de los difuntos y su nombre remite a la diosa yegua celta. La aparición en La Osera del citado colgante estaría indicando, si no quisiéramos ver en ello un culto generalizado, la devoción a esta divinidad de la persona enterrada en esa tumba donde el colgante es el único elemento del ajuar: solo la representación de esta diosa le acompañaría en su viaje al Más Allá. Señalamos la aparición de varios ejemplares idénticos (que podrían haber salido incluso del mismo molde) en yacimientos ibéricos del Levante y Cuenca y la interpretación de estos colgantes como una representación de la diosa Astarté. No tenemos argumentos para desechar una u otra interpretación del colgante, no obstante, cualquier sentencia nos estaría señalando el culto a una de las divinidades celtas femeninas más significativas, bien sea Brigit, bien sea *Epona* (Baquedano, 2016: 119).

FIGURA 3. Tumbas 371 y 443 de la necrópolis de La Osera (Chamartín, Ávila).



Páginas de los diarios de excavación de las Zonas II y III de la Necrópolis de La Osera realizadas por Encarnación Cabré Herreros en los años 1932 y 1933, respectivamente, donde se consignaron los materiales parecidos en las tumbas 271, un colgante de *Epona* y, en la tumba 443, una fibula de paloma.

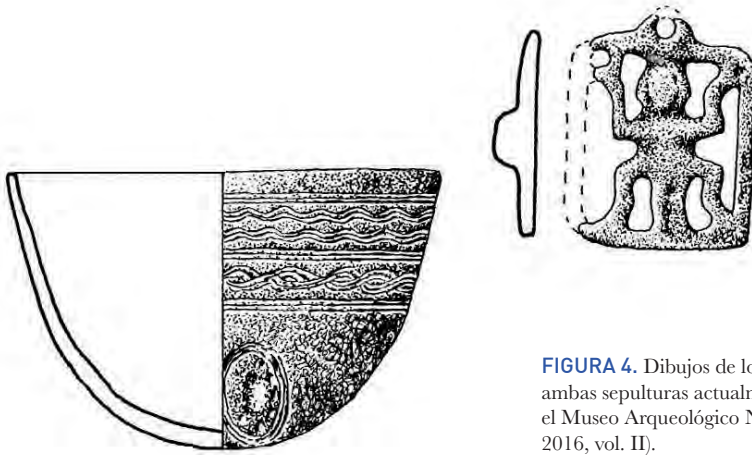
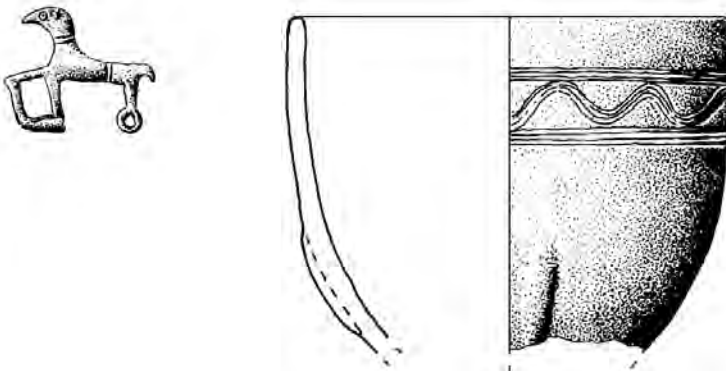


FIGURA 4. Dibujos de los materiales de ambas sepulturas actualmente depositados en el Museo Arqueológico Nacional (Baquedano, 2016, vol. II).



F. Horn (2005) identificó las plaquitas oculadas de los tesoros metálicos de Drielves y Salvacañete (Guadalajara) como figuraciones de una *potnia theon* indígena con cualidades terapéuticas, cuyos rasgos se asemejarían a Tanit o Ataecina, descartando su interpretación como exvotos terapéuticos” (Sopeña y Alfayé, 2008: 297; Baquedano, 2016: 117).

Para finalizar este apartado señalaremos que en el *Tesoro de toponimia histórica de la península ibérica, Baleares y Canarias*, Asunción Martín recoge cuatro ejemplos numismáticos donde encontramos representaciones femeninas, posiblemente de diosas indígenas en el área céltica de la península. Concretamente en la ceca de Sekobirikes de localización incierta, situada en algún lugar entre el Duero y el Pisuerga donde, de forma excepcional, aparece una divinidad femenina galeada (posible Ártemis) (Martín Bañón, 2017: 480-481). La ceca de *Turiaso* tuvo dos grandes periodos de acuñación, uno celtibérico y otro romano imperial.

La tipología presenta cabeza femenina y toro en el reverso (Martín Bañón, 2017: 533-534). La ceca de Turiregina, de localización incierta, probablemente Llerena o Casas de Reina (Badajoz) emitió Ae en tres series consecutivas; la primera de ellas cabeza femenina galeada y reverso con rodela y cuchillo afalcatado, leyenda bilingüe neopúnica y latina. La segunda emisión presenta cabeza femenina con corona de hiedra y astros flanqueando la rodela. La tercera emisión es plenamente latina, de mala calidad: anverso de cabeza femenina con moño y reverso de racimo de uvas y espiga... La divinidad femenina parece tener carácter ctónico (corona de hiedra). Probablemente sea una diosa prerromana asimilada a Tanit por los púnicos y a Ataetina por las poblaciones indígenas asentadas en la Baeturia y sur de Lusitania (Martín Bañón, 2017:534-535) y la Ceca de Pax Iulia, identificada con Beja (Portugal). La iconografía presenta en el anverso el retrato del emperador y en el reverso una divinidad femenina entronizada sosteniendo cornucopia y caduceo, identificada tal vez con “Pax” o “Felicitas”, más el topónimo. Recientemente se ha identificado una nueva variante que presenta figura femenina de pie y en el anverso cabeza de emperador con la leyenda Caesar (Martín Bañón, 2017: 412).

3. ¿Existieron mujeres druidesas, magas y hechiceras?

A partir del trabajo pionero de James George Frazer con su conocidísima obra *La rama dorada*, donde se estudian los mitos y religiones de la antigüedad y su relación con la magia, la investigación sobre estos temas ha sido constante. En esta línea, por citar algún estudio emblemático hispano, la obra de Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, con varias reediciones, es un buen ejemplo. Los datos recogidos en estos y otros muchos estudios señalan que el don de la profecía, los conjuros, hechizos, encantamientos y restantes actividades relacionadas con lo invisible eran competencia, en muchas ocasiones, de mujeres en las culturas antiguas y tradicionales. Como ejemplo baste citar que los dos santuarios más reconocidos en la antigüedad en el Mediterráneo: Delfos y Cumas, tenían como figuras distintivas a la Pítia y la Sibila, respectivamente.

Ya Plinio, en su *Historia Natural*, describió a los griegos como muy aficionados a la magia indicando que tomaron la costumbre de los Tracios, pueblo vecino, que es lo mismo que decir de los celtas, aunque situaba su origen en Persia: personalmente, me inclinaría a reconocer en Orfeo a quien, presentando este arte como una especie de medicina, lo introdujo primero en las regiones que rodeaban su patria, Tracia, si en ese momento no era completamente consciente de la magia. Hasta donde yo sé, el primero en escribir sobre él fue Ostanes que, después del rey persa Jerjes, en su expedición contra Grecia, en el camino, dondequiera que iba, contaminó el mundo con las semillas de este arte monstruoso. Ciertamente, los eruditos más diligentes lo hacen preceder un poco de Zoroastro, originario de Proconesso. Pero es seguro que fue el mismo Ostanes quien infunde en los griegos no solo la pasión, sino también la codicia por su conocimiento. (Plinio HN XXX, 2. Traducción: Basilio, 2014.2: 75).

Algunos de los modelos de mujer recogidos en la literatura vernácula irlandesa son druidesas, magas y hechiceras, de las que Morgana representaría quizás el resumen de todos estos arquetipos al participar de cualidades de todas ellas indistintamente; ella es quien lidera a las nueve druidesas de la isla de Ávalon en el relato artúrico (Rabelo, 2015: 138-153). Por citar solo un texto, la descripción que Pomponio Mela, realizara en la primera mitad del siglo I a.C., sobre las nueve mujeres que habitaban en la isla de Sena en el mar Británico, que dirigían un culto femenino donde se practicaban actos de poder ritual como la premonición y la sanación que son cualidades de las divinidades femeninas acuáticas, o la transformación en animales, (Bueso, 2018: 47).



FIGURA 5.
Morgana. Morgan-
 le-Fay, 1864. Autor:
 Frederick Sandys.
 Birmingham
 Museums Trust.

Por la literatura clásica conocemos los nombres de algunas magas, como Veleda o Ganna, y sus grandes dotes como adivinas, al punto de que fueron captadas por el poder imperial romano a partir del el siglo I d.C. La primera, habría ejercido como árbitro en varios conflictos, lo que implicaría, como señala Salinas (2010: 207-208), un conocimiento, además, de derecho consuetudinario. Autores como Plutarco (*De virt. mul.* 246 B) hacen alusión a estas mujeres como conocedoras de la sabiduría tradicional y, como consecuencia, mediadoras en los conflictos (Hernández García, 2012: 999). El primer grupo de autores que trata la magia en la Céltica como practicas indígenas fueron Tácito, Plinio el Viejo, Estrabón, Plutarco y Diógenes Laercio (Bueso, 2018: 31) constatando todos la gran capacidad de escenificación ritual y su frecuencia en el mundo antiguo.

Como es natural, este tipo de prácticas rituales dejan poco rastro en el registro arqueológico aunque la gran cantidad de tablillas de execración conocidas como las defixiones aparecidas en l'Hospitalet du Larzac, Chamalières los extraordinarios conjuntos de Bath y Uley en Britannia, los ejemplares procedentes del templo dedicado a Isis y Mater Magna en Mainz, los de la fuente de Anna Perenna en Roma, o los hallazgos de este tipo de documentos en necrópolis (Bueso, 2018; Marco, 2010; Sánchez, 2012; por citar solo algunos ejemplos) han servido para explicar las prácticas mágicas que intentamos visualizar. Algunas de estas tablillas recogen los textos más largos que se conocen en lengua celta, donde se utiliza teonimia y onomástica celta, por lo que se ha intentado deducir a partir de ellos la ritualidad gala (Bueno, 2018: 23-24). La identificación de nueve nombres femeninos (el mismo número de mujeres de las islas mencionadas) ha llevado a autores como Marco Simón a interpretar un tipo de conocimiento y prácticas mágicas reservadas solo a las mujeres; además, en la lectura que se hace de la tablilla de la tumba 71 de La Vayssière la referencia a “magia de mujeres” parece indicar que existían colectivos femeninos que adquirirían su poder a través del aprendizaje y el conocimiento transmitido por y para mujeres (Marco, 2010: 295 y ss; Bueno, 2018:27-28).

Este ritual las vincularía de alguna manera como “oficiantes” de la religión en la Céltica, o al menos de algún tipo de liturgia dentro de ella. A esto, deberíamos sumar que dentro del panteón celta aparecen diosas fuertemente emparentadas con la magia como Sulis; así como divinidades que se nombran en las defixiones como Adsagona, Ataecina, o con una relación incierta con el fenómeno como Bricta, o las Deae Matres (Bueso, 2018: 41 y ss). Deidades femeninas constatadas en los territorios celtas peninsulares de forma recurrente (vid supra). El hecho de que el culto a estas diosas o las defixiones aparecidas en Córdoba (Ventura, 1996) se hayan constatado arqueológicamente en España nos lleva a creer la existencia en la Hispania céltica de este tipo de rituales mágicos oficiados por mujeres también en nuestro territorio, máxime cuando por las fuentes conocemos varias noticias sobre mujeres con virtudes proféticas entre celtas, celtíberos y germanos (Salinas, 2010, 207-20; Pérez Rubio, 2013: 110).

Podemos introducir aquí la mención a una grave carencia en la interpretación de los registros arqueológicos y en especial funerarios. Resulta simple la atribución de “ajuar”

como los objetos que acompañan al difunto a una vida futura y, en una traslación, ver en ellos la sencilla identificación con la vida en la tierra. Más aún si añadimos que numerosos objetos perecederos se perdieron con lo que nuestra imagen es muy sesgada. Igualmente simple sería entonces creer que los restos óseos animales son ofrendas o ajuares. Faltan estudios que señalen si algunos de ellos formaban parte de rituales, si identificaban a la persona como practicantes de procesos mágicos, dotándoles de un esencial lugar en la comunidad, o si eran gestos individuales de una magia simpática. Obviamente aun mantenemos la separación dicotómica entre magia y religión. De este modo algunos “adornos” (como el colgante que se documentó en la tumba 271 de la necrópolis de La Osera) adquirirían también otro valor significativo de posición social derivada de actividad religiosa o mágica y resulta evidente que las mujeres han sido tradicionalmente las actoras también de la magia cotidiana, propiciatoria o castigadora, y sus trasmisoras.

4. Mujeres Guerreras

Nuevamente encontramos algunas referencias en la literatura clásica sobre el papel de las mujeres en la guerra en el ámbito de la conquista romana de Hispania, exiguas si se comparan con las veces que se mencionan a hombres, que junto al armamento aparecido en las necrópolis han permitido reconocer a una sociedad guerrera, agonística, donde los valores militares identificados con lo masculino presidían la comunidad. Es evidente la preeminencia varonil en las referencias a las sociedades celtas hispanas de la Edad del Hierro, en estos textos son ellos los representantes de sus tribus, los firmantes de los pactos, los que declaran la guerra o firman la paz..., a veces los conocemos con su propio nombre adjetivados como príncipes, pertenecientes a una aristocracia militar; al contrario de lo sucede con las mujeres hispanas a las que sus coetáneos prestaron escasísima atención tratándolas siempre como un bloque, sin personalidad individual. A pesar de lo parco de la información su interpretación/utilización en la bibliografía científica ha sido bastante abundante para, a partir de estos textos, tratar de discernir el papel de la mujer en la guerra: Fernández Chicharro (1954), Hernández García (2012), Lucas Pellicer, (1986), Martínez López (1985, 1986, 1990 y 1991), Pérez Rubio (2013), Quesada (2012), Salinas de Frías (2010) o Sánchez Moreno, (1997a, 2000) entre otros autores sobradamente conocidos y a quienes remitimos.

Nuevamente tenemos que leer a Salustio, Estrabón, Pomponio Mela, Tácito, Plutarco o Polieno para encontrar alguna referencia, que se podrían agrupar en tres bloques principales:

El primero, y para nosotras más interesante, se extrae de las anotaciones de Estrabón o Salustio donde la mujer actúa como portadora de la tradición, del pasado y sus valores éticos, misión en la que se equipararía con el hombre y quedaría a cargo específicamente de las madres, en varios episodios (Sagunto, Numancia, Guerras Cántabras...). Éstas, comenzaron a relatar las hazañas de los héroes del pasado mientras se burlaban de los hombres

encomendándoles las tareas femeninas mientras ellas los sustituirían en la guerra (Pérez Rubio, 2013: 100-102; Hernández García, 2013: 990). Se presentan como portadoras de la tradición, son ellas las custodias y las que, cantando las hazañas de sus antepasados, recuerdan y educan a los más jóvenes en los valores que definen a sus sociedades.

Las mujeres pueden animar a los guerreros, o ayudarles escondiendo las armas en sus ropajes como se anota en el episodio de la toma de Salmantica (Fernández Chicarro, 1954; Sánchez Moreno, 2000) pero no debieron combatir salvo en casos excepcionales, como en asedios para arrojar piedras desde un techado o muro. La referencia de Apiano de que las cántabras luchaban al lado de los hombres y morían con ellos y que los brácaros eran un pueblo “enormemente belicoso que combate juntamente con sus mujeres que llevan armas y mueren con ardor sin que ninguno de ellos haga gesto de huir” se ha interpretado como un topos literario, o como la excepción que confirmaría la regla (Quesada, 2012: 339 y ss). Y hemos de preguntarnos por qué. No sería extraño aceptar que existieran numerosas variantes en el estatus de la mujer y que la amenaza violenta permitiera que las mujeres también lucharan. En lo que parecen coincidir todos los estudios es que la implicación militar de las mujeres, aunque posiblemente podría haber existido aproximándose la descripción a los textos clásicos, no puede tomarse más allá de hechos puntuales que responden al momento de excepción provocado por la presencia cartaginesa y romana y, es más que probable, que el rol principal de la mujer en la guerra estaría más acorde con el de mártires, al sufrir las consecuencias directas de los conflictos bélicos: agresiones y vejaciones, esclavitud, convertirse en rehenes, abandonos forzosos de sus poblados, etc. (Hernández García, 2012: 995), que como guerreras en las primeras líneas de combate. Hemos de señalar que si bien las mujeres no formaron parte de los ejércitos y la lucha organizada en cuerpos, tipo de guerra que debió instalarse con la presencia de púnicos y romanos, las razones de la guerra entre poblados, sin duda derivados de las luchas por el límite y frontera de ellos y de las ciudades después en ese largo proceso, nos es muy desconocido del mismo modo que lo es la diplomacia desplegada en la que las mujeres, a través de matrimonios, dote y herencia, debieron jugar un papel determinante.

Por lo que respecta a las fuentes iconográficas, ha de señalarse que existen bastantes representaciones guerreras masculinas, las más conocidas probablemente sean las de los vasos numantinos, que resaltan el valor, la ética bélica y la estética masculina pero, desgraciadamente, no se conoce ninguna representación femenina sobre el tema tratado.

Del mismo modo, la epigrafía latina ha conservado bastantes nombres de mujeres de origen céltico, pero en ninguna de estas inscripciones funerarias que conocemos se definen a las mujeres por ellas mismas, mucho menos como guerreras, sino en relación a los roles desempeñados dentro de la sociedad y del hogar: esposa, madre, hija, hermana, ama de cría, esclava...

Para finalizar este apartado y analizando los datos aportados por la arqueología, nuevamente debemos mirar hacia las excavaciones de las necrópolis para intentar hallar, si las



FIGURA 6. Vaso de Numancia. Vaso que representa un combate singular o *monomachia* conocido como *Vaso de los guerreros*. Encontrado en Numancia, Garray, Soria. Museo Numantino.

hubiere, a esas valerosas guerreras mencionadas en las fuentes clásicas. Tradicionalmente se han considerado los ajuares con armas como masculinos y los que contienen adornos como femeninos. Los análisis antropológicos, apoyan, con carácter general este aserto, aunque matizándolo. En la interpretación que se puedan hacer de estas tumbas femeninas con armas estamos de acuerdo con Fernando Quesada cuando señala que sigue siendo bastante razonable caracterizar ideológicamente las tumbas con armas como “de guerrero”, incluso si los restos humanos llegan en algún caso ser sexados como femeninos, ya que estaríamos ante una situación de rol de género masculino, no de sexo biológico (Quesada, 2012: 355).

5. La familia, la propiedad y el derecho matrimonial. Princesas y reinas

El estudio de algunas de las inscripciones latinas de la península ibérica han aportado un tema crucial para el debate entre epigrafistas e historiadores: el tipo de organización supra-familiar, conocido como gentilidades, como reflejo de un sistema familiar privativo de la población indígena indoeuropea de Hispania, por el cual la consanguineidad se establecía por doble vía: masculina y femenina; la mujer adquiriría mayor relevancia en comparación con las familias griegas o romanas (Albertos, 1966, 1975; Salinas, 1981, 1982b, 2006). A

pesar de lo anterior, César, para la Galia, sentencia que la familia céltica estaba gobernada por el padre, con poder sobre la vida y la muerte. La mujer aportaba una dote para la boda y el varón añadía sus bienes, los cónyuges devenían en propietarios del bien común. Los bienes gananciales eran administrados por ambos y, en caso de muerte, el que sobreviviera se haría cargo de todo el patrimonio (B.G., VI, 19). La reivindicación de estos linajes familiares se haría perceptible, entre otras cuestiones, en la importancia de la mujer como eje de alianzas sociales (que empiezan a leerse en los registros arqueológicos y que comentaremos más adelante) o en la consolidación del rango adscrito en la infancia.

Nuevamente en Polibio, Livio, Diodoro, César, Plinio, Tácito o Apiano se citan *reges, reguli, principes, duces, imperatores* y sus homólogos términos griegos, aplicados a individuos concretos en el contexto de las comunidades celtas e ibéricas (Muñiz Coello, 1994: 92). Sabemos de la existencia de consejos de tipo aristocráticos integrados por las principales familias y linajes de los que es fácil inferir que una parte de la población femenina también formaría parte, al igual que los hombres, de estas clases principales.

Entre los factores analizados para intentar escudriñar el status que las celtas tenían en la sociedad y su grado de mayor libertad e independencia en comparación con sus vecinas mediterráneas (básicamente romanas y griegas), nuevamente la información recogida por las fuentes escritas ha servido de punto de partida para intentar diversas aproximaciones. De los temas tratados, la cuestión matrimonial ha sido de las más investigadas (Alberro, 2005; Ellis, 1995; Herbert, 1992, Muñiz Coello, 1994...). Recogemos como muestra una anécdota referida para la Celtiberia: “Sexto Aurelio Victor (*De uiris illustribus Urbis Romae*, LIX) alude a un periodo concreto para que los numantinos casaran a sus hijas, refiriéndose al año 137 a.C. Siendo una de ellas pretendida por dos jóvenes, sería dada por su padre al que primero cortase la mano derecha de un enemigo (también en Salustio, *Hist.*, II, 91). Ello no solo significaría quizá una posible sanción pública, o el tener en cuenta la opinión de la novia, sino un periodo de iniciación culminado por el matrimonio: máxime cuando ello debió suceder a mediados del verano, con lo cual, acaso, podría considerarse que tales bodas se hubieran podido celebrar durante la fiesta de Lugnasadh dedicada al dios Lug, principal divinidad en la Céltica (Sopeña, 2004: 65; Baquedano, 2016: 762).

Una forma de afianzar poder y riqueza en estas sociedades es por medio del matrimonio: Asdrubal estaba casado con la hija de un rey íbero y Anibal, con una oriunda de Castulo, el matrimonio de Viriato con la hija de Astolpas (Diodoro, XXV.15)... Carthgo Nova entregó 300 rehenes, hijos de nobles celtas e iberos, como aval de cumplimiento de los pactos por parte indígena. Entre ellos se encontraba la mujer de Mandonio, las hijas de Indibisis, ambos íberos, al igual que la esposa e hijo del dinasta Edecón, de Edeta, o la novia de un tal Allucio, *princeps celtiberum* (Muñiz Coello, 1994: 97).

La costumbre de la covada la refiere Estrabón respecto a los cántabros (“éstas cultivan la tierra; apenas han dado a luz, ceden el lecho a sus maridos y los cuidan”) y califica, a la sociedad cántabra como un matriarcado (III, 4, 19). Sobre este hecho apuntado por

el historiador griego se han vertido ríos de tinta (García y Gonzálbes, 2010, Salinas de Frías, 2006; García Quintela, 1999; Gallego, 1991 y 1992, Garrido González, 1986,...). Las últimas interpretaciones apuntan no a una sociedad matriarcal como se interpretaba tradicionalmente este texto, sino a una costumbre por la que el padre al adoptar el papel de la madre afianza sus derechos sobre el hijo. Además de estos derechos primarios, parece que existió entre los celtas una filiación indirecta, el *fosterage*. A este respecto César nos informa de que los galos no consienten que sus hijos se les presenten en público hasta haber llegado a la edad viril (G. G., V, 14; VI, 18,3), (Rabelo, 2015). Por Livio sabemos que a efectos sucesorios los sobrinos tenían el mismo valor que los hijos (Liv. 5.34.5).

¿Qué nos muestra la arqueología?

En cuanto a las mujeres vacceas, uno de los aspectos más interesantes y novedosos que hemos encontrado en la investigación de la Primera Edad de Hierro (cultura Soto de Medinilla) y de la Segunda (necrópolis de Las Ruedas) es la existencia de pactos matrimoniales entre las élites de la cuenca media del Duero y mujeres foráneas de poblaciones más o menos próximas.

Para la Primera Edad del Hierro, aunque los datos disponibles en la actualidad son escasos dada la inexistencia de grandes áreas excavadas y publicadas, algunos testimonios del registro arqueológico se empiezan a explicar desde otras perspectivas donde la aparición de objetos exóticos se revelan como la exhibición de grupos o individuos enriquecidos a través de la acumulación de alianzas para alcanzar el poder. Expresarían, a su vez, la alteración de los mecanismos que regulaba el carácter simétrico y equilibrado que ofrecía la circulación de dones y mujeres (intercambiando don por don; mujer por mujer) dentro de comunidades no jerarquizadas y con modelos de producción doméstico. Ello podría ayudarnos a explicar la aparición de objetos y sobre todo ideas importadas del área orientalizante, es decir, una evolución interna estimulada desde el exterior. Y también lo que para nuestro enfoque es más interesante, el importantísimo papel que habrían tenido estas mujeres extranjeras en la transmisión de conocimientos a las poblaciones del Duero, que podrían explicar los cambios en las viviendas de La Mota y Los Cuestos con sistemas constructivos típicamente meridionales (alzado de adobe o tapial, los suelos preparados, las paredes revocadas y las pinturas que en ocasiones lucen en su interior), las elaboraciones de copas pintadas en este último, los hornos domésticos para la cocción de pan... En definitiva, la información arqueológica disponible y la valoración de la misma desde perspectivas teóricas procedentes de la antropología social han permitido definir unas líneas generales sobre el proceso de alteración de las comunidades domésticas integradas en la cultura de El Soto y organizadas bajo el parentesco (Arnáiz, 2017: 102-103).

Esta idea no es nueva, algunos autores sitúan estas estrategias en el periodo orientalizante y consideran que tanto los enlaces matrimoniales como otros acuerdos diplomáticos se vieron favorecidos con la llegada de los cartagineses (dado su sistema político imperialista basado en fórmulas de control indirecto que necesitaría apoyo en las élites locales). Este

sería el sistema de funcionamiento general hasta la total romanización del territorio, momento en el que las estructuras indígenas perderían su función social y política en favor de un nuevo aparato oficial con administración directa (Almagro Gorbea, 1996: 120, nota 234; Sánchez Moreno, 1997b, nota 2.). Lo que es sin duda relevante de la propuesta de Arnáiz es el avance de una interpretación teórica del modelo de alianzas a interpretar los aspectos concretos de la cultura material en que se manifestaron sus consecuencias, aspectos que definen la fase plena de esta Primera Edad del Hierro en la cuenca media del Duero: arquitectura, cerámica pintada, la generalización del hierro, objetos exóticos, etc., y añadimos nosotras, las mujeres como portadoras de cultura y hacedoras de cambios culturales significativos en sus comunidades de adopción.

Para la denominada Segunda Edad del Hierro en la cultura vaccea, Sanz Mínguez publicó los análisis antropológicos realizados en la necrópolis de Las Ruedas en 1990, matizando algunos de sus resultados en 1997. Los datos a los que nos referiremos son los de esta revisión donde el autor pondera los resultados aportados por la Antropología Física con los extraídos del registro arqueológico. En su propuesta destaca el hecho de que la mayoría de las tumbas con armas están asociadas a enterramientos masculinos y las que poseen broches de cinturón, fusayolas y/o collares con mujeres (Sanz Mínguez, 1997: 493-504). Para el tema que ahora nos ocupa interesan una serie de tumbas femeninas en las que se ha interpretado el registro como resultado de casamientos mixtos relacionados con posibles pactos matrimoniales: la tumba 144, probable tumba de princesa íbera; las tumbas 27 y 31, interpretadas como princesas turmogas (La Bureba, Burgos) en relación espacial directa con las tumbas 28 y 32 que se interpretan como de príncipes vacceos. La tumba 30, donde se incineraron un anciano y una mujer joven; o las tumbas 127a y 128, donde se depositaron piezas relacionadas con el banquete y comensalidad, definitoria del estatus guerrero (Sanz Mínguez y Romero Carnicero, 2008).

En el área carpetana existe un déficit en el grado de normalización en la documentación arqueológica referida a los poblados y las necrópolis. Contamos con un grave inconveniente como es la falta de excavaciones en extensión, así como que prácticamente toda la documentación procede de la arqueología preventiva, con el riesgo que supone valorar como un todo lo que solo es una mínima parte del conocimiento sobre un determinado lugar, a lo que hay que añadir una carencia crónica de dataciones absolutas y de estudios antropológicos. El conocimiento que tenemos de estas sociedades es todavía bastante preliminar aunque se empieza a estudiar la importancia de la infancia y las mujeres en la sociedad carpetana, aspecto que queremos destacar en estas páginas, interpretación que puede guardar cierta relación con el hecho de que en las necrópolis carpetanas conocidas, a excepción de Cerro Colorao, están ausentes las tumbas con panoplias guerreras o son la excepción que confirma la regla (Urbina y Urquijo, 2015).

Para la Primera Edad del Hierro, los análisis antropológicos de la necrópolis de Arroyo Culebro (Leganés, Madrid) ha permitido reconocer el sexo y las edades genéricas de prác-

ticamente el 50% de los individuos enterrados (seis hombres, dos mujeres, cinco niños y un juvenil, pensamos que dos). Resulta sumamente interesante la alta representación de la infancia, hecho poco usual en cementerios de la Edad del Hierro en las áreas vettonas, celtibérica y vaccea, donde el número de enterramientos infantiles identificado es mínimo. Por otra parte, resulta curioso que la riqueza se atesore principalmente en las tumbas infantiles, juveniles y femeninas como la tumba 32 con adornos inequívocamente femeninos y la tumba 17, interpretada como una tumba doble de mujer y adolescente (Baquedano; Azcárraga y Martín Escorza, 2016: 213 y ss.). Al analizar la Fase II de la necrópolis de Palomar de Pintado (Villafranca de los Caballeros, Toledo), una de las pocas de este área con estudios antropológicos, las tumbas más ricas vuelven a pertenecer a mujeres, niños y juveniles. Los investigadores se preguntan si los hombres de alto rango se enterraban de manera sencilla o si existía otra manera de procesar los cuerpos tras el fallecimiento, pero la impresión que transmiten los enterramientos es que la aparición de élites en esta necrópolis no está asociada tanto a la aparición de grupos guerreros, como a la exhibición de riquezas y a la manipulación de las alianzas matrimoniales y el rango familiar (Pereira y Torres, 2014: 341-342). De todas formas los investigadores no se ponen de acuerdo en la interpretación de este tipo de registros. Sirva como ejemplo la mujer sepultada en la tumba de la Casa del Carpio interpretada como perteneciente a una mujer tartésica que habría llegado al centro peninsular por una estrategia de enlace matrimonial (Bravo, 1999: 122-124), mientras su excavador lo interpreta como parte del proceso de interacción en una zona de frontera y no como el ajuar de una princesa tartésica (Pereira, 2005: 175).

Los datos que manejamos para la Segunda Edad del Hierro provienen, nuevamente, de la Fase III de Palomar de Pintado donde se evidencia una evolución hacia una creciente desigualdad económica y se documentan por primera vez estructuras tumulares. Es significativa la ausencia de enterramientos masculinos relacionados con la ideología aristocrática y guerra, que diferencia de este área de las otras comunidades culturales de la céltica hispana donde las tumbas que confirman esta aristocracia militar son las más significadas. Los niños y mujeres siguen siendo el centro de la sociedad: la reivindicación de los linajes familiares es perceptible en la importancia de la mujer como eje de alianzas sociales, en la consolidación del rango adscrito en niños o la exhibición de objetos de carácter arcaizante (Torres Rodríguez, 2012; Pereira y Torres, 2014: 342 y ss.).

La única necrópolis del área carpetana, conocida hasta el momento, donde el armamento asociado a enterramientos masculinos toma carta de naturaleza es Cerro Colorao (Villatobas, Toledo). El estudio antropológico ha determinado la presencia de 17 niños y 61 adultos, de los que la mayoría de los individuos con mayor riqueza enterrada corresponde a infantiles y a mujeres jóvenes (Urbina y Urquijo, 2015: 220). Lo que, hasta la fecha, es una característica original y exclusiva de las poblaciones carpetanas durante la Edad del Hierro.

En el área vetona, lo primero a señalar es que no existe documentación conocida para intentar acercarnos a las mujeres durante la Primera Edad del Hierro.

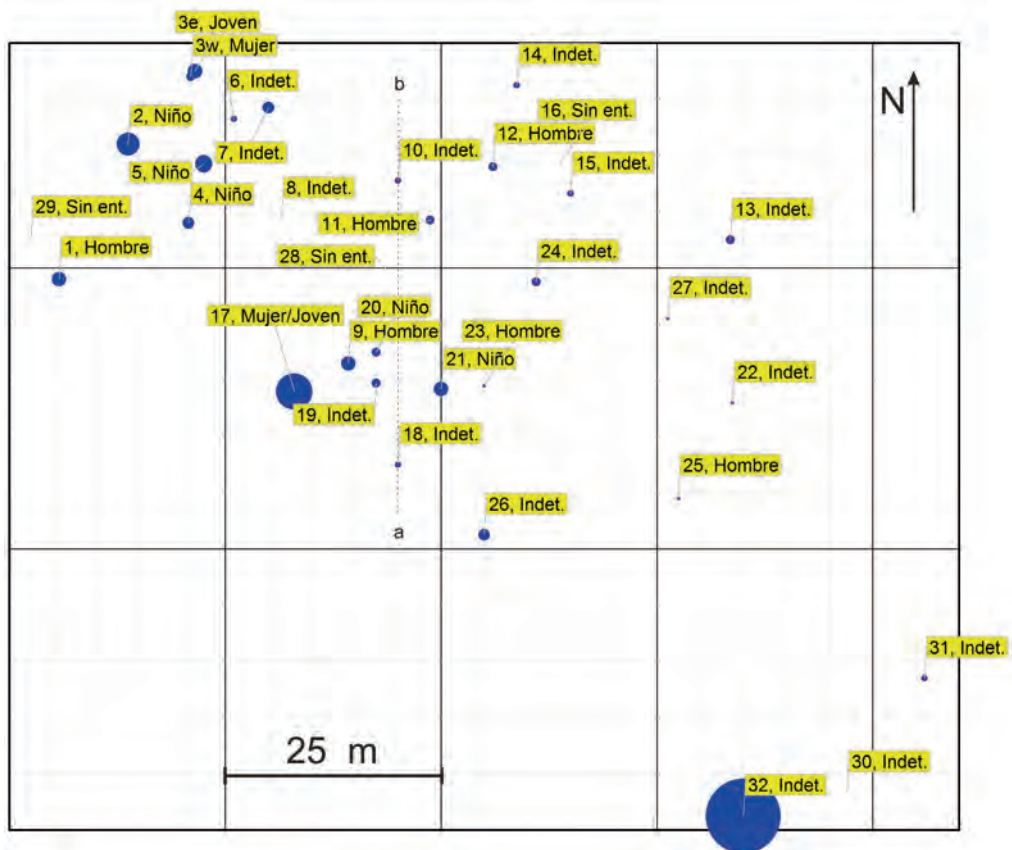


FIGURA 7. Tumbas Arroyo Culebro (Leganés, Madrid). Planimetría de la necrópolis del Arroyo Culebro, donde se han señalado el sexo de los difuntos y el valor de la riqueza del ajuar (el tamaño de los puntos es proporcional al nivel de la riqueza de los ajuares en el cementerio). Los ajuares más ricos de la necrópolis se corresponden a las tumbas 32 y 17 que son femeninas, a la número 2 pertenece a un niño y, únicamente, la sepultura 9 pertenece a un varón. (Baquedano, Azcárraga y Martín Escorza, 2016).

Por lo que se refiere a la Segunda Edad del Hierro, la zonificación que presentan las grandes necrópolis vettonas y su utilización simultánea se ha interpretado como el exponente más claro de la existencia de una sociedad de linajes en la Segunda Edad del Hierro. Varios investigadores al hablar de los vettones, han señalado que estaban organizados en gentilidades, definiéndolos como “grupos de consanguíneos que descienden de un antepasado común, real o ficticio, distinguido por un nombre gentilicio y ligado por afinidades de sangre más fuertes que el hábitat en un mismo territorio pudiera suponer” (Salinas de Frías, 1981: 218; Álvarez Sanchís, 2003: 294; Fernández Gómez, 1997: 115; Baquedano, 2016, entre otros).

Acerca de la estructura social, la aparición de enterramientos dobles y triples sería una representación fosilizada que confirmaría, de forma fehaciente, lazos familiares de parentesco al compartir dos o tres individuos un mismo enterramiento. Este tipo de enterramientos se han documentado en todas necrópolis del área excavadas: Las Cogotas (Cabré, 1932), El Raso (Fernández, 1997, 163-164), El Mercadillo (Hernández y Galán, 1996: 93), o La Osera (Baquedano, 2016: 761). Es una obviedad considerar a la familia como la organización productiva y social básica. Las relaciones de estas estructuras domésticas serían el primer escalón que organizaría la vida social en los castros. Todos los casos de enterramientos dobles y triples donde se hermanarían hombres, mujeres y niños nos llevan a plantear, al menos, para la Segunda Edad del Hierro una estructura básica familiar. Así parecen revelarlo las fuentes: Tito Livio (24-49-7), refiriéndose a los años 214-121 a.C. en España dice: no pasó nada memorable a no ser que los generales romanos atrajeron hacia sí a la juventud de los celtíberos, por el mismo sueldo por el que se habían comprometido con los cartagineses, y enviaron a Italia a más de 300 jóvenes de las más nobles familias para que probasen de atraerse aquellos de sus compatriotas que servían de auxiliares en el ejército de Aníbal...” (Baquedano y Cabré, 1997: 263-264; Baquedano, 2016:762).

El estudio de las más de 2200 tumbas de la necrópolis de La Osera ha evidenciado, aplicando métodos estadísticos, una estructura social donde se han individualizado, nítidamente, diez grupos. El quinto grupo, bastante homogéneo, estaría formado por ajuares considerados tradicionalmente como femeninos. En el interior de la urna, junto con los huesos incinerados aparecen determinados adornos: fibulas, cuentas de collar, brazaletes, amuletos, fusayolas, etc. En este aspecto cabe plantear que estos elementos no son privativos de este conjunto, localizándose los mismos adornos en las sepulturas con armas. Los valores de riqueza de estas sepulturas fluctúan en La Osera entre niveles bajos a intermedios siendo muy minoritarios los que superan esta valoración. En estas ocasiones tienen más piezas y, por tanto mayor riqueza, incluyéndose en los Análisis Cluster dentro de las agrupaciones siguientes, lo que estaría discriminando, al menos, dos niveles diferentes en la riqueza de las tumbas femeninas, relacionadas directamente con diferentes grupos de ajuares militares. Las incluimos en un mismo grupo por los contenidos y su posible significado sexual, aunque comprobamos que los análisis matemáticos suelen entremezclarlos. Creemos que ambos segmentos dejan traslucir diferentes niveles de estatus en la población femenina (Baquedano, 2016: 765).

En este mismo estudio se ha planteado que otras miradas a los contenidos de los ajuares nos pueden ayudar a realizar otras lecturas complementarias. Mencionamos aquí dos a modo de ejemplo:

En el Nivel I de la Zona VI, en la tumba 407, se halló una bola de carmín (Cabré, J. *et al*, 1950: 138). El hallazgo de pigmentos colorantes en las necrópolis es excepcional y su utilización puede corresponderse con oficios diversos. Conocemos otro caso, la tumba 59

de El Cigarralejo donde se encontraron diversos pigmentos que su excavador interpretó como perteneciente a un ceramista o un escultor (Cuadrado, 1987: 94 y 181). El colorante aparecido en La Osera además de pertenecer a un alfarero, en nuestro caso mejor alfarera o tejedora por el ajuar que lo acompañaba (cerámicas y una fusayola), también podría haberse utilizado, entre otras artesanías, para estampar textiles (Baquedano, 2016: 777).

Para reconocer las actividades textiles las pruebas más evidentes son los pondera o pesas de telar vertical hallados en los poblados de Las Cogotas y El Raso (Cabré, J., 1930: 82 y ss; Fernández, 1986: 474 y 492) o las fusayolas localizadas en sus necrópolis, la de Trasgujía (50 ejemplares; Cabré, 1932: 30), la de las Guijas (18 ejemplares; Fernández, 1997: 105), o los 136 ejemplares de La Osera (entre fusayolas y pondera). Su función como elemento de hilar es evidente, como también parece serlo la relación entre esta actividad textil y la mujer. Se ha interpretado la intrusión en las tumbas femeninas como símbolo de prestigio y estatus, la portadora se representa sin obligaciones laborales, así aluden los clásicos la nobleza de la hilatura (Homero. *Iliada*, VI, 490-493; *Odisea*, V, 61-62; X, 220-224; XV, 105; XXI, 350-353). Para el área vettona, Sánchez Moreno recoge testimonios literarios sobre el sagum y la importancia del lino en la región al sur de Salamanca (2000: 215).

6. Mujeres de carne y hueso

Jornadas como estas de *Tejiendo Pasado* tienen como objetivo contribuir a la construcción integradora de la Historia, con mayúsculas, donde se analicen los procesos sumando todos los agentes, todos los colectivos hasta hace poco tiempo invisibles en la investigación como ha sido el de las mujeres, objeto de estudio tan solo desde las últimas cinco décadas y ello de modo discontinuo. En estas reflexiones sobre mujeres en la céltica hispana hemos intentado recoger fuentes directas e indirectas que nos hablen de ellas textos literarios, epigráficos, numismáticos, restos arqueológicos, etc. Son fragmentos, noticias dispersas, el silencio del registro arqueológico y su interpretación, que podrían resultar piezas inconexas pero cuya suma debe empezar a ofrecer otras líneas de análisis y conocimiento. No nos ha resultado sencillo, en la mayoría de los artículos, incluso tesis doctorales publicadas hasta 2019, que tratan a vacceos, vettones, carpetanos, o celtíberos, donde se analizan tanto temas concretos como amplios espectros culturales de estas sociedades con gran profundidad, no hemos encontrado mencionada ni una sola vez términos como mujer, femenino, niña, madre, hembra, dama, etc. A día de hoy, las mujeres celtas hispanas no se han reconocido ni buscado en las investigaciones arqueológicas. Por ello, en el apartado anterior y en éste, que hemos titulado *Mujeres de carne y hueso*, hemos intentado distinguir algunos de los pocos aspectos de lo que sobre estas mujeres ha aportado la investigación arqueológica en los territorios mencionados. Hemos elegido así, una propuesta por territorio amplio ya que no hemos podido seleccionar la que pudiera ser más elocuente, ejemplar o significativa, si no la única que empieza a aparecer en los textos.

Intentamos que estos los datos esbozados nos permitan a través de su escritura, empezar a reflexionar sobre dónde se ha topado la arqueología con estas mujeres y cómo las ha interpretado. Es necesario, como ha ocurrido para el área ibérica, iniciar un decisivo camino en la investigación histórica que sin duda requerirá una nueva metodología exigente, y una posición filosófica, historiográfica, integradora que incluya como sujetos activos a todos los colectivos: mujeres, esclavos, minorías étnicas, etc., no visibilizados en la historia.



FIGURA 8. Figura femenina de Numancia. Pequeño exvoto procedente de Numancia (siglo II-I a.C.) en el que se aprecian los atributos sexuales femeninos: los pechos y el sexo representado en una pequeña oquedad en su parte inferior. Encontrado en Numancia, Garray, Soria. Museo Numantino.

7. Mujeres y silencios. Algunas reflexiones

Sin duda la atención creciente que se presta a los grupos sociales que han sido invisibles viene a interrumpir la tradición por la que en España ha predominado el historicismo y la descripción de materiales sobre el debate teórico mientras en Europa y EE. UU. la crítica posprocesual avanzaba. Más aún, por razones puramente circunstanciales la Edad del Hierro española el área céltica ha estado muy influenciada e incluso dominada por corrientes metodológicas británicas haciendo olvidar el estudio europeo de la corriente de la Edad del Hierro. La nueva arqueología que si arraigó en España no pudo contrarrestar el historicismo constituyéndose en alternativa. Todo ello ha impedido de muchos modos en España la existencia de un debate fértil y las distintas corrientes parecen hallarse enclaustradas sin tender nexos de unión y discusión que permitan avanzar. Esto se ha hecho más evidente en el estudio de la Edad del Hierro, y, aun más, en el estudio del área céltica.

Señalábamos al comienzo que el estudio de las áreas célticas de España se inicia, con distinta intensidad, a comienzos del s. XX en que la arqueología era, hija de su tiempo, una práctica masculina. La atención preferente prestada a las necrópolis en el área celtibérica a través de las excavaciones de Cerralbo, ricas en ajuares militares, definió una edad del hierro fuertemente militarizada con todos los caracteres de una sociedad férreamente patriarcal marcada por la guerra en todos sus aspectos económicos, sociales, religiosos fijándose la ética agonística como una forma privilegiada de estar en el mundo que impregnaba absolutamente la sociedad del hierro. Metodológicamente tuvo consecuencias: las armas se definieron como fósil director de la periodización de la Edad del Hierro, de un modo que podríamos considerar exclusivo y excluyente y aun hoy podemos comprobar que los estudios de la Edad del Hierro tienen como objeto o giran alrededor de esos postulados en un número demasiado alto.

Sin embargo, el largo proceso de la Edad del Hierro, a través de las propias necrópolis, demuestra que la sociedad sufrió cambios trascendentes que inevitablemente debieron suponer una evolución de comportamientos y roles. En ocasiones podríamos sentir que la Edad del Hierro céltica se fosilizó en los siglos V y IV a.C. y que desde la realidad de esos siglos se define el antes y el después. En muy pocas ocasiones los estudios son evolutivos más allá de lo tipológico. Ello queda manifiesto en las reticencias a aceptar cambios cronológicos o revisar los datos que las actuales excavaciones arqueológicas de necrópolis están cuestionando, datos que procedían de estudios meramente tipológicos de necrópolis excavadas a principios de siglo pasado.

Obviamente no debe negarse la importancia que aquellos estudios tuvieron y su validez seminal para el *constructo* de la Edad del Hierro pero efectivamente es ya inevitable abordar el estudio de este periodo mediante la integración de colectivos, grupos sociales silenciados, en la Historia. De muchas maneras el estudio de las necrópolis se extrajo del estudio histórico del conjunto del que forman parte: el espacio habitacional y su formas, la vida cotidiana, la economía e incluso del paisaje religioso integrador.

Ahora bien, ciñéndonos a la recuperación del papel desempeñado por la mujer se ha de comenzar identificando, caracterizando a la mujer, rastreando como aquí se ha hecho, a modo de preámbulo, los indicios que dejaron. Si el género es, como hay consenso, una construcción cultural e histórica deberemos partir de una clasificación no unitaria que defina edad, estatus, la norma y la excepción y busque las diferencias de rol y que ello se haga siguiendo la evolución social de los grupos y aceptando profundas diferencias culturales entre ellos. Ello afecta al registro arqueológico y a su interpretación en los diversos campos citados para que pueda avanzar la arqueología de género de un modo no segmentado: los contextos funerarios, los espacios de hábitat y de vida cotidiana y el paisaje religioso (Hernando 2005; Prados, 2011-2012: 317-318)

En las necrópolis el registro y su descripción se limita con frecuencia a la identificación de los restos femeninos, cuando existen restos antropológicos capaces de ofrecer la información osteológica y paleopatológica, y, sobre todo, a partir de los ajueres aun cuando sabemos que existen excepciones documentadas que cuestionarían la validez de la regla *ajuares con armas masculinos, ajueres sin armas femeninos*. Las hipótesis deben ser arriesgadas: ¿qué papel jugaron las viudas o las huérfanas adultas no casadas? ¿Dónde están en las necrópolis? ¿Cómo se refleja esa soledad grupal cuando los enterramientos son familiares? ¿Poseyeron armas?

Aquel axioma interpretativo se ha aceptado como válido para el milenio que podemos considerar Edad del Hierro. Obviamente la mujer del inicio de la Edad del Hierro, habitante de poblados de pequeña superficie, de economía de nueva implantación, miembro de sociedades, relativamente igualitarias, que luchan por el establecimiento de límites territoriales no es la misma ni ocupa el mismo lugar social que la mujer que habita en la ciudad ya consolidada, cuyas fronteras se han definido militar y diplomáticamente, ciudades en las que existen diferencias de clase por poder y riqueza, en las que la economía es diversa y comercial. Estas diferencias deben estar en el registro arqueológico de las necrópolis y los poblados.

La interpretación sin embargo sigue siendo reticente. El ejemplo paradigmático corresponde a la Dama de Baza, de un área diferente a la que tratamos y por ello aun más interesante. Todas las interpretaciones de la escultura que es urna funeraria de una mujer (aun con dudas) enterrada con armas se dirigen a la supeditación de la mujer: emparentada con el aristócrata local cuyos restos fueron depositados tiempo después en la tumba 176 (Ruiz; Rísquez y Hornos, 1992; Rísquez y Hornos, 2005); que se tratase de un personaje de gran importancia para su comunidad, con atribuciones, por ejemplo, religiosas (Chapa y Madrigal 1997), que el personaje femenino allí enterrado, dentro de la estructura gentilicia, tuviera una función ideológica importante y que por ello, se divinizará en una escultura-retrato sobre un trono (Izquierdo y Prados, 2005).

Obviamente todas son posibles y no podemos discutir a sus investigadores su interpretación documentada, pero si debemos llamar la atención acerca de que ninguna de las

interpretaciones contempla el papel no mediatizado de la mujer por familia o religión, supeditada a la familia, que cumpliera una función religiosa en vida o tuviera un peso ideológico en su comunidad. Sin embargo en la sociedad ibérica de ese momento, de alta complejidad, podría aceptarse una relativa excepción de una mujer que por circunstancias diversas asumiera, por sí misma, un rol económico poderoso.

Hay otro aspecto de interés en la interpretación del registro: los objetos que se depositan como ajuar o que acompañan los restos óseos no describen únicamente al individuo que los poseyó sino que identifican unidades familiares (Gilchrist, 2005; Delgado y Ferrer, 2012). Este hecho será de particular importancia en un análisis de las primeras fases de la Edad del Hierro cuando la organización social clánica y familiar es más férrea dado que los roles, y en particular el de género se define en el grupo social. El análisis no debería ser entonces la tumba sino los grupos de ellas y, aun por encima, el total. Las necrópolis no reflejan individuos sino al grupo social al completo. La otra vida no es solo la del individuo sino la del grupo. La necrópolis es el poblado o la ciudad traducidos. El concepto de riqueza individual quedaría así cuestionado si tratamos de sociedades cuyo núcleo organizativo es la familia más o menos extensa y no el individuo. Y obviamente el papel de la mujer en la definición de la familia y su mantenimiento estructural fue mayor de lo que aun podemos vislumbrar.

Es oportuna ahora una crítica sin disimulo a la precariedad de los estudios analíticos que la ciencia arqueológica española puede permitirse. El estudio de isótopos, entre otros, podría identificar la procedencia de los individuos y de las mujeres en particular, para averiguar no solo, relaciones diplomáticas y comerciales sino también la razón o el motor de determinados cambios e innovaciones tecnológicas. E incluso la existencia de grupos socialmente cerrados como elección cultural. Las diferencias que sin duda se obtendrían entre el comienzo de la Edad del Hierro y su final serían muy elocuentes de la creciente uniformidad política y hacia dónde evolucionaron sus sociedades.

Si en el estudio de las necrópolis, tan determinante, como se ha señalado, en la constitución de una Edad del Hierro teórica, aun no se ha abordado un sistema de registro e interpretación que identifique el género en todos sus valores, existe un campo en el que el avance ha sido muy notable. Los nuevos enfoques acerca de las denominadas actividades de mantenimiento que supera en mucho lo que se denominó vida cotidiana y el papel de las mujeres en ella.

Afortunadamente los estudios en este campo han sido muchos (Picazo, 1997; Escoriza y Sanahuja, 2005; González y Picazo, 2005; Hernando 2001, 2005; Curiá y Masvidal, 1998; Tringham, 1991; Castro *et al.* 2002), superándose ya la definición como el conjunto de actividades relativas al mantenimiento y cuidado de cada uno de los miembros de una comunidad, así como las prácticas relacionadas con el reemplazo generacional, que incluyen elementos de producción y de relación (Picazo, 1997; Montón, 2000).

Una de las mayores preocupaciones recientes de la arqueología de Estados Unidos ha sido discernir la división del trabajo entre los hombres y las mujeres y cómo podía ser visible en el registro arqueológico (Gero, 1983; Costin, 1996). Pallarés anotó muy acertadamente que se trata de una diferencia y no una jerarquía (Pallarés, 2000, 63).

A la vez ha existido el riesgo de interpretar o asociar el trabajo de la mujer con el espacio doméstico (Pallarés, 2000: 77) definiendo esta unidad espacial como un microcosmos impuesto, sin considerar que el tiempo y el espacio pueden solaparse en ocasiones, y sin considerar la organización espacial como el lugar de relaciones del resto de unidades de espacio social. Afortunadamente la arqueología de género ha avanzado cualitativamente de un modo sorprendente en el estudio de la abstracción cultural que condiciona la realidad. Baste citar estudios como los de Hernando respecto a la construcción de la identidad, el artículo de González Marcén (2008) sobre el tiempo y el espacio, entre otros muchos.

Y aquí el registro arqueológico puede ser de nuevo elocuente si extremamos las hipótesis preliminares en la investigación con exigencia.

De la actividad cotidiana se extraen los rasgos perdurables o más permanentes de la identidad cultural: costumbres y preferencia alimenticias, innovaciones tecnológicas o perfeccionamiento de ellas en la recolección, siembra y cosecha y en el aprovechamiento animal y sus tiempos, modos de conservación y transformación de alimentos. Y muchos de estos aspectos pueden ser cuantificados económicamente. ¿Cuál fue el significado cuantitativo y socialmente revolucionario de la irrupción en la cultura celtibérica de las herramientas tipológicamente eficaces que se hallaron en Izana o Langa de Duero? A falta de comprobación de su cronología parece que pudo ocurrir a finales del s. III a.C. ¿El trabajo del campo, más rentable, se hizo exclusivamente masculino? ¿De qué modo esto alteró el sistema de propiedad y la estructura social? Sin duda afectó profundamente al trabajo de la mujer y a su lugar social.

Es evidente que muchos aspectos no dejaron huella arqueológica pero un planteamiento antropológico, más abierto y profundo respecto a las evidencias favorecerá, incluso en su solo enunciado, a una comprensión de la mujer en el lugar que ocupó.

La producción textil, tradicionalmente se ha atribuido a las mujeres pero ¿y la producción de *sagum*, que debió ser intensa en la Celtiberia? ¿Su tratamiento y curtido puede asimilarse al genérico trabajo textil o de vestimenta? ¿Fue también un trabajo femenino? ¿Cuáles fueron sus espacios? Hay un silencio que procede de la generalidad indefinida.

Los límites culturales entre grupos afines o enfrentados, se manifiestan fundamentalmente en el tipo de adornos a los que hasta ahora se ha prestado poca atención más allá de que sirvieran para identificar a las mujeres en las necrópolis. No solo es la riqueza, son los tipos, su repetición, su frecuencia en orfebrería, pero también en la cerámica a mano (cuya elaboración se atribuye a las mujeres) y el tejido (perdido) los que siempre han

FIGURA 9. Exlibris de Juan Cabré y recreación de la Gran Dama de Castil de Griegos (Checa).



9.1. Exlibris personal de Juan Cabré Aguiló, un dibujo de 1915 donde recrea los famosísimos discos-coraza de Aguilar de Anguita que constituyen una de las piezas más reproducidas y celebradas de la armamentística celtibérica. Cabré, se imaginó estas piezas bronceas como parte del tocado de una gran dama celtibérica, y así la representó en su exlibris. (Fotografía: Miguel Ángel Camón Cisneros. Dirección General de Patrimonio Cultural. Comunidad de Madrid).

9.2. Recreación de la Gran Dama de Castil de Griegos (Checa). (Fotografía: Sobrino comunicación gráfica. Martínez Naranjo, J. P. y de la Torre Echávarri, J. I., 2019; Castil de Griegos. Celtíberos del alto Jalón. Leader Molina de Aragón-Alto Tajo).

marcado identidades de distinto grado y escala. Y no hay duda que esta fijación estética siempre está mantenida por mujeres.

Es apenas una reflexión crítica en voz alta para reclamar un cambio metodológico profundo. La tipología sirvió para establecer un hilo cronológico evolutivo. Como método necesita asimilar las igualdades para establecer patrones. Sin embargo, agotada la vía tipológica es necesario comenzar a buscar la diferencia que define a las culturas y a sus protagonistas. Un cambio metodológico que reinterpreté la evidencia del registro, que analice y formule las variabilidades de los grupos invisibles que se esconden en ellas.

Podemos concluir con González Ruibal (2012: 103) cuando señala que “muchos arqueólogos ya no defienden muchas de las premisas básicas de la arqueología procesual y posprocesual, pero hasta ahora se han propuesto pocas teorías que sean suficientemente ambiciosas y consistentes como para reemplazar a los antiguos paradigmas. Vivimos por lo tanto en un estado de indefinición paradigmática”. Afortunadamente la arqueología de género ha abierto una brecha de gran calidad en el análisis de las sociedades de la Edad del Hierro. Nos gustaría que esta humilde aportación sirviera para buscar a las mujeres, solo encontramos lo que buscamos, y en alguna ocasión, aun teniéndolo delante de nuestros ojos es necesario que pasen 100 años para reparar en ello. En los últimos años se han empezado a incluir mujeres en las recreaciones de yacimientos arqueológicos de la Edad del Hierro en la Meseta, pero, las escasas veces que esto sucede forman parte de escenas generales. Solamente conocemos dos representaciones donde se ha intentado representar a estas mujeres de forma individual, como grandes damas, se las presentamos al lector en en la figura 9 con la que queremos finalizar esta reflexión. La primera, es el exlibris personal de Juan Cabré Aguiló, un dibujo de 1915 donde recrea los famosísimos discos-coraza de Aguilar de Anguita (dados a conocer ese mismo año por Cerralbo, su descubridor, en una conferencia en Valladolid -Aguilera, 1916-), y que constituyen una de las piezas más reproducidas y celebradas de la armamentística celtibérica. Cabré, se imaginó estas piezas bronceas como parte del tocado de una gran dama celtibérica, y así la representó en su exlibris. Ningún investigador después de él se planteó algo tan valiente. Han tenido que pasar más de 100 años para llegar a la figura 9, una fotografía donde se recrea a la Gran Dama de Castil de Griegos (Checa) (Martínez Naranjo y de la Torre Echávarri, 2019: 30-31). Deseamos que no tenga que pasar otro siglo para normalizar la investigación de los otros, los grandes grupos que han protagonizado la historia pero que han sido excluidos de ella, de los que las mujeres, sin duda, formamos una parte sustancial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Abascal Palazón, Juan Manuel (1994).** *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Murcia: Universidad de Murcia.
- — (2007). “Indigenismo y promoción personal en las ciudades antiguas de la Meseta sur”, en Carrasco Serrano, G. (Coord.), *Los pueblos prerromanos en Castilla-La Mancha*, pp. 285-301. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- **Aguilera y Gamboa, Enrique (1916).** *Las necrópolis ibéricas*. Valladolid.
- **Alarcón García, Eva (2010).** “Arqueología de las actividades de mantenimiento: un nuevo concepto en los estudios de las mujeres en el pasado”, en *Arqueología y Territorio*, 7, pp. 195-210.
- **Alberro, Manuel. (2005).** “El status de la mujer en las antiguas sociedades celtas y otros pueblos indo-europeos contemporáneos”, en *Ius fugit: Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos*, 12, pp. 421-444.
- **Albertos Firmat, María Lourdes (1966).** *Onomástica personal primitiva de Hispania: Tarracense y Bética*. Salamanca: Consejo superior de investigaciones científicas.
- — (1975). “Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua”, en *Studia Archaeologica*, 37, pp. 5-66.
- — (1979). “La onomástica de Celtiberia”, en *Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas prerromanas de la Península Ibérica*, pp. 131-167.
- **Aldhouse-Green, Miranda (1993).** “La religión celta”, en Almagro, M. y Ruiz Zapatero, G. (ed.). *Los Celtas. Hispania y Europa*, pp. 451-472. Madrid.
- **Alfaro Giner, Carmen (2010).** “La mujer y el trabajo en la Hispania prerromana y romana”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 40/2, pp. 15-38.
- **Alfayé Villa, Silvia (2011).** *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*. Serie Keltia 50. La Coruña: Toxosoutos.
- **Almagro-Gorbea, Martín (1996).** *Ideología y poder en Tartessos y el Mundo Ibérico*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid.
- **Álvarez Sanchís, Jesús R. (2003).** *Los Vettones*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 1, Madrid. (1ª ed. 1999).
- — (2008). “El horizonte simbólico: dioses y espacios de culto”, en *Arqueología Vettona. La Meseta Occidental en la Edad del Hierro. Zona Arqueológica*, 12, pp. 276-288. Madrid: Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares.
- **Aranegui Gascó, Carmen (coord.) (1997).** *Damas y caballeros en la ciudad ibérica: las cerámicas decoradas de Llíria (Valencia)*. Cátedra.
- **Arnaiz Alonso, Miguel Ángel (2017).** “La I Edad del Hierro en la cuenca media del Duero: arquitectura doméstica y formas de poder político durante la Facies Soto (siglos IX-VII a.C.)”, en *Trabajos de Prehistoria*, 74, n.º 1, pp. 86-107.
- **Aurrecochea, Joaquín y Fernández Uriel, Pilar (1993).** “Dos Venus romanas de bronce halladas en la provincia de Toledo. Aproximación a una iconografía”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 6, pp. 419-442.

- **Ayuso López, Teresa et al. (1997).** *Fuentes documentales sobre el trabajo de las mujeres*. Madrid: Akal.
- **Baquedano Beltrán, Isabel (1992).** "Elementos relacionados con el caballo en tumbas inéditas de La Osera (Zona II)", en Burillo, F. (coord.), *Necrópolis Celtibéricas. II Simposio sobre Celtíberos*, pp. 279-286, Zaragoza.
- — (2016). *La necrópolis vettona de La Osera (Chamartín, Ávila, España)*. Zona Arqueológica, 19. 2 vols. Madrid: Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares.
- **Baquedano Beltrán, Isabel y Cabré de Moran, E. (1997).** "Caudillos celtas y armamento de parada", en García Castro, J. A; Antona, V. y Azcue, L. (dirs.), *La Guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania* (Catálogo exposición), pp. 240-259. Madrid.
- **Baquedano Beltrán, Isabel y Martín Escorza, Carlos (1998).** "Alineaciones astronómicas en la necrópolis de la Edad del Hierro de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila)", en *Complutum*, 9, pp. 85-100.
- — (2008). "Sacerdotes vettones: el sol y las estrellas. Un mapa estelar en la necrópolis de La Osera", en Álvarez-Sanchís, J. R. (ed.): *Arqueología Vettona. La Meseta Occidental en la Edad del Hierro*. Zona Arqueológica, 12, pp. 310-320. Madrid: Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares.
- — (2009). "Orientaciones astronómicas en las necrópolis tumulares de La Osera (Ávila) y El Cigarralejo (Murcia)", en Cerdeño Serrano, M. L. y Rodríguez Caderot, G. (eds.), *Arqueoastronomía*. Complutum, 20(2), pp. 121-140.
- **Baquedano, Isabel; Azcárraga, Sandra y Martín Escorza, Carlos (2016).** "Repensando la necrópolis de incineración de la Primera Edad del Hierro del Arroyo Culebro (Leganés, Madrid)", en *Anejos de los Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, pp. 205-2017.
- **Barril Vicente, Magdalena (coord.) (2005).** *El descubrimiento de los vettones. Los materiales del Museo Arqueológico Nacional*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- **Basilio Vieira, Ana Thereza (2014).** "A disputatio sobre os rituais de magia na História natural", *Calíope: Presença Clássica*, 2014.2. Ano XXXI. Número 28, pp. 67-78.
- **Bendala Galán, Manuel (2000).** *Tartessos, Iberos y Celtas*. Ediciones Martínez Roca.
- **Berrocal-Rangel, Luis (1992).** *Los pueblos célticos del suroeste de la Península Ibérica*. Complutum, Extra 2.
- **Blázquez Martínez, José María (1958).** "La religiosidad de los pueblos hispanos vista por griegos y romanos", en *Emerita*, 26, pp. 79-110.
- — (1993). "El enigma de la religión Tartésica", en Alvar, J. y Blázquez Martínez, J. M^a, *Los enigmas de Tarteso*, pp. 117-138. Madrid: Cátedra.
- — (1999). "Astarté, Señora de los caballos en la religión ibérica", en *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*, pp. 175-199. Madrid: Real Academia de la Historia.
- — (2000). "El santuario de La Alcudia. Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo", en *Actas del I Coloquio del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos*, pp. 197-202. Madrid.
- **Bradley, Marion Zimmer (1982a).** *Las Nieblas de Ávalon: experta en magia*. Barcelona: Acervo.
- — (1982b). *Las Nieblas de Ávalon: la Reina Suprema*. Barcelona: Acervo.
- — (1982c). *Las Nieblas de Ávalon: el Rey Ciervo*. Barcelona: Acervo.
- — (1982d). *Las Nieblas de Ávalon: el prisionero en el roble*. Barcelona: Acervo.

- **Bueso Alcalá, Carlos (2018).** *Magia de mujeres en el ámbito celta*. Universidad Complutense de Madrid. Máster en Ciencias de las Religiones.
- **Cabré Aguiló, Juan (1930).** *Excavaciones en las Cogotas. Cardeñosa (Ávila)*. I. El Castro, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 110, Madrid.
- — (1932). *Excavaciones en las Cogotas. Cardeñosa (Ávila)*. II. La necrópolis, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 120, Madrid.
- **Cabré Aguiló, Juan et al. (1950).** *El Castro y la Necrópolis del Hierro Céltico de Chamartín de la Sierra (Ávila)*. Acta Arqueológica Hispánica, V, Madrid.
- **Caro Baroja, Julio (2003) [1961].** *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- **Castro, Pedro V.; Escoriza, Trinidad y Sanahuja, M^a Encarnación (2002).** *Trabajo y espacios sociales en el ámbito doméstico. Producción y prácticas sociales en una unidad doméstica de la prehistoria de Mallorca*. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales, VI. Universidad de Barcelona.
- **Cerdeño, María Luisa et al (2004).** "Novedades culturales y metodológicas en las necrópolis de Herrería (Guadalajara)", en *Novedades arqueológicas celtibéricas*, pp. 43-62. Madrid: Ministerio de Cultura.
- **Chapa, Teresa y Madrigal, Antonio. (1997).** "El sacerdocio en época ibérica", en *Spal*, 6, pp. 187-203.
- **Costin, Cathy L. (1996).** "Exploring the Relationship Between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of *Gender Attribution*", en Wright, P. (ed.) *Gender and Archaeology*, pp. 111-142. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- **Cuadrado Díaz, Emeterio (1987).** *La necrópolis ibérica de El Cigarralejo (Mula, Murcia)*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, XXIII, Madrid.
- **Curiá, Elisenda y Masvidal, Cristina (1998).** "El grup domèstic en arqueologia: noves perspectives d'anàlisi", en *Cypsela*, 12, pp. 227-236.
- **Delgado, Ana y Ferrer, Meritxell (2012).** "La muerte visita la casa: mujeres, cuidados y memorias familiares en los rituales funerarios fenicio-púnicos", en Prados, L. (ed.) *Arqueología funeraria desde una perspectiva de género. II Jornadas Internacionales de Arqueología y Género en la UAM*, pp. 123-156. Madrid.
- **Escoriza, Trinidad y Sanahuja, María Encarna (2005).** "La Prehistoria de la autoridad y al relación. Nuevas perspectivas y análisis para las sociedades del pasado", en Sánchez Romero, M. (ed.): *Arqueología y género*, pp. 109-140. Granada: Universidad del Granada.
- **Fernández Chicarro, M^a. Concepción (1954).** "El valor de las mujeres salmantinas en las campañas contra Hannibal", en *Helmantica*, 17, pp. 257-264.
- **Fernández Gómez, Fernando (1986).** *Excavaciones arqueológicas en El Raso de Candeleda. I El poblado. II La necrópolis*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- — (1997). *La necrópolis de la Edad del Hierro de "El Raso" (Candeleda, Ávila)*. "Las Guijas B". Arqueología en Castilla y León, Memorias 4, Zamora.
- **Frazer, James George (2006).** *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Gallego Franco, Henar (1999).** "La imagen de la mujer bárbara: a propósito de Estrabón, Tácito y Germania", en *Faventia* 21/1, pp. 55-63.
- **García García, Inmaculada y Gozalbes Cravioto, Enrique (2010).** "El parto de las mujeres cántabras en la obra de Estrabón", en *IndexEnferm*, vol.19, n^o.1, ene./mar. 2010. Granada.
- **Garrido González, Elisa (ed.) (1986).** *La mujer en el mundo antiguo; Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinar*. Madrid: UAM.

- **Gero, Joan Margaret (1983).** "Gender bias in archaeology: a cross-cultural perspective" en Gero, J. M.; Lacy, D. y Blakey, M. (eds.) *The sociopolitics of archaeology. Research Report*, 23, pp. 51- 57. Amherst, University of Massachussets.
- **Gilchrist, Roberta (2005).** "Cuidando a los muertos: las mujeres medievales en las pompas fúnebres", en González Marcén, P.; Montón, S. y Picazo, M. (eds) *Dones i activitats de manteniment en temps de canvi. Treballs d' Arqueologia*, 11, pp. 51-72. Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
- **Gimbutas, Marija (2001).** *The Living Goddesses*. Los Angeles universidad.
- **González Marcén, Paloma (2008).** "Tiempos de mujeres. Escalas de análisis y metodología arqueológica", en Prados, L. y Ruiz, C. (eds.): *Arqueología del Género*, pp. 61-76. Primer encuentro internacional en la UAM. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- **González Marcén, Paloma y Picazo Gurina, Marina (2005).** "Arqueología de la vida cotidiana", en Sánchez Romero, M. (ed.): *Arqueología y género*, pp. 141-158. Granada: Universidad del Granada.
- **González Ruibal, Alfredo (2012).** "Hacia otra arqueología: diez propuestas", en *Complutum*, Vol. 23 (2), pp. 103-116.
- **Green, Miranda (1989).** *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. Nueva York: Routledge.
- — (1992). *Animals in Celtic Life and Myth*. Nueva York: Routledge.
- — (1993). *Celtic Myths*. London.
- — (2001). *Mitos celtas*. Madrid.
- — (2007). *Arte celta*. Madrid: Akal.
- **Harris, Marvin (1980).** *Vacas, cerdos, guerras, y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.
- **Hernández García, Rosalía (2012).** "¿Mujeres guerreras o mártires? la mujer hispana en los enfrentamientos con roma (s. III - I a. c.)", en Aldea Celada, J. M. et. alii. (Coords.) *Historia, identidad y alteridad: Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, pp. 983-998.
- **Hernández, Francisca y Galán, Eduardo (1996).** *La necrópolis de El Mercadillo (Botija, Cáceres)*, *Extremadura Arqueológica VI*. Badajoz: Consejería de Cultura y Patrimonio.
- **Hernando, Almudena (2001).** *Arqueología de la identidad*. Madrid: Akal.
- — (2005). "Mujeres y prehistoria. Entorno a la cuestión del origen del patriarcado" en Sánchez Romero, M. (ed.): *Arqueología y género*, pp. 73-108. Granada: Universidad del Granada.
- **Homero (2004).** *Ilíada*. Traducción de Antonio López Eire. Madrid: Cátedra.
- — (2004). *Odisea*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Alianza editorial.
- **Horn, Frédérique (2005).** "Le visible et l' invisible. Réflexions sur l' interprétation des plaquettes oculaires métalliques de la péninsule Ibérique Préromaine", en *Archivo Español de Arqueología*, 78, pp. 97-117. Madrid.
- **Izquierdo, Isabel (2008).** "Arqueología, iconografía y género: códigos en femenino en el imaginario ibérico", en *Verdolay, Revista Museo de Murcia*, pp. 121-142. Murcia.
- **Izquierdo, Isabel y Prados, Lourdes (2005).** "Espacios funerarios y religiosos en la cultura ibérica: lecturas desde el género en arqueología", en *Spal*, 13.
- **Jimeno, Alfredo et al. (2004).** *La Necrópolis celtibérica de Numancia*. Arqueología en Castilla y León, Memorias, 12. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.

- **Lucas Pellicer, María Rosario (1986).** “La mujer: símbolo de fecundidad en la España prerromana”, en Garrido González, Elisa (ed.), *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 345-380. Madrid: UAM.
- **Marco Simón, Francisco (1987).** “La religión de los celtíberos”, en *Primer Simposium sobre celtíberos*, pp. 55-74. Zaragoza.
- — **(1993).** “La religiosidad en la Céltica hispana”, en Almagro-Gorbea, M. y Ruiz Zapatero, G. (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa. Actas*, pp. 477-512. Madrid.
- — **(2004).** “La religión de los vettones”, en Almagro-Gorbea, M.; Mariné, M. y Álvarez-Sanchís, J. R. (eds.): *Celtas y Vettones*, pp. 278-287, 4ª ed. Ávila: Institución “Gran Duque de Alba”. Real Academia de la Historia.
- — **(2006).** Los celtas. Barcelona: Alba libros.
- — **(2010).** “La expresión epigráfica de la Divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: Especificidad, Adaptación e Innovación”, en *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21, pp. 293-304.
- **Martín Bañón, Asunción (2017).** *Tesoro y diccionario de Toponimia Histórica de la península ibérica, Baleares y Canarias*. Ministerio de Cultura.
- **Martínez López, Cándida (1985).** “La mujer en la Hispania prerromana”, en *Historia* 16, 105, pp. 47-56.
- — **(1986).** “Las mujeres de la Península Ibérica durante la conquista cartaginesa”, en Garrido González, Elisa (ed.), *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinaria*, pp. 387-395. Madrid: UAM.
- — **(1990).** “Las mujeres en la conquista y romanización de la Hispania meridional”, en *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, pp. 245-254.
- — **(1991).** “De livia a feminae: romper el silencio de las mujeres en el mundo antiguo”, en Bernis, Cristina (ed.), *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia*, pp. 411-427. Madrid: Instituto Universitaria de Estudios de la mujer, UAM.
- **Martínez Naranjo, Juan Pablo y de la Torre Echávarri, Jose Ignacio (2019).** *Castil de Griegos. Celtíberos del alto Jalón. Leader Molina de Aragón-Alto Tajo*. Ed. Sobrino comunicación gráfica.
- **Martínez-Conde, Susana y Macknik, Stephen L. (2009).** “Magia y cerebro”, en *Investigación y Ciencia*, 390, marzo, pp. 32-39.
- **Meillassoux, Claude (1993).** *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- **Montón Subías, Sandra (2000).** “Las mujeres y el espacio: Una historia del espacio sin espacio en la historia” en González Marcén, P. (ed.): *Espacios de género en Arqueología. Arqueología Espacial*, pp. 45-59. Teruel.
- **Muñiz Coello, Joaquín (1994).** “Instituciones políticas celtas e ibéricas. Un análisis de las fuentes literarias”, en *Habis*, 25, pp. 91-105.
- **Olivares Pedreño, Juan Carlos (2002).** “Los dioses de la Hispania céltica”, en *Bibliotheca Archaeologica Hispana*, 15. Anejos Lucentum, 7. Madrid.
- **Olmos Romera, Ricardo (2000).** “Imágenes de la mujer en la representación ibérica de lo sagrado”, en DUBY, Georges y Perrot, Michelle (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente*, pp. 573-588. Madrid: Taurus Minor.
- **Pallarés, María (2000).** “Género y espacio social en arqueología”, en González Marcén, P. (ed.): *Espacios de género en arqueología*. Arqueología Espacial, 2, pp. 77-94. Teruel: Seminario de Arqueología y Etnología Turolese.

- **Pereira Sieso, Juan (2012)**. “La tumba de la Casa del Carpio (Belvís de la Jara, Toledo). Un enterramiento femenino de época orientalizante”, en Prados Torreira, L. (ed.): *La Arqueología funeraria desde una perspectiva de género. II Jornadas Internacionales de Arqueología y Género en la UAM*. Colección Estudios, 145, pp. 201-214. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.
- **Pereira Sieso, Juan y Torres Rodríguez, Jorge de, (2014)**. *El acenso de los jefes: desigualdad, competición y resistencia en la necrópolis de Palomar de Pintado*. (<https://www.researchgate.net/publication/280837466>).
- **Pérez Rubio, Alberto (2013)**. “Mujer y guerra en el Occidente europeo (siglos III a.C.-I d.C.)” en Jordi Vidal y Ignacio Borja Antela (editores): *Más allá de la batalla. La violencia contra la población en el Mundo Antiguo*, pp. 97-126. Libros Pórtico.
- **Picazo, M. (1997)**. “Heart and home: the timing of maintenance activities” en J. Moore y E. Scott (ed.) *Invisible people an proceses. Writing Gender and Childhood into European Archaeology*, pp. 59-67. London: Leicester University Press.
- **Prados Torreira, Lourdes (2004)**. “Un viaje seguro: las representaciones de pies y aves en la iconografía de época ibérica”, en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 30, pp. 91-10. Madrid.
- — **(2007)**. “Mujer y espacio sagrado: haciendo visibles a las mujeres en los espacios de culto de época ibérica”, en M. Sánchez (ed.). *Arqueología de las mujeres y de las relaciones sociales*, pp. 217-256. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- — **(2008)**. “Y la mujer se hace visible: estudios de género en la arqueología ibérica” en L. Prados y C. Ruiz (eds.): *Arqueología del Género*. Primer encuentro internacional en la UAM, pp. 225-250. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- — **(2011-12)**. “El ritual funerario durante la II E. del Hierro en la Península Ibérica. Algunas reflexiones sobre los grupos marginados por la investigación”, en *CuPAUAM* 37-38, pp. 317-331.
- **Quesada Sanz, Fernando (2012)**. “Mujeres, amazonas, tumbas y armas: una aproximación transcultural”, en Prados Torreira, Lourdes (ed.), *La Arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Colección estudios 145, pp. 317-364. Madrid: UAM.
- **Rabelo Cámara, Yls (2015)**. *Morgana versus Ginebra: Análisis de la dicotomía entre las representantes del paganismo y del cristianismo en el mundo celta de Las Nieblas de Ávalon*. Universidad de Santiago de Compostela. Facultad de Filología. Tesis Doctoral.
- **Rísquez, Carmen y Hornos, Francisca (2005)**. “Mujeres Iberas. Un estado de la cuestión”, en *Arqueología y Género* (M. Sánchez Romero, ed.), pp. 283-333. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- **Ruiz, Arturo; Rísquez, Carmen y Hornos, Francisca (1992)**. “Las necrópolis ibéricas en la Alta Andalucía”, en *Congreso de Arqueología Ibérica*. Las necrópolis (J. Blánquez y V. Antona, coords.), serie Varia 1, pp. 397-430. Madrid: UAM.
- **Salinas de Frías, Manuel (1981)**. *Estudio sobre la organización social y económica, la región e instituciones de los celtíberos*. Serie de resúmenes Tesis Doctorales, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca.
- — **(1982a)**. “La religión indígena del Oeste de la Meseta: los vettones”, en *Studia Zamorensia*, 3, pp. 325-340.
- — **(1982b)**. *La organización tribal de los vettones*. Universidad de Salamanca.
- — **(1983)**. “El culto al dios celta Lug y la práctica de sacrificios humanos en Celtiberia”, en *Studia Zamorensia*, 4, pp. 303-311.

- — (1986). *Conquista y romanización de Celtiberia*. Salamanca (2ª edición).
- — (2001). *Los vettones. Indigenismo y romanización en el occidente de la Meseta*. Salamanca.
- — (2006). *Los pueblos prerromanos en la Península Ibérica*. Madrid: Akal.
- — (2010). “Mujer, épica y mitos entre los celtíberos”, en Burillo Mozota, Francisco (ed.), *Ritos y mitos: VI Simposio sobre Celtíberos*, pp. 205-212. Zaragoza: Centro de estudios celtibéricos de Segeda.
- **Sánchez Moreno, Eduardo (1997a)**. “La mujer en las formas de relación entre núcleos y territorios de la Iberia protohistórica: I. Testimonios literarios”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II: Historia Antigua*, 10, pp. 285-294.
- — (1997b). “Aproximación a la religión de los vetones: dioses, ritos y santuarios”, en *Studia Zamorensia*, Segunda etapa, IV, pp. 115-147.
- — (2000). “Releyendo la campaña de Aníbal en el Duero (220 a.C.): la apertura de la meseta occidental a los intereses de las potencias mediterráneas”, en *Gerion*, 18, pp. 109-134.
- **Sánchez Nataliás, Celia (2012)**. “Muertos mágicos: defixiones en contexto necropolitano”, en *Antesteria*, nº 1, pp. 117-126.
- **Sánchez Romero, Margarita (2002)**. “Espacios domésticos y mujeres en la Prehistoria Reciente de la Alta Andalucía”, en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. La Mujer*. Tomo I, pp. 275-288. Córdoba: Fundación CajaSur.
- **Sanz Mínguez, Carlos (1990)**. “Rituales funerarios en la necrópolis celtibérica de las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid)”, en Burillo, F. (coord.): *Necrópolis Celtibéricas. II Simposio sobre los Celtíberos*, pp. 159-170. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- — (1997). *Los Vacceos: cultura y ritos funerarios de un pueblo prerromano del valle medio del Duero. La necrópolis de Las Ruedas. Padilla de Duero (Valladolid)*. Arqueología en Castilla y León, 6, Valladolid.
- **Sanz Mínguez, Carlos y Romero Carnicero, Fernando (2008)**. “Mujeres, rango social y herencia en la necrópolis vaccea de Las Ruedas, Pintia (Padilla de Duero/Peñañiel, Valladolid)”, en Burillo, F. (ed.): *VI Simposio sobre Celtíberos: Rito y Mito*. Actas, pp. 403-419. Zaragoza.
- **Schmitt Pantel, Pauline (1991)**. “La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy”, en Duby, Georges y Perrot, Michelle (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente*, pp. 552-571. Madrid: Taurus.
- **Sopeña Genzor, Gabriel (2009)**. “La rapaz y la paloma. Notas sobre iconografía funeraria en la Vettonia”, en *Veinte años después de Georges Dumézil (1898-1986). Mitología comparada indoeuropea e ideología trifuncional: Balance, perspectivas y nuevos campos*, pp. 183-210. Budapest.
- — (2015). “Ecos sobre voces. Acerca de las mujeres en el mundo celta”, en Domínguez Arranz, A. y Marina Sáez, Rosa M.ª, *Género y enseñanza de la Historia. Silencios y ausencias en la construcción del pasado*. Madrid: Sílex.
- **Sopeña, Gabriel y Alfayé, Silvia (2008)**. “Imágenes del ritual e imágenes en el ritual en Celtiberia”, en Burillo, F. (ed.) *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos*. Actas. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.
- **Torres Rodríguez, J. (2012)**. *La tierra sin límites: territorio, sociedad e identidades en el valle medio del Tajo (S. IX -I a.C.)*. Tesis doctoral Departamento de Prehistoria y Arqueología. Capítulo 7. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.
- **Tringham, Ruth (1991)**. “Households with Faces: The Challenge of Gender in Prehistoric Architectural remains”, en J. M. Gero y W. M. Conkey (eds.) *Engendering archaeology: women and prehistory*, pp. 93 - 131. Oxford: Basil Blackwell.

- **Urbina, Dionisio (2012).** "Imágenes de la Segunda Edad del Hierro en el centro peninsular", en Jorge Morín de Pablos y Dionisio Urbina Martínez (eds.), *El Primer milenio a.C. en la meseta central: de la longhouse al oppidum*. Vol. 2, pp. 187-200.
- **Urbina, Dionisio y Urquijo, Catalina (2015).** *Objetos y personas. La necrópolis de Cerro Colorao y la arqueología de la Edad del hierro en la Meseta sur*. Biblioteca Praehistorica Hispana, vol. XXX. CSIC.
- **Ventura Villanueva, Ángel (1996).** "Magia en la Córdoba romana", en *Anales de arqueología cordobesa*, 7, pp. 141-162.

MANUELA MARÍN

Mujeres andalusíes: memoria,
patrimonio, identidad

¿Qué queremos decir cuando hablamos de al-Ándalus y los andalusíes? Hasta no hace mucho tiempo, en los manuales universitarios, en los textos de historia de la enseñanza secundaria o, simplemente, en cualquier obra de divulgación, se hablaba siempre de la “España musulmana” o de los “musulmanes españoles”. Un ejemplo notable que puede citarse a este respecto es el de los volúmenes IV y V de la monumental *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, iniciada muy poco antes del inicio de la Guerra Civil y que, después de ella, se fue convirtiendo en el relato canónico del pasado hispánico, al que contribuyeron los más afamados historiadores patrios de esa época¹. La idea de “España” como un ente esencial, que habría existido desde el principio de los tiempos, se trasluce en los títulos de los sucesivos volúmenes de la obra: la España prehistórica, la protohistórica, la romana, etc., hasta llegar a la España musulmana (Dardé, 2006). Se trata de una interpretación de la historia medieval de la península ibérica en la que no solo participaban los historiadores españoles de la primera mitad del siglo XX; obsérvese que el autor de la mayor parte de estos dos volúmenes —con la excepción del estudio dedicado al “arte califal”, obra del arquitecto e historiador del arte Leopoldo Torres Balbás (1888-1960)— fue el arabista francés Évariste Lévi-Provençal (1894-1956). El orientalismo europeo, en la primera mitad del siglo XX, y en algunos casos hasta hoy en día, coincidía con los arabistas españoles en la utilización del sintagma “España musulmana”, *Espagne musulmane*, *Moorish/Muslim Spain*, *islamische Spanien*, etc., de manera que apareciera siempre el concepto “España” para definir al territorio y sus habitantes, concepto al que se añadían, si era necesario, adjetivos que servían para orientar al lector en el laberinto de un relato histórico que habría de finalizar, ineluctablemente, en la sola utilización del sustantivo que daba cuerpo al desarrollo cronológico de una identidad inmanente: la hispánica.

Cabe preguntarse, entonces, qué hacen en esta narración las mujeres musulmanas que vivieron en la península ibérica durante toda la Edad Media; la respuesta es la misma que se daría a una pregunta sobre los hombres musulmanes. No eran españoles —por mucho que algunos arabistas decimonónicos se empeñaran en ello—, como tampoco lo eran sus antepasados de la “España romana”. A partir de 711 —por poner una fecha clave— debe hablarse de andalusíes, que es como se llamaban a sí mismos los habitantes de esa cambiante entidad política y cultural que dominó la mayor parte de los territorios peninsulares hasta mediados del siglo XI y que, a partir de entonces, fue retrocediendo hasta que, en 1492, los Reyes Católicos conquistaron definitivamente el reino de Granada, lo último que quedaba de al-Ándalus.

¹ Estos dos volúmenes llevaban, respectivamente, el título de *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba* y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba. Instituciones y vida social e intelectual*. Ambos se publicaron por la editorial Espasa-Calpe en 1957, con traducción del arabista español Emilio García Gómez.

Esta cuestión terminológica tiene su importancia, como casi todas las que se suscitan sobre la forma de llamar y denominar espacios geográficos o mentales. Es diferente pensar en mujeres “hispano-musulmanas” que en mujeres “andalusíes”. En la primera fórmula, prima el concepto de *hispanidad*, un anacronismo evidente, unido al de la religión como signo identitario exclusivo. En la segunda, las mujeres andalusíes aparecen tan solo como habitantes de un país —al-Ándalus—. El resto de los componentes de su identidad —religiosos, sociales, étnicos, económicos, de género— se van añadiendo o superponiendo conforme se estudien las vidas de estas mujeres y su actividad tanto en el ámbito privado como en el público.

Hablemos, por tanto, de mujeres andalusíes; cambiar el paradigma historiográfico no es fácil, pero se va avanzando en ese camino. Más complicado resulta, sin embargo, perfilar cómo se ha ido conformando la memoria de estas mujeres, tanto las que ellas mismas dejaron como la que ha llegado hasta nuestros días a través de innumerables filtros y destilaciones. Quien no haya tenido un interés profesional por las mujeres andalusíes, es decir, quien no sea historiador o se ocupe de estos temas de manera crítica, se encontrará al intentar adentrarse en ellos con una serie casi infinita de imágenes estereotipadas que se reproducen a lo largo del tiempo de forma monótona y repetitiva. Y así, como las mujeres andalusíes eran, en su mayor parte, musulmanas, se les adjudican todos los tópicos que estas mujeres, sean medievales o contemporáneas, reciben por parte de cualquier observador occidental.

Daré un ejemplo de ello que procede de un escritor británico cuya obra, aunque muy relacionada con la historia y la literatura de España, donde vivió mucho tiempo, no se detiene en la época andalusí. En 1949, Gerald Brenan (1894-1987) hizo un amplio viaje por España, después de una larga ausencia provocada por la Guerra Civil —cuyos inicios vivió en Málaga— y la Segunda Guerra Mundial. El libro, que se publicó en 1950 con el título *The Face of Spain*, contiene, entre otras muchas cosas de interés que no es del caso mencionar ahora, una breve parada del autor en las ruinas de la ciudad califal de Medina Azahara, en las afueras de Córdoba. Su contemplación inspira a Brenan algunas reflexiones sobre su ruina en el siglo XI, que resultan esclarecedoras para lo que aquí quisiera mostrar:

“su destrucción fue tan completa que en el curso de las épocas que la siguieron y hasta hace pocos años, se desconocía incluso dónde había estado; toros salvajes pastaban y luchaban entre sí en el mismo lugar en que las mujeres más bellas del mundo habían bostezado en sus lechos solitarios mientras se atiborraban de dulces y pastas” (Brenan, 1988: 47)².

² “So complete was its destruction in the course of the ensuing ages that till a few years ago its very site was unknown, and wild bulls pastured and fought one another where once the most beautiful women in the world had yawned on their solitary beds and stuffed themselves with sweets and pastries”.

Se ve en estas breves pinceladas cómo la imagen que un europeo culto e interesado en las cosas de España estaba construida —en lo que se refiere a las mujeres andalusíes— sobre los tópicos más manidos del orientalismo occidental: mujeres hermosas, enclaustradas en el harén, ociosas y aburridas, a la espera de ser escogidas como parejas sexuales del soberano y señor, distraendo el tiempo en el consumo de dulces; mujeres, en fin, desprovistas de cualquier interés que no fuera el puramente material y de captar la atención del varón de cuya voluntad dependían. Esta imagen, tan repetida en las manifestaciones literarias, artísticas o intelectuales del Occidente cristiano/europeo, se hace visible en la representación de la odalisca, tan frecuentada por pintores decimonónicos; sin ir más lejos, por Mariano Fortuny en 1861³; los ejemplos de otros artistas europeos son numerosos, aunque quizá el más conocido y reproducido sea el de Ingres, *La grande odalisque* (1814).

Estos cuadros —y otros muchos semejantes— no se basaban, sobra decirlo, en la observación personal; ningún hombre occidental, como tampoco oriental, habría tenido acceso al harén, espacio privado en el que, por otra parte, las “odaliscas” no se recostaban desnudas para ofrecerse a miradas ajenas. Pintaban, tanto Fortuny como Ingres, lo que imaginaban, que no tenía mucho que ver con la realidad, pero que resultaba de gran impacto en el público masculino de su tiempo, ávido de consumir imágenes exóticas y de gran erotismo. La difusión de estas imágenes, tanto visuales como literarias, fue de una dimensión extraordinaria y ha deformado irremediabilmente la percepción que en Occidente se ha tenido y se tiene sobre las mujeres musulmanas. Un ejemplo bastante reciente puede ilustrar esta afirmación: en su introducción a la novela de Ángeles de Iriarri y Magdalena Lasala, *Moras y cristianas*, Rosa Regás destaca lo diferentes que son las aportaciones de cada una de las autoras: “apasionados y envolventes los de una, como los jardines y la voluptuosidad de los ambientes de la morería, sofisticados y exquisitos, que describe; parcós, escuetos y certeros los de la otra” (Regás, 1998: 11). En tan breves frases, el mundo de las mujeres andalusíes se sitúa en un cuadro sensual y deleitosamente erótico, en contraste con las austeras y sobrias cristianas. No se está muy lejos de la polémica medieval contra el islam, que basaba buena parte de su argumentación en la supuesta lubricidad del profeta Mahoma y, por ende, de todos sus seguidores (Daniel, 2000).

La memoria que bien puede calificarse de “orientalista”, construida desde Occidente, no puede considerarse, por tanto, como un elemento que pueda tenerse en cuenta si se quiere recuperar, con todas las dificultades que ello implica y que enseguida se señalarán, algo de lo que fue la vida de las mujeres andalusíes.

³ El cuadro se conserva en el Museu Nacional d'Art de Catalunya; datado en 1861, procede de la donación de la Diputación de Barcelona, que había sufragado el viaje del pintor a Marruecos con motivo de la guerra de Tetuán de 1859-1860 [Carbonell, 1999].

Para ello hay que recurrir, naturalmente, no a las ficciones y ensoñaciones de viajeros y novelistas, sino a los documentos fehacientes con que cuentan los historiadores: los textos árabes compuestos en al-Ándalus, y, cuando es posible, los restos materiales que se conservan de esa época.

¿Cuál es la memoria de las mujeres andalusíes que se conserva en los textos árabes? Se ha de tener en cuenta, en primer lugar, que aunque existe un considerable legado escrito andalusí, en su casi totalidad fue obra de hombres, normalmente procedentes de las capas altas de la sociedad y de los grupos urbanos más educados y cultos. Los textos que escribieron, gracias a los cuales se puede hoy tener un amplio panorama de la cultura andalusí, no estaban destinados a describir la sociedad de la que procedían, sino a constituir el legado de su producción cultural. Lo mismo puede decirse, y en mayor proporción, de los restos materiales que se han conservado hasta hoy: palacios, mezquitas, fortalezas o alcazabas se construían como muestra del poder que dominaba al-Ándalus, sin que se tuviera en cuenta para ello a la población femenina que habitaba esos lugares. Como en cualquier otra sociedad patriarcal, y sobre todo en las medievales, las mujeres no aparecen en los textos escritos o en las huellas materiales sino de manera fugaz y ocasional. Por otra parte, quien se interesa por la historia de al-Ándalus no cuenta con una documentación de archivo comparable a la que se conserva en los reinos cristianos de la península ibérica. De manera que la mayor parte de la memoria de las mujeres andalusíes procede de los textos árabes y a ellos se ha de recurrir, aun teniendo en cuenta sus limitaciones, para recobrarla.

Estos textos son de muy variadas clases, y aunque no es posible analizarlas aquí con algo de detalle, conviene hacer constar cuáles son. De entrada, las crónicas históricas proporcionan un relato dinástico del devenir de al-Ándalus equiparable a las crónicas redactadas en los reinos cristianos. La época de mayor riqueza de esta clase de textos es el periodo omeya (siglos VIII-principios del XI). Junto a las crónicas, se dispone de textos literarios y poéticos; de diccionarios biográficos —un género específicamente árabe-islámico que conserva la memoria de las sucesivas generaciones de sabios—, y de tratados legales de los que existe una relación muy amplia de títulos y contenidos. Se pueden añadir a ellos otros textos relativos a ciencias muy diversas: geografía, agricultura, astronomía, etc., que, aunque en muy escasa cantidad, ofrecen a veces datos de interés sobre la condición de las mujeres.

La memoria de las andalusíes que puede recomponerse a través de esta gran variedad de textos es parcial, es decir, cubre algunos aspectos con cierto detalle —nunca tanto como desearía quien investiga estos temas— y deja fuera de foco amplias áreas de su actividad. Así es, principalmente, en lo que se refiere a las mujeres campesinas, cuya huella es tan leve en los textos que no es suficiente para intentar siquiera una aproximación a sus condiciones de vida. No es cosa que deba extrañar, puesto que, como se ha dicho antes, los autores de este legado escrito proceden de los ámbitos urbanos y cercanos a la corte y los poderosos. Tampoco los tratados agronómicos dejan constancia de la posible actividad

de las mujeres como trabajadoras del campo; bien es verdad que tampoco dicen gran cosa sobre los hombres del ámbito rural, pues se concentran más bien en los cultivos y las formas de explotación de la tierra.

La memoria dispersa que puede encontrarse en los textos escritos y en algunas huellas materiales, como las inscripciones epigráficas, es, en primer lugar, un registro de nombres. Y a veces es lo único que se sabe de ciertas mujeres: su nombre y, como mucho, su filiación, es decir, los términos que la sitúan en una red familiar. Veamos, pues, cómo esta permanencia de los nombres propios (o, en ciertos casos, su ocultación), se produce en los instrumentos documentales de que disponemos en la actualidad.

La epigrafía andalusí ha sido objeto de numerosos estudios desde que los arabistas comprendieron, hace mucho tiempo, que contenía información de gran calidad sobre la historia de al-Ándalus, y se empezaron a publicar repertorios de inscripciones con la transcripción de los textos árabes correspondientes y su lectura. El estudio de mayor trascendencia para la historia de las mujeres andalusíes es el de Martínez Núñez, de cuyas conclusiones presentaré a continuación un breve resumen que no hace justicia a la riqueza de los datos que ha conseguido reunir (Martínez Núñez, 2006). Sobre un total de 59 epígrafes conservados que contienen datos sobre mujeres, puede afirmarse que la mayoría de ellos son inscripciones funerarias; pero el resto nos informa también sobre objetos de lujo y epigrafías conmemorativas.

¿Cómo se llama a las mujeres en estas escrituras sobre piedra u otros materiales nobles? Depende de muchos factores. En las epigrafías conmemorativas de la construcción o fundación de bienes comunales, que corresponden a las épocas omeya y almorávide (siglos VIII-principios del XII), es muy raro, aunque ocurra en ocasiones, que se mencione a las mujeres por su nombre propio; lo más usual es que se las designe por sus títulos, vinculados a su posición en la familia soberana: madre de, hija o hermana de, etc.; se trataba de denominaciones honoríficas a las que se añadían fórmulas de la etiqueta de la corte, como “la Gran Señora”, “la Señora Madre”, etc., equivalentes a “la reina consorte”, o “la reina madre” de las cortes occidentales. Es decir, que era usual que se escondiera el nombre propio, la identidad específica de una mujer, bajo el “velo” de su título honorífico, aun cuando en las fuentes escritas se da el caso de que a una mujer como Subh, la madre del califa Hisham II, se la nombre en una primera etapa de su vida con su nombre propio y, conforme alcanza una posición de privilegio en la etiqueta cortesana, se la nombre, tanto en los textos como en la epigrafía, únicamente por la denominación que describe su posición jerárquica. Este es un recorrido particularmente interesante, porque describe a una mujer como Subh, que era en origen una esclava del harén califal que llegó a perder su identidad onomástica al convertirse en uno de los símbolos del poder omeya, la madre del califa. No es un caso aislado: de la taifa sevillana (siglo XI), se conserva una epigrafía en la que la más conocida de las mujeres del rey al-Mu`tamid es descrita únicamente por sus títulos; la fecha de la inscripción ha servido para identificarla.

Esta ocultación del nombre propio no se da, sin embargo, en las lápidas funerarias que se han conservado en mayor número que las de carácter fundacional que se acaban de mencionar. Se han preservado un total de 43 lápidas que corresponden a mujeres; muchas de ellas contienen datos tan importantes como sus nombres propios, su filiación (de quién eran hijas o madres) y su estatus social, es decir, si eran mujeres libres, esclavas o libertas. Para toda la historia de al-Ándalus, estas informaciones epigráficas pueden parecer muy escasas —y lo son— pero hay que tener en cuenta que, al cruzarlas con los datos procedentes de los textos escritos, se observa cómo se dan una serie de coincidencias que contribuyen a sustentar una interpretación más amplia del sentido de los nombres propios utilizados por las mujeres o que les fueron dados por sus familiares o dueños.

Así se puede apreciar cómo existían dos sistemas antroponímicos para las mujeres (y los hombres) que delatan tanto su estatus personal como su origen social. En lo que respecta al primero de estos aspectos, los nombres propios que aparecen, tanto en las lápidas funerarias como en las crónicas o repertorios biográficos, revelan de inmediato si la mujer en cuestión era esclava o libre. En efecto, las primeras llevaban nombres que les adjudicaban sus dueños o los comerciantes que las ofrecían y que podían cambiar al pasar a otro propietario. Estos nombres se caracterizaban por pertenecer a un repertorio semántico vinculado al mundo de los placeres sensoriales y la naturaleza, o a sentimientos de felicidad y deseo. Unos pocos ejemplos: están documentados nombres de esclavas tales como (en su equivalente en español) Gacela, Flor, Coral, Alba, Luna, Rocío, Esplendor, Fantasía, Embeleso, Amores..., y así en muchos otros casos. Las esclavas que pertenecían al harén del soberano llevaban esta clase de nombres; si llegaban a ocupar un lugar elevado en la jerarquía social del alcázar no lo perdían, pero su proyección pública, como en el caso de las inscripciones epigráficas, se hacía a través de los títulos que se les otorgaban. Pero cuando alguno de estos nombres emerge en una inscripción oficial, se tiene la constancia de que la mujer que lo llevaba era o había sido esclava: así ocurre con el texto grabado en una redoma de plata procedente de la Corte de los Banu Razin (el reino de taifas del siglo XI ubicado en la comarca de Albarracín, que lleva su nombre actualmente), en el que aparece el nombre de Zahr, esposa del segundo de los reyes de esa dinastía, Abd al-Malik b. Jalaf. La inscripción de ese objeto de lujo se refiere a ella con su nombre propio, para designarla también como “Alta Señora”, lo que parece indicar que ocupaba un lugar privilegiado en la familia real, probablemente como madre del heredero de la dinastía (Martínez Núñez, 2006: 310-311).

En cuanto a las mujeres libres, y no digamos a las que pertenecían a familias de elevada posición social o incluso miembros de casas gobernantes, el repertorio onomástico de las mujeres era muy diferente. Predominaban en él nombres relacionados con los de las mujeres de la familia del Profeta (Fátima, Aisha, Umm Kulzum, etc.), o nombres teóforos, equivalentes a los masculinos iniciados por la palabra Abd (“siervo”), como Abd al-Rahman (“siervo del misericordioso”); la versión femenina de estos nombres se iniciaba por Ama (“sierva”) y así se sabe de mujeres llamadas Amat al-Rahman. En este mismo repertorio se incluían nombres de raíz puramente árabe, que se usaban en las familias aristocráticas de

ese origen y, por imitación de esa costumbre, en otras que no lo eran. Las lápidas funerarias que conservan los nombres de quienes fueron sepultadas bajo ellas contienen múltiples indicaciones en este sentido, en paralelo a los testimonios de las fuentes escritas.

¿Más indicios de lo reveladores que pueden ser los nombres propios? La famosísima canción de “Las tres morillas”, conservada en el *Cancionero de Palacio* y popularizada por la versión que de ella hizo Federico García Lorca es un ejemplo muy notable de ello. Las tres muchachas se llaman, como dice la versión más antigua que del texto se conserva, “Axa, Fátima y Marién”. Los orígenes del poema y su conexión con motivos literarios de origen árabe han sido objeto de estudio (Rubiera Mata, 1972), pero aquí debe subrayarse que las “morillas” llevan esos nombres porque son los más difundidos entre las mujeres andalusíes: Axa, es decir, Aisha, la esposa preferida del Profeta, y Fátima, su dilecta hija y origen del linaje de los jefes en todo el mundo islámico. Por último: Marién es Maryam, es decir, María, nombre que tuvo bastante difusión con posterioridad al siglo X y que posiblemente refleje la incorporación a la sociedad andalusí de caracteres culturales procedentes de la población cristiana que se iba islamizando progresivamente (Marín, 2000: 62).

En muchas sociedades, los nombres de las mujeres traslucen (como los de los hombres, pero quizá de manera más significativa) los cambios históricos y hasta preocupaciones y perspectivas del imaginario colectivo. En al-Ándalus, se da el caso de que un número relativamente bien documentado de mujeres llevaba, en época nazarí, el nombre de Umm al-Fath (literalmente, “la madre de la victoria”, o sea, “la victoriosa”). Si se tiene en cuenta que los nazaríes reinaron sobre el último reducto territorial de al-Ándalus —permanentemente amenazado, durante los dos siglos y medio de su existencia, por la presión conquistadora de Castilla—, no parece casual que ese nombre de mujer tuviera cierta difusión en Granada, sobre todo porque prácticamente no se registra con anterioridad: se trata de un fenómeno directamente relacionado con el reino nazarí y que se puede entender como una expresión del deseo colectivo de conseguir una victoria que la historia, como es bien sabido, denegó.

La antroponimia, aunque reveladora de toda una serie de datos históricos y sociales, es tan solo la puerta que se abre a un campo mucho más amplio. De muchas mujeres cuya existencia se registra en una lápida funeraria, tan solo se sabe eso de ellas, y tan solo porque el azar de la conservación del texto epigráfico, uno entre los miles que se debieron de fabricar en al-Ándalus, lo ha hecho llegar hasta nuestros días. Y ha de tenerse en cuenta, por otra parte, que estas mujeres registradas en inscripciones funerarias pertenecían a familias acomodadas, que se podían permitir sufragar el gasto de su elaboración; la población andalusí, en general, era inhumada sin más signos externos, en el mejor de los casos, que una piedra situada en la cabecera de la tumba.

Más allá, por tanto, del repertorio antroponímico conservado por la epigrafía, la investigación sobre la memoria de las mujeres andalusíes se dirige, lógicamente, hacia la recuperación de sus biografías. ¿Hay otras fuentes para ampliar la base de información necesaria para constituir relatos biográficos de cierta entidad?

Para ello se ha de recurrir a las crónicas y otros textos escritos de autores andalusíes. En ellos, los personajes mejor documentados son siempre los que se mueven en el entorno de la Corte o que pertenecen a las élites urbanas. En el primer caso, destaca inevitablemente la familia de los omeyas. La historia de los reinados de cada emir o califa omeya se inicia, en la historiografía árabe, por un retrato personal del príncipe, al que se sitúa en la cadena genealógica de sus antepasados varones. Pero también se da el nombre de su madre y el número de sus hijos e hijas —a veces, también los nombres de algunas de estas mujeres—. El nombre de la madre es, muy a menudo, lo único que se sabe de quien era la progenitora del soberano, aunque basta para comprobar que, como informan otros relatos, era una mujer de origen esclavo.

Las crónicas se ocupan en ocasiones de algunas de las mujeres más prominentes de la familia omeya, y, aunque rara vez puede hablarse de una “biografía” en el sentido real del término, es posible recuperar partes del recorrido vital de quienes tuvieron un papel fundamental en la reproducción dinástica y que, cuando las circunstancias les fueron favorables, sobrepasaron ese papel para ejercer un poder político considerable. Se trata, con todo, de situaciones excepcionales: si pudieron hacerlo, fue porque se produjeron vacíos de poder masculino que les dieron esa oportunidad. La misma situación se dio en los reinos cristianos peninsulares (recuérdese a Urraca de León, Berenguela de Castilla o María de Molina, por poner algunos ejemplos medievales notables).

La biografía mejor conocida de estas “reinas” omeyas es, sin duda, la de Subh, esposa del segundo califa de Córdoba, al-Hakam II, y madre de su sucesor, Hisham II. No es que se le dedique un texto biográfico específico, ni mucho menos; pero su importancia en la política omeya de la segunda mitad del siglo X hizo que los cronistas recogieran los episodios de su vida que tuvieron mayor repercusión en ese ámbito; gracias a ello es posible recomponer tanto su actuación pública como las consecuencias que tuvo y las discusiones a que dio lugar. Subh ejerció un poder político real durante los veinte primeros años del reinado de su hijo Hisham, que era un niño cuando murió su padre; pero lo hizo gracias al apoyo del chambelán de la corte Muhammad b. Abi Amir, que llegaría a tomar el título cuasicalifal de al-Mansur (el Almanzor de las crónicas hispanas). Llegó un momento en que los dos aliados lucharon entre sí por el monopolio del poder y, naturalmente, de la contienda salió vencedor Almanzor, que disponía del apoyo del ejército, vedado a Subh por su condición de mujer. Los cronistas se hacen eco de las habladurías que circulaban por Córdoba, censurando los supuestos amores entre Subh y Almanzor; fuera o no cierta la acusación, se utilizaba como arma política para desacreditar a la madre del califa y su intervención en los asuntos públicos (Marín, 1997).

El de Subh fue sin duda un destino excepcional. Como otras madres de soberanos omeyas, era de origen esclavo —su nombre, que quiere decir “alba” o “aurora”, lo delata—. Se la conocía como “la vascona” por su probable procedencia del norte de la península; pero este apellido identitario desaparece en las fuentes andalusíes cuando Subh se

convierte, primero, en la esposa preferida del califa, y segundo y más importante, en la madre de sus dos hijos varones. Desde entonces se la menciona, tanto en los textos como en la epigrafía, con su título oficial de “Gran Señora”.

Aunque excepcional, su caso no fue único. Otras mujeres disfrutaron de posiciones elevadas en la sede del poder político, el alcázar o palacio donde se desarrollaban sus vidas. No siempre de forma tan directa como lo hizo Subh; a menudo se trataba de una influencia poderosa ejercida a través del soberano, fuera este su hijo o su marido. Todavía en la última etapa de la historia andalusí, el periodo del reino nazarí de Granada, las mujeres de la dinastía reinante tuvieron en algunos casos un papel notable y se ha conservado su memoria escrita e incluso monumental: el palacio granadino de Dar al-Hurra, en el Albaicín, perteneció a la madre de Boabdil, Aisha, y lleva sus señas de identidad en su nombre: al-Hurra (“libre, ilustre”) era el título que los nazaríes, al igual que otras dinastías anteriores del Occidente islámico, como los almorávides, daban a sus mujeres más importantes (Boloix Gallardo, 2013: 202-212 y 243-246).

Esta memoria fragmentada, en la que las mujeres aparecen solo en momentos clave de sus vidas, deja en la sombra la mayor parte de sus trayectorias individuales. Si se conoce algo de ellas es por su pertenencia a las familias reinantes y, en ciertos casos, porque tuvieron la oportunidad —y la supieron aprovechar— de intervenir en los asuntos de gobierno. Y cuando así lo hicieron, se expusieron a recibir críticas y censuras de quienes consideraban un contrasentido permitir la presencia de las mujeres en esos ámbitos: lo más usual es que los autores de textos andalusíes se refieran a su actuación como intrigas propiciadas por la doblez y astucia propias de las mujeres.

Se puede observar un fenómeno parecido, aunque con características singulares, en la memoria de una mujer que también perteneció a una familia soberana, pero que no es conocida por su intervención en política, sino por haber alcanzado cierta fama como poetisa: se trata de Wallada (m. 1091), hija de uno de los últimos califas omeyas, al-Mustakfi, que ha pasado a la posteridad con una fama que va creciendo últimamente, al mismo ritmo que los pocos datos fehacientes que se tienen sobre ella van evolucionando y aumentando hasta crear una biografía de proporciones considerables pero que en su mayor parte es inventada y carece de verosimilitud. La figura de Wallada ha sido estudiada a partir de los textos árabes que se conservan sobre ella y que han sido analizados críticamente; a partir de ese trabajo, realizado por especialistas en literatura andalusí (Hoenerbach, 1971 y, sobre todo, Garulo Muñoz, 2009), surge una imagen de la princesa omeya muy distinta a la que puede encontrarse hoy en día en innumerables páginas de internet, novelas “históricas”, obras de teatro y hasta ballets. Lejos de ser una mujer que escribía audaces versos satíricos, presumía de la libertad de sus costumbres y es autora del dístico quizá más citado de toda la poesía andalusí (“Estoy hecha, por Dios, para la gloria // y avanzo, orgullosa, por mi propio camino”), la investigación más reciente (Garulo Muñoz, 2009) sitúa la escasa producción poética que se conoce de Wallada en la más ortodoxa tradición de la poesía árabe, en la que

la sátira estaba codificada con arreglo a normas similares a las que regían la poesía amorosa. Garulo destaca que las dos únicas veces que las fuentes árabes describen a Wallada estando fuera de su residencia la princesa tenía ya una edad avanzada, cuando las mujeres, aun siendo de elevada posición, circulaban con mayor libertad por el ámbito urbano, y señala que ya en el siglo XII Ibn Bassam, el antólogo que recoge el citado dístico, expresó dudas sobre la autoría real de estos versos. Siendo esto así, también es cierto que Wallada recibió alguna censura de sus más antiguos biógrafos sobre ciertos aspectos de su conducta, aunque al mismo tiempo alababan sus muchas virtudes y cualidades; esta censura temprana podría relacionarse con el hecho de que su nombre se hiciera público a través de los versos del gran poeta cordobés Ibn Zaydun (m. 1071), con el cual mantuvo una relación amorosa que terminó en una ruptura igualmente publicitada en su poemario. En efecto, las normas sociales de la aristocracia árabe implicaban la ausencia total de las mujeres del espacio público, incluyendo en ese marco la mención de sus nombres propios. Que Wallada fuera conocida, tanto por sus versos como por su vida privada, infringía ese código, aunque quienes registraron esta anomalía no dejaron de considerar loable su comportamiento en general. Su relación con otros poetas y literatos contemporáneos, que se llevaba a cabo en un espacio privado, un salón de su residencia donde se reunían e intercambiaban versos y conversaciones literarias, se ha descrito también como una muestra más de la libertad de costumbres de la princesa —lo que la hace más “simpática” a la perspectiva actual sobre la opresión de las mujeres musulmanas—, pero en realidad responde a una tradición bien establecida entre los miembros de las élites urbanas islámicas. Usualmente presididas por hombres, estas reuniones no solo lo fueron por una mujer de la familia omeya, como Wallada. También se conoce el ejemplo, algo posterior, de la princesa almorávide Hawwa’ bint Tashufin, que residió en Sevilla con su marido, entonces gobernador de la ciudad, y vivió luego en la capital de la dinastía, Marrakesh. Allí organizó un salón literario muy semejante al que presidía Wallada y que, como el de aquella, no suscitó en sí ninguna censura de los autores que, en ambos casos, registraron sin comentarios este hecho.

Mucho más podría decirse sobre las manipulaciones que se han hecho —y que, muy probablemente, seguirán haciéndose— sobre la vida de Wallada, pero no hay espacio para ello aquí⁴. Sí es importante, para terminar, que se haga notar hasta qué punto es pe-

⁴ No me resisto, sin embargo, a dejar constancia de alguna de las “noticias” más estrambóticas que he encontrado respecto a Wallada y que carecen de todo apoyo documental, como que su madre era una esclava cristiana o que ella misma, aunque permaneció soltera toda su vida, tuvo varios hijos con Ibn Zaydun. Lo curioso es que alguna de estas y otras noticias igualmente inventadas se reproducen a veces en textos de divulgación histórica avalados por la condición académica de sus autores. Otra cosa es la fantasía que se admite en la pluma de autores de novelas históricas, aunque el adjetivo induzca a error a quienes las lean creyendo que su lectura aumentará sus conocimientos sobre el pasado. Sobre este tema se ha presentado hace poco una interesante tesis doctoral —Cristina Márquez de Prado Noriega (2018). *La novela histórica de tema medieval escrita en España desde los años 80*, Madrid: Universidad Complutense— que contiene un capítulo sobre la figura novelística de Wallada.

ligoso trasladar al pasado algunas de las inquietudes del presente. Wallada no era una feminista *avant la lettre*, como parece desprenderse de mucho de lo que se viene escribiendo sobre ella. Era, sobre todo, una aristócrata medieval miembro de una sociedad islámica, que se benefició de los privilegios de su situación, que le permitieron tener una educación exquisita y relacionarse con las élites literarias de su tiempo. Si se la comparase con otras mujeres musulmanas de la Edad Media en similares circunstancias, se vería que su trayectoria, con ser muy notable, no era tan excepcional como se nos quiere hacer creer y que, en buena parte, se mantuvo en el marco de las expectativas de su posición social.

Además del ámbito de las cortes y soberanos, hubo otros grupos sociales en al-Ándalus de cuyas mujeres se ha conservado una memoria relativamente amplia. Se trata, en primer lugar, de lo que se ha llamado “mujeres sabias”, cuyas casi siempre breves referencias biográficas aparecen en un género “literario” específicamente islámico: los diccionarios biográficos. Este tipo de obras, que recoge el *curriculum vitae* de los sabios musulmanes —anotando cuáles fueron sus maestros, qué obras escribieron o qué cargos ejercieron—, conoció un gran florecimiento en al-Ándalus (Ávila, 1997 y 2002). Y, aunque en proporción muy reducida respecto a las entradas biográficas dedicadas a varones, también incluyeron otras para las mujeres que, por alguna razón, habían destacado en el campo del saber.

Muchas de estas mujeres, sobre las cuales disponemos de un exhaustivo recuento (Ávila, 1989), llegaron a ser consideradas sabias porque tuvieron acceso a una educación semejante a la que recibían los hombres, y ello porque pertenecían a familias de sabios, en las que la ciencia constituía una profesión y se transmitía de generación en generación. Se les dio la oportunidad, restringida a un grupo muy minoritario de la población, de adentrarse en los conocimientos considerados específicamente árabe-islámicos, tales como la lectura del Corán y sus comentarios, la Tradición Profética (dichos y hechos atribuidos a Mahoma), el estudio de la lengua, etc. Muy pocas recibieron instrucción en materia de derecho islámico, puesto que su condición de mujeres las inhabilitaba para ejercer como profesionales de esa materia; sin embargo, sí se las consideraba capaces de transmitir a sus posibles discípulos —que los tuvieron— sus conocimientos sobre el Corán y la Tradición Profética. Y es por ello por lo que cumplieron los exigentes criterios de los autores de diccionarios biográficos que las incluyeron en sus páginas, gracias a lo cual sus nombres han llegado hasta nuestros días.

El espacio de la religión es otro lugar de memoria en el que se encuentran mujeres, no solo como las que se acaban de mencionar, dedicadas al estudio de los textos sagrados o proféticos, sino conocidas por consagrar su vida al ejercicio de la piedad religiosa. En al-Ándalus no se dio, como sí ocurrió en Marruecos, un gran desarrollo de la literatura hagiográfica, pero se conservan algunos ejemplos de esta clase de textos, en los que, aunque en número muy limitado, aparecen figuras de mujeres que fueron consideradas santas en su tiempo. Es conveniente aclarar que, en el islam medieval, la condición de

santidad se conseguía cuando existía un reconocimiento social de las excelsas virtudes de una persona, que había llegado a esa posición tras un largo camino de perfeccionamiento espiritual y cuyos carismas eran notoriamente aceptados. Para las mujeres, que tenían un acceso muy restringido al ámbito público, era doblemente difícil conseguir esta clase de aprobación general, y, de hecho, los repertorios biográficos de santos, tanto en el Occidente como en el Oriente islámicos, contienen un número muy reducido de nombres femeninos —aunque, curiosamente, se atribuye a una mujer, Rábía al-Adawiya, haber sido quien primero estableció los fundamentos del misticismo islámico en el siglo VIII, en Basora—.

En al-Ándalus, las escasas noticias sobre mujeres santas se encuentran dispersas en los textos árabes, pero en algún caso se muestra la influencia que tuvieron entre quienes deseaban consagrar sus vidas a Dios. El ejemplo más notable, en este sentido, es el del gran místico andalusí Ibn al-Arabi (m. 1240), que incluyó entre la cincuentena larga de sus maestros a dos mujeres, de las que hace un breve pero enjundioso retrato en su *Epístola de la santidad* (Asín Palacios, 1981: 180-186; Lapiedra, 1994). A pesar de las dificultades para obtener la consideración pública de la excelencia religiosa, es en ese ámbito donde se observa —en al-Ándalus como en otras sociedades islámicas premodernas— un notable margen de actuación para las mujeres: cuando han conseguido ser reconocidas por lo excelso de sus virtudes, pueden ocupar espacios simbólicos de gran amplitud. Lo poco que se sabe sobre estas mujeres impide, no obstante, llegar a conclusiones más amplias sobre su papel en la sociedad, pero se debe tener en cuenta que la práctica de la devoción y la piedad trascendía las distinciones de origen y posición social. Se observa, en todo caso, que muchas de las mujeres que aparecen caracterizadas por su virtud religiosa pertenecen a familias de cierta posición, lo que quizá explique que se haya conservado su memoria. Se sabe también que existieron mujeres dedicadas a la predicación de temas religiosos, dirigida exclusivamente a otras mujeres; asimismo, hay noticias sobre la costumbre de las mujeres piadosas de reunirse en casas particulares para escuchar lecturas devotas. Todo ello hace ver que las musulmanas andalusíes disponían de espacios —segregados por género— en los cuales ser instruidas en las normas religiosas, escuchar la lectura de vidas de santos, etc.

Muy a menudo se refieren los textos andalusíes a las esclavas, de manera que una lectura superficial podría hacer creer que la esclavitud de las mujeres era un fenómeno extendido por todos los estratos de la sociedad. No era así: los esclavos eran una mercancía de lujo y su adquisición suponía un elevado nivel económico. Por otra parte, las esclavas no componían un todo uniforme: la mayor parte de las que hay noticia pertenecían al grupo de mujeres conocidas como *yawari*, esclavas de alto precio que, además de ser hermosas, habían sido educadas para formar parte de los harenes de hombres ricos y poderosos, donde no solo tenían un valor sexual, sino que también formaban parte de un estilo de vida aristocrático (Barton, 2015: 33-38). En esos ambientes, las esclavas contribuían al bienestar de sus dueños participando en las tertulias y reuniones que estaban vedadas a

las mujeres libres que eran sus esposas; aportaban a esos círculos sus conocimientos de música, como cantoras e instrumentistas, su agudeza verbal para dar réplicas ingeniosas a las intervenciones de los contertulios o completar un verso, y servían la bebida y la comida que se les ofrecía.

Por estas mujeres se pagaban precios muy elevados en el floreciente mercado de esclavas de lujo; precisamente por eso eran un grupo minoritario comparado con el de las esclavas de clase inferior, destinadas al trabajo de la casa. Su condición servil hacía de todas ellas, no obstante, mujeres destinadas a satisfacer el deseo sexual de sus dueños. En la casa real omeya, y en otras familias poderosas, podían alcanzar, como se ha visto antes, un lugar de privilegio si tenían hijos varones con su dueño. En cualquier caso, la legislación islámica preveía que una esclava madre no pudiera ser vendida y separada de su hijo.

De las *yawari*, por su condición de “objeto” de lujo, se tienen noticias relativamente abundantes: desde muchos de sus nombres hasta breves anécdotas en las que suelen aparecer en el entorno cortesano. Se sabe también cómo eran educadas para llegar a convertirse en conocedoras de todas las artes y ciencias que componían el bagaje de los andalusíes cultos, con los que habrían de conversar en las tertulias de sus dueños. Aunque probablemente estos conocimientos no eran muy profundos, hacían de ellas mujeres muy apreciadas y, si bien su educación era costosa, revertía en pingües ganancias a la hora de su venta. Debían tener, por tanto, inteligencia natural y dotes artísticas, puesto que la poesía y la música eran complemento indispensable de las reuniones privadas de los príncipes y sus acompañantes.

Gracias al *Libro de los juegos* mandado componer por Alfonso X podemos atisbar algo de lo que debió de ser el atavío de las esclavas de buena posición. En efecto, las miniaturas que ilustran el texto contienen varias imágenes de mujeres que cantan —una de ellas toca el laúd— o que juegan al ajedrez. Por su vestido se conoce que llevan la indumentaria propia de las musulmanas: túnicas largas semitransparentes, las manos alheñadas, y el pelo largo y suelto. Están descalzas, lo que indica que las imágenes se sitúan en un espacio interior, privado, aquel en el que las esclavas de esta clase desarrollaban su existencia. Por consiguiente, no se cubren la cabeza con un velo que oculte sus rostros, aunque alguna sujete sus cabellos con una cinta. Una de las mujeres sentada junto a un tablero de ajedrez lleva una túnica que deja traslucir su cuerpo y le llega hasta las rodillas; a otra le alcanza los tobillos. Se trata de un testimonio extraordinario, por lo escaso, del aspecto que podrían haber tenido las esclavas de los grandes señores andalusíes (Pérez Higuera, 1994: 142). En otra de las ilustraciones del *Libro de los juegos*, aparece una mujer que también es posible identificar como musulmana por sus manos alheñadas; en este caso, su túnica no es transparente, le llega por debajo de la rodilla y deja ver que lleva en las piernas tiras de tela enrolladas, como era costumbre entre las mujeres andalusíes (Pérez Higuera, 1994: 149; Marín, 2000: 202-203).

Si la memoria de estas mujeres está documentada en muchos aspectos de sus vidas, gracias a los textos escritos y epigráficos, no cabe decir lo mismo de su patrimonio. En primer lugar, la idea de un “patrimonio de mujeres” resulta a primera vista un tanto sorprendente en lo que se refiere a una sociedad como la andalusí, y traerla aquí a colación puede parecer un anacronismo o, en todo caso, un recurso historiográfico de poco recorrido. Pero entiendo que puede hablarse de ese patrimonio específico si nos referimos a las huellas, materiales o no, que han perpetuado la presencia de las mujeres en la historia de al-Ándalus y su intervención en ella, tanto como su contribución al acervo cultural y artístico andalusí.

Desgraciadamente, la mayor parte de estas huellas han desaparecido. En parte, por su propia naturaleza: las transmisiones orales, los conocimientos que se transmitían entre mujeres, entre madres e hijas, o ancianas y jóvenes, no solo no han llegado hasta nuestros días; también durante la época andalusí este patrimonio vivo —en el que se expresaban sentimientos a través de la música y las canciones, se contaban cuentos, se transmitían recetas de cocina y de farmacopea popular o se comunicaban recomendaciones para la crianza de los hijos— se iba perdiendo gradualmente. Procedente de una cultura como la árabe, cuyos orígenes en la oralidad son bien conocidos, la andalusí se va constituyendo cuando ya la palabra escrita sustituye a la verbal en el registro de la memoria; lo que se suele llamar “alta cultura” andalusí se basa en los textos, que adquieren cada vez un mayor prestigio. La diglosia, es decir, el manejo de dos niveles distintos de la lengua, el árabe clásico y el andalusí (que no se escribía), restringía el impacto de este patrimonio cultural de las mujeres, limitado a lo que se transmitían entre ellas. Su existencia se conoce por algunas —fugaces— alusiones que se deslizan en los textos más inesperados para ello por su propio carácter: así, en su tratado sobre historia de las religiones, el polígrafo cordobés Ibn Hazm (m. 1064) equipara las falsas creencias atribuidas a los judíos con las leyendas que cuentan las mujeres por las noches mientras hilan (Marín, 2000: 630). El hilado era, en efecto, un trabajo propio de las mujeres; es fácil imaginar esa escena nocturna, en la que el trabajo —las mujeres que siempre tienen las manos ocupadas— se aligera con la narración de cuentos y leyendas, de las cuales no nos ha llegado ninguna muestra; otra parte perdida del patrimonio creado y transmitido por mujeres.

Hay otros ejemplos de cómo las mujeres andalusíes creaban y perpetuaban imágenes literarias de sus vidas, sentimientos y experiencias. Uno de ellos se sitúa en el siglo IX, cuando el emirato de Córdoba tuvo que enfrentarse a numerosos focos de rebelión en al-Ándalus. En el Occidente de al-Ándalus, el poder cordobés se vio seriamente amenazado por los bereberes allí establecidos, bajo el mando de Mahmud b. Abd al-Yabbar. Junto a Mahmud luchó, en el sitio de la ciudad (hoy portuguesa) de Beja, su hermana Yamila, que se distinguió por su valor en la batalla. Esto dio lugar a que las mujeres compusieran canciones en su honor que, al decir de los cronistas andalusíes, se cantaban luego en las bodas celebradas en esa región. Sin entrar en otros detalles que se conocen sobre la vida de Yamila (Marín, 2000: 703-705; De Felipe, e.p.), bastará subrayar aquí

el significado de esa breve noticia, en la que se ve cómo las mujeres creaban canciones en las que celebraban las actuaciones singulares de una de ellas; cánticos que circulaban por el territorio y formaban parte de los festejos nupciales. En otros textos andalusíes se menciona a las cantantes y bailarinas profesionales que eran contratadas para actuar en las bodas, pero nada se sabe sobre qué clase de canciones ejecutaban.

En las casas, los saberes domésticos se transmitían de generación en generación, pero también se recurría a maestras que enseñaban a las niñas lo que siempre se les ha enseñado: labores de costura y bordado, hilado, artes cosméticas... Las que luego se convertían en “mujeres sabias” procedían en su mayoría, como se ha dicho antes, de familias en las que las ciencias islámicas eran objeto de estudio preferente por sus miembros varones. Los rudimentos del saber —lectura, escritura— podían aprenderlos de maestras, pero las fases más elevadas de la instrucción corrían a cargo de los hombres de la familia y solo en raras ocasiones de un maestro ajeno a ella, al que, como está bien documentado, las mujeres escuchaban separadas de él por una cortina. Todos estos conocimientos pertenecían a la “alta cultura” a la que ya se ha aludido; sin embargo, de todas las mujeres tan bien preparadas para ello, solo de dos se sabe que hicieron una contribución escrita a la construcción del patrimonio intelectual andalusí, es decir, que se las cite como autoras de textos. La proporción es muy escasa (dos mujeres de un total de las 121 que cuentan con un registro biográfico escrito) y ninguna de sus obras se ha conservado. Una de ellas, Amat al-Rahman bint Abd al-Haqq, que vivió en el siglo XII y pertenecía a una familia de sabios bien conocida en la historia de al-Ándalus, compuso dos, sobre temática religiosa (tumbas y plegarias, respectivamente). Se trata, por tanto, de obras de carácter piadoso, muy adecuadas para una mujer de su condición. En abierto contraste, el segundo título que se conoce como obra de una mujer es un tratado sobre las esclavas cantoras de al-Ándalus; de su autora se conoce poco más que su nombre (Fathuna bint Ya'far) y su lugar de origen (Murcia) y que vivió después del siglo X. Escribió su texto para emular el famosísimo *Libro de las canciones*, escrito por el oriental Abu l-Farach al-Isfahani en el siglo X y que conoció una temprana difusión en al-Ándalus (Ávila, 1989: 156; Aguilar, s. f.).

Se hace patente, a través de estos indicios, cómo las mujeres que accedían a un nivel alto de instrucción se incorporaban a las corrientes culturales predominantes en al-Ándalus. Por un lado, las obras de tipo religioso, centradas en la práctica de la oración y las visitas a las tumbas —no siempre aprobadas por los más rigurosos—. Es muy posible que la autora de estas obras siguiera los esquemas de esta clase de textos, que se componen generalmente de un repertorio de tradiciones proféticas sobre los temas tratados, dispuestos de modo que sirvan a manera de devocionario para sus lectores o lectoras. Por otro lado, tomar como modelo una obra oriental que consiste en una amplísima antología poética ilustrada con infinidad de anécdotas y relatos protagonizados muy a menudo por *yawari* es una muestra de la pujanza de las manifestaciones de una cultura profana en la que las mujeres tuvieron una parte no por secundaria menos importante.

Entre otras pérdidas del patrimonio legado por las mujeres, debe mencionarse, aunque sea brevemente, el trabajo de las calígrafas. Se trataba de una ocupación que practicaban muchas mujeres; se conoce, incluso, el nombre de una hija del emir Abd al-Rahman II que, según se dice, hizo muchas copias del Corán, para luego hacer con ellas legados píos. Para la princesa omeya era una labor altruista y piadosa, pero para mujeres de otro nivel socioeconómico, la caligrafía era un trabajo muy bien considerado y remunerado; no precisaba, por otra parte, que las mujeres que lo ejercitaban tuvieran que salir de sus casas para hacerlo. Algún cronista ha evaluado un tanto exageradamente el número de mujeres calígrafas que trabajaban en Córdoba, pero por los diccionarios biográficos se conoce la existencia de diecisiete —dos de ellas hermanas, que vivieron en el siglo XI y eran hijas de un ulema—; de otras se sabe que también pertenecían a familias de sabios, pero algunas se localizan en el alcázar cordobés, donde eran esclavas de los soberanos omeyas (Ávila, 1989; Puerta Vilchez, 2007: 199-202). Sí se han conservado manuscritos andalusíes, pero, aunque ninguno de ellos se deba al cálamo de una mujer, el recuerdo de su contribución al arte de la caligrafía árabe debe ser tenido en cuenta.

Lo que sí se ha preservado, aunque en número reducido, es la producción poética de las mujeres andalusíes, a las que ya se ha hecho referencia. Es el único ejemplo de la producción escrita por mujeres en la cultura andalusí, de manera que se trata de un legado de gran valor; más aún si se tiene en cuenta que es el acervo poético más considerable escrito por mujeres en la Europa medieval (Garulo Muñoz, 1986 y 2003; Del Moral Molina, 1993). Se han conservado poemas o fragmentos de poemas de treinta y tres poetisas, todos escritos en árabe clásico. Son, en su mayor parte, poemas de amor, con algún panegírico y varias sátiras, géneros todos ellos integrados en el canon de la poesía árabe; es difícil captar, sin embargo, hasta qué punto el rígido formalismo de la expresión poética árabe deja paso a una auténtica voz personal, propia de las mujeres que compusieron estos textos poéticos. Ha de pensarse, por otro lado, que estos poemas han sido conservados y seleccionados por hombres, para quienes se trataba de una producción secundaria, y que, en muchos casos, reproducir sus versos en una antología dependía de criterios no necesariamente estéticos, sino regidos por las normas de composición de los compendios literarios; por ejemplo, al citar el poema dirigido a una esclava, se recoge también su contestación en verso (Garulo Muñoz, 1986: 95); de no haber existido el primer poema, no se habría citado el segundo por sí solo.

Junto a la poesía en árabe clásico, se desarrolló en al-Ándalus un tipo de poemas que no se ajustaban al canon literario de la alta cultura: en lugar de los largos poemas monorrimos y con métrica cuantitativa (la casida), estas nuevas formas eran estróficas, apartándose de la tradición poética clásica. Estos poemas (resumo mucho un tema que ha hecho correr ríos de tinta académica y erudita), escritos en árabe clásico terminan con una estrofa “de salida” (la jarcha) compuesta en árabe andalusí o en romance —o en una combinación de ambos—. Se ha querido ver, en estas estrofas finales, las huellas de la primitiva lírica hispánica; en todo caso, reflejan las formas culturales híbridas que se dieron en abundancia en al-Ándalus y en toda la península ibérica durante la Edad Media.

Algunas jarchas (no todas) se han comparado a las “canciones de mujer” medievales europeas; habrían sido incorporadas a la cultura andalusí por las esclavas traídas de las regiones del norte de la península o de más allá de los Pirineos. Estas mujeres recordarían las canciones oídas en su infancia o las habrían aprendido de sus compañeras del mismo origen (Rubiera, 1989: 24-25). Debe recordarse que estos poemas estaban destinados a ser cantados, por lo que no sería de extrañar que la hipótesis de Rubiera, que hace de las esclavas cantoras un elemento fundamental en la transmisión y creación de las jarchas, tuviera visos de realidad. A pesar de ello, como no hay evidencias concretas de que así fuera, debemos contentarnos con recordar la hipótesis planteada como una más de las cuestiones pendientes de resolver definitivamente ante la ausencia de documentación.

El patrimonio cultural creado por las mujeres andalusíes no se agota con lo relativo a la producción que se acaba de describir. A pesar de la pérdida de muchos aspectos de esa producción —de la que solo se han preservado fragmentos poéticos—, lo que se sabe de ella muestra que las mujeres contribuyeron activamente al desarrollo de corrientes religiosas, intelectuales y literarias, aunque siempre en posiciones subordinadas, como era de esperar. Queda, no obstante, un tema al que hasta ahora no se ha aludido, aunque tenga una relación directa con el patrimonio material: la participación de las mujeres en la construcción del entramado urbano andalusí. De entrada, esta parece ser un área de la que las mujeres habrían estado excluidas de suyo; sin embargo, tal como se verá a continuación, tuvieron una parte significativa en la ordenación del territorio urbano y periurbano, al menos, que se sepa, en grandes ciudades como Córdoba.

Se trata, naturalmente, de mujeres pertenecientes a las familias soberanas, las únicas capaces de intervenir en esos ámbitos de actuación, tanto por su posición social como por su capacidad de financiar proyectos arquitectónicos y urbanísticos. En efecto, la legislación islámica concede a las mujeres —sean de la clase social que sean— la independencia económica respecto a sus bienes propios, que no han de compartir con su esposo. En lo que respecta a la familia omeya, que es de la que se tienen más noticias, eso suponía que las mujeres más importantes del entorno del soberano —su madre, sus hermanas, sus hijas, sus esposas preferidas— disponían de enormes sumas de dinero con las que llevar a cabo acciones de cierto impacto en el entramado urbano de la capital cordobesa y sus alrededores.

Desde muy pronto, los omeyas empezaron a instalar residencias semirrurales en torno a Córdoba, continuando así una tradición iniciada por sus antepasados de Damasco. Se trataba de fincas de recreo en las que también había cultivos, pero que representaban uno de los muchos aspectos que caracterizaban la cultura cortesana de la dinastía. De la mayor parte de estos predios se tiene noticia por su mención en los textos andalusíes, aunque de algunos han quedado restos recuperados por la arqueología contemporánea (Navarro Palazón y Trillo San José, 2018). Una de estas quintas pertenecía a una de las mujeres del emir al-Hakam I (r. 796-822), llamada Ayab, por eso se conoce como Munyat

Ayab (Almunia de Ayab), que su dueña constituyó en legado pío cuyos beneficios habrían de ser dedicados al cuidado de los leprosos (Anderson, 2013: 18-19). Es el único ejemplo que se conoce de posesión de almunias por parte de las mujeres de la familia reinante, a lo que hay que añadir su establecimiento como fuente de ingresos para el cuidado de enfermos.

Mucho mejor conocida es la actividad de las mujeres omeyas en la propia ciudad de Córdoba, donde fundaron y financiaron el mantenimiento de hospitales, fuentes, cementerios, mezquitas y otras obras de beneficencia. Durante el reinado de Abd al-Rahman II (822-852) se registra toda una serie de construcciones debidas a las mujeres (esposas, hijas) de la familia del emir, que van respunteando el paisaje urbano de Córdoba, sobre todo gracias a las mezquitas que suelen llevar su nombre, tal como se documenta en las crónicas y diccionarios biográficos. Cuando se trata de reconstruir ese mapa urbano —del que faltan casi siempre huellas materiales—, se observa que los emires y califas concentran su acción constructiva en la mezquita mayor de Córdoba, mientras que las mujeres de la familia financian muchas mezquitas de barrio que atienden a las necesidades más inmediatas de la población, como lo hacen los baños, hospitales, fuentes públicas o cementerios que se construyeron a su costa y que, en alguna ocasión, aparecen documentadas por inscripciones epigráficas y, en mayor medida, en los textos escritos. Esta intervención de las mujeres en el urbanismo cordobés se da también en el siglo X, durante el califato omeya, y se registra igualmente en otros centros urbanos andalusíes, como Sevilla o Granada; probablemente se produjo en otras ciudades menos documentadas a este respecto. Se observa, a través de estas informaciones, cómo a las mujeres de la familia del príncipe se les encomendaba la tarea de establecer un sistema de bienestar común en el que entraba tanto la construcción de mezquitas como la de instituciones benéficas. El sistema legal que permitía estas actuaciones, es decir, la creación de legados píos, estaba, por otra parte, al alcance de cualquier musulmana (o musulmán) que quisiera dedicar parte de sus bienes a procurar el bienestar de sus conciudadanos y se tiene noticia de mujeres que establecieron legados para construir mezquitas rurales o ermitas donde se celebraban reuniones de sufíes (García Sanjuán, 2002; Carballeira Debas, 2002; Díez Jorge, 2012; Marín, 2015a).

En una ciudad como Córdoba, por tanto, la presencia simbólica de mujeres se dejaba notar en varios niveles: las lápidas con inscripciones recordaban su papel como fundadoras de edificios u otros espacios destinados al común de sus habitantes; las mezquitas o cementerios cuya construcción habían financiado llevaban sus nombres, y así se los designa en los textos cronísticos o biográficos. Las aristócratas de este periodo de la historia andalusí podían pasar la mayor parte de sus vidas recluidas en sus residencias, pero su presencia se dejaba sentir en la toponimia de la capital omeya. Por otra parte, la iconoclasia del arte islámico no se seguía al pie de la letra, ni en al-Ándalus ni en otras regiones del mundo árabe-islámico. Así es cómo la entrada de la ciudad palatina de Medina Azahara estaba presidida, según las crónicas de su tiempo, por una estatua de mujer, cuyo

significado se ha discutido, aunque hay consenso en considerarla una representación de la constelación de Virgo (Ación Almansa y Vallejo Triano, 2000; Mazzoli-Guintard, 2011). Aunque muy escasas y poco conocidas, otras representaciones figurativas de mujeres se han conservado en capiteles o restos de bajorrelieves cordobeses (Anderson, 2013: 80-81); no debe pasarse por alto la llamada “pila de Játiva”, datada en el siglo XI, que incluye en su rico programa iconográfico figuras de mujer. Es un repertorio reducido, sin duda (aunque cabría añadir algún otro ejemplo), pero que indica que las representaciones de mujeres tuvieron un cierto espacio en el arte islámico —especial pero no únicamente durante el periodo omeya—. El museo Rockefeller de Jerusalén, en efecto, alberga unas extraordinarias esculturas de mujeres procedentes de una de las grandes almunias de los omeyas de Damasco, Jirbat al-Mafyar —una tradición que los omeyas andalusíes continuaron al menos en cierto modo, aunque no sepamos si en sus propias almunias cordobesas se incorporaron esta clase de imágenes—. Recuérdese, en todo caso, que la ciudad palatina fundada por Abd al-Rahman III junto a Córdoba llevaba un nombre de mujer, Madinat al-Zahra’ (Medina Azahara); las leyendas sobre las razones que llevaron al califa a adoptar esta denominación, reproducidas por las fuentes andalusíes, no deben tomarse al pie de la letra, claro es, pero el eco de ese nombre femenino se ha perpetuado hasta nuestros días. Puede así concluirse que, de un modo u otro, las mujeres andalusíes —al menos las que pertenecían al entorno del soberano— dejaron una huella no siempre visible pero al menos comprobable en los textos de su contribución al arte y al urbanismo de una gran ciudad como Córdoba.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Acién Almansa, Manuel y Vallejo Triano, Antonio (2000)**. "Cordoue". En Jean-Claude Garcin (Ed.), *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, pp. 107-136. Roma: École Française de Rome.
- **Aguilar, Victoria (s. f.)**. "Fathuna Bint Ya'far b. Ya'far". En <http://dbe.rah.es/biografias/134171/fathuna-bint-yafar-b-yafar> (consulta 04/09/19).
- **Anderson, Glaire D. (2013)**. *The Islamic Villa in Early Medieval Iberia. Architecture and Court Culture in Umayyad Córdoba*. Farnham (England)-Burlington (USA): Achgate.
- **Asín Palacios, Miguel (1981)**. *Vidas de santones andaluces. La «Epístola de la santidad» de Ibn Arabi de Murcia*. Madrid: Hiperión.
- **Ávila, María Luisa (1989)**. "Las «mujeres sabias» en al-Andalus". En María Jesús Viguera (Ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, pp. 139-184. Madrid-Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid, Editoriales Andaluzas Unidas.
- — (1997). "El género biográfico en al-Andalus". En *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico, EOBA VIII*, pp. 33-51. Madrid: CSIC.
- — (2002). "Women in Andalusi Biographical Sources". En Manuela Marín y Randi Deguilhem (Eds.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, pp. 149-163. London-New York: I. B. Tauris.
- **Barton, Simon (2015)**. *Conquerors, Brides, and Concubines. Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- **Boloix Gallardo, Bárbara (2013)**. *Las sultanas de la Alhambra. Las grandes desconocidas del reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*. Granada: Patronato de la Alhambra y del Generalife-Comares.
- **Brenan, Gerald (1988)**. *The Face of Spain*. London: Penguin Books.
- **Carballeira Debas, Ana María (2002)**. *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid: CSIC.
- **Carbonell, Jordi (1999)**. *Marià Fortuny i la descoberta d'Àfrica. Els dibuixos de la guerra hispanomarroquina (1859-1860)*. Barcelona: Columna.
- **Daniel, Norman (2000)**. *Islam and the West. The Making of an Image*. Oxford: Oneworld.
- **Dardé, Carlos (2006)**. "La idea de España en los tomos de la Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal (1935-1080)". En *Norba. Revista de Historia*, 19, pp. 205-218.
- **De Felipe, Helena (e.p.)**. "Doblemente invisibles: mujeres bereberes andalusíes". En *eHumanista*.
- **Díez Jorge, María Elena (2012)**. "Women and the Architecture of al-Andalus (711-1492). A Historiographical Analysis". En Therese Martin (Ed.), *Reassessing the Roles of Women as «Makers» of Medieval Art and Architecture*, I, pp. 479-521. Leiden-Boston: E. J. Brill.
- **García Sanjuán, Alejandro (2002)**. *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos IX-XV)*. Huelva: Universidad.
- **Garulo Muñoz, Teresa (1986)**. *Diwan de las poetisas de al-Andalus*. Madrid: Hiperión.
- — (2003). "Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe". En *La Corónica*, 32, pp. 68-78.

- — (2009). "La biografía de Wallada, toda problemas". En *Anaquel de Estudios Árabes*, 20, pp. 97-116.
- **Hoenerbach, Wilhelm (1971)**. "Notas para una caracterización de Wallada". En *Al-Andalus*, 36, pp. 467-473.
- **Lapiedra Gutiérrez, Eva (1994)**. "Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus". En María del Mar Graña Cid (Ed.), *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- **Marín, Manuela (1987)**. "Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI)". En *Homenaje al prof. D. Cabanelas*, I, pp. 37-52. Granada: Universidad.
- — (1997). "Una vida de mujer: Subh". En *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, pp. 425-445. Madrid: CSIC.
- — (2000). *Mujeres en al-Ándalus*. Madrid: CSIC.
- — (2015a). "The Princess and the Palace: On Hawwa' bint Tashufin and Other Women from the Almoravid Royal Family". En Michelle M. Hamilton y Nuria Silleras-Fernández (Eds.), *In and Of the Mediterranean. Medieval and Early Modern Iberian Studies*, pp. 29-47. Nashville: Vanderbilt University Press.
- — (2015b). "Imágenes de una ciudad islámica: Córdoba en los textos árabes de al-Andalus". En Antoni Riera, Josep Guitart y Salvador Giner (Eds.), *Ciutats mediterrànies: civilització i desenvolupament*, pp. 145-154. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- **Martínez Núñez, María Antonia (2006)**. "Mujeres y élites sociales en al-Andalus a través de la documentación epigráfica". En María Isabel Calero Secall (Ed.), *Mujeres y sociedad islámica. Una visión plural*, pp. 287-328. Málaga: Universidad.
- **Mazzoli-Guintard, Christine (2011)**. "Les récits de fondation de Madinat al-Zahra' : la construction d'un mythe des origines en terre d'Islam". En *Ab Urbe Condita... Fonder et refonder la ville: récits et représentations (second Moyen Age – premier XVIe siècle)*. Pau: Presses Universitaires, pp. 77-90.
- **Moral Molina, Celia del (1993)**. "Poesía de mujer, poesía de hombre: la diferencia de género en la lírica andalusí". En Celia del Moral Molina (Ed.), *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, pp. 173-193. Granada: Universidad.
- **Navarro Palazón, Julio y Trillo San José, Carmen (Eds.) (2018)**. *Almunias. Las fincas de las élites en el Occidente islámico: poder, solaz y producción*. Granada: CSIC.
- **Pérez Higuera, Teresa (1994)**. *Objetos e imágenes de al-Andalus*. Barcelona-Madrid: Lunwerg, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- **Puerta Vilchez, José Miguel (2007)**. *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Granada: Edilux.
- **Regás, Rosa (1998)**. "Prólogo". En Ángeles de Irisarri y Magdalena Lasala, *Moras y cristianas*. Barcelona: Emecé.
- **Rubiera Mata, María Jesús (1972)**. "De nuevo sobre las tres morillas". En *Al-Andalus*, 37, pp. 133-143.
- — (1989). *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid: Castalia, Instituto de la Mujer.

**VERÓNICA
NEHAMA
MASRI**

La transmisión de mi legado sefardí.
Somos nuestros recuerdos

En primer lugar, quiero dar las gracias a la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, a Isabel Baquedano y a Alicia Torija, que me han invitado a participar en estas segundas jornadas sobre Patrimonio Cultural y Mujer. El evocador título, “Tejiendo pasado”, relaciona acertadamente la tradicional ocupación femenina de tejer con las memorias que anidan en nuestro interior, conformando el acervo cultural de la humanidad.

Estos recuerdos inconscientes e invisibles, solo cobran su verdadero valor al transmitirlos, y es un acierto reunir las charlas impartidas durante estas jornadas para convertirlas en un libro, introduciendo los ajustes que permiten pasar del lenguaje oral al texto escrito.

Las mujeres somos transmisoras por antonomasia de recuerdos, vivencias y tradiciones. Legamos a nuestros hijos y a nuestro entorno, rituales religiosos, recetas, folclore y valores familiares que nos han transmitido nuestras abuelas, madres, tías, primas o amigas. Esa es la verdadera web, la RED con mayúscula, que conecta el mundo. Pero las tradiciones orales se pierden y es necesario utilizar otros soportes capaces de almacenar información. La subjetividad de la perspectiva personal añade además una dimensión única, pues no nos limitamos a verbalizar una simple crónica histórica. Pasar los hechos por el tamiz de la memoria los enriquece y les confiere emotividad y cercanía, pues singularizar la historia en historias la hace más significativa y comprensible. Somos el resultado conjugado de nuestros genes y circunstancias, dos parámetros aleatorios sobre los cuales no ejercemos control alguno y que por tanto no deberían suscitar ni alabanzas ni críticas. Para equilibrar ese determinismo biológico y social, poseemos capacidad de adaptación e inteligencia, pero ser una persona feliz requiere además tener suerte, un factor esencial del cual gozan algunos privilegiados. Los semitas lo llaman *baraka* y los sefarditas *mazal*.

A lo largo de nuestra existencia, absorbemos vivencias y emociones que anidan en nuestro cerebro, dispuestas a resurgir para inundarnos de recuerdos que no suelen ser un reflejo exacto de la realidad vivida. Es una manera lícita de reinventar el pasado y revivir episodios que regresan unas veces dolorosamente exacerbados y otras, embellecidos por el prisma de la añoranza, porque creemos que “cualquier tiempo pasado fue mejor”. Hablar del pasado para rescatar amores, costumbres y valores, permite revivir y compartir un valioso patrimonio espiritual y asegurar la pervivencia de nuestro acervo intelectual y emocional.

En el judaísmo actual, existen dos grandes grupos étnicos si nos atenemos a los criterios de procedencia y liturgia. Los doce millones de *ashkenazies* son el colectivo más numeroso y proceden del centro y el este de Europa. Hablan yiddish, un idioma con raíces alemanas, y han padecido de manera mucho más cruenta la *Shoá*, el Holocausto judío perpetrado por los nazis. Los tres millones y medio de sefarditas o sefardíes son en cambio originarios de Hispania, que los judíos llaman *Sefarad*, un vocablo que aparece tan solo una vez en el Antiguo Testamento en el corto libro del profeta Abdías. Significa “lugar muy lejano”, y quizás no se refiera a España, pero su uso entre los judíos para referirse a

la península ibérica comenzó a aparecer en escritos de la edad de oro del judaísmo andalusí, y sus bases están demasiado asentadas para rebatirlas. Sefarad es la patria de los poetas Shlomo Ibn Gabirol y Yehuda Halevi, y del filósofo cordobés Maimónides —que firmaba sus cartas como “El sefardí”—, si bien el uso masivo del término como elemento identitario no se produjo hasta la expulsión del siglo XV, como explica la especialista del CSIC Paloma Díaz-Mas.



FIGURA 1. Logo de Caminos de Sefarad. Red de Juderías de España.

La gran oleada de migrantes hebreos podría coincidir con la destrucción del primer templo de Salomón por Nabucodonosor (587 a.C.), pero tras la destrucción del Templo de Jerusalén (70 d.C.) y la pérdida de la autonomía de Judea durante la dominación romana, en el tiempo de los emperadores Tito, Vespasiano y Adriano, se produce el gran éxodo a Hispania. Durante la dominación visigoda y la introducción del cristianismo, los judíos sufren persecuciones y acogen con júbilo la llegada de los musulmanes en el 711. Su mayor época de esplendor culmina en 1492 con la expulsión de los hebreos que no se convierten al catolicismo, y que se reparten por la cuenca mediterránea. Los desterrados llevan consigo el gentilicio de sefardíes, las romanzas de la tierra, la cultura culinaria y

la antigua lengua española que se enriquecerá con vocablos procedentes del francés, el italiano y el árabe para convertirse en una lengua franca, el ladino, judezmo o judeo-español. La persecución española no fue la primera ni la más cruenta de las expulsiones europeas, pero esos españoles sin patria —descubiertos a principios del siglo XX por el doctor Ángel Pulido— no añoraban los otros lugares de residencia, y sentían nostalgia solo por España, la madrastra que los repudió sin tener en cuenta ese amor que trocaron en añoranza durante cinco siglos de destierro. Escondían junto a las llaves de sus casas el punzante deseo de volver. Mi abuela Stella, nacida en Salónica, solo hablaba ladino; nos cantaba nanas en judeo-español y cocinaba fabes para el *shabat*. Nos llamaba a mis hermanos y a mí “un bobo, un lonço, y el otro salido a bailar” y nos acusaba de “federle el meollo en este rincón del olam”. Recuerdos casi olvidados que se hubieran perdido para siempre si el azar —o quizás el destino— no me hubiesen obligado a rescatarlos.

Nací en una familia judía sefardita, en un país musulmán, a mediados de un siglo que sufrió dos contiendas mortíferas. En casa, sabíamos que cuarenta y siete miembros de la familia de mi padre habían perecido en un campo de exterminio, pero ignorábamos detalles y nombres, ya que mi progenitor, muy herido, jamás hablaba de su infancia griega. Tuve el privilegio de ser educada y querida por personas que decidieron vencer sus miedos y esconder su tragedia para permitirme crecer sin odios ni traumas; pero esa bendita inopia y los cuidados excesivos fomentaron en muchas personas de mi generación una acuciante necesidad de amparo y apoyo que hicimos extensiva a nuestros propios hijos. Los niños sobreprotegidos se convierten en tullidos emocionales porque en vez de darles alas para volar, les ofrecemos muletas para caminar.

Como en muchas familias víctimas de la Shoá, en mi casa nadie hablaba de la guerra y sus terribles consecuencias. Los muertos vivían sepultados en las únicas tumbas inviolables: los corazones de los familiares marcados por el rencor y un extraño sentimiento de culpa. Habían escapado al destino de sus correligionarios, pero el pudor y el miedo a despertar los dolorosos fantasmas les impidió hacer la catarsis de la historia contada. Se dice que los judíos inventaron la psiquiatría porque no tenían el sacramento de la confesión. Su generoso silencio evitó la contaminación del odio y permitió a sus hijos conservar la esperanza que ellos habían perdido a lo largo de su peregrinar; pero, en su afán de preservarlos, les ocultaron los recuerdos que construyen la memoria y conforman la identidad, sin pensar que arrancar un eslabón de la cadena vital interrumpe el flujo de transmisión. Somos nuestros recuerdos y, de hecho, el temido alzhéimer nos priva de nuestra esencia profunda. Pero la historia es tozuda y encuentra medios inesperados para revelarse.

Ben Gurión afirmaba: “Para ser realistas hay que creer en milagros”. A pesar de los nefastos pronósticos, mis padres crearon una familia donde amor y educación se convirtieron en vacunas contra el desaliento y el conformismo. Con cenizas no podían fabricar ladrillos para reconstruir su mundo perdido, y la sociedad deseaba enterrar el pasado en vez de lamentar y castigar episodios que ya no podían remediarse. Algunos se rebelaron

contra el injusto genocidio y perdieron la fe, otros conservaron sus creencias asegurando que solo quedaba la Justicia Divina para equilibrar la balanza demasiado escorada hacia la maldad gratuita. La humanidad había fallado una vez más y las voces discordantes de las víctimas optaron por callar para posibilitar el futuro.

Durante décadas, todos fuimos cómplices ignorantes de quienes solo deseaban vivir en paz frente a la indiferencia y la incredulidad, pero olvidar a los muertos era condenarlos a una segunda muerte. Cuando la sociedad estuvo madura para asumir los hechos, se rasgó el velo de mutismo y proliferaron los relatos. A partir de los años setenta, un fenómeno internacional y diaspórico multiplicó las memorias redactadas por escritores noveles. Buscaban su pasado a través de los recuerdos de los supervivientes que podían ofrecer un testimonio vivido, permitiéndoles recuperar una historia diluida por los destierros y las deserciones. Los testigos directos estaban desapareciendo, mis padres habían fallecido y mi generación, aun sin saberlo, debía tomar el relevo.

Sentí esa llamada cuando un hecho aparentemente casual se convirtió en causal. Yo había esquivado mi legado de transmisión casándome fuera de la ley mosaica. Vivía alejada de la comunidad judía, había estudiado en colegios católicos, el terreno estaba abonado para el cambio y no me sentía depositaria de ninguna misión. Mi padre, profundamente judío y ateo, aunque parezca una contradicción, no deseaba marcarnos con una identidad que había valido a su familia persecuciones, exilios y asesinatos. Nos ofreció una educación muy liberal, a pesar de la oposición de mi madre, que aseguraba que la asimilación acecha con más intensidad a quien no posee sólidos asideros. Mis hermanos siguieron mis pasos y nuestro legado ancestral estuvo a punto de desaparecer.

Nací en Alejandría, y me creí egipcia hasta el día en que mi mejor amiga, Fatma, que compartía conmigo juegos y piojos, me escupió una canción que todavía retumba en mis oídos “los judíos son gusanos, los musulmanes jazmines”. En árabe rimaba y hasta sonaba bien. A pesar de haber nacido en la tierra del Nilo y apellidarnos Masri, que significa “egipcio”, nos echaron de nuestra patria en 1957, a raíz de la guerra del canal de Suez. Solo por ser judíos. Con el alma rota y una maleta de ropa usada por persona, tuvimos que abandonar lo que hasta entonces era nuestro hogar. No sabíamos siquiera adónde ir porque ningún país de Europa quería aceptarnos. Solo nos permitían residir en tránsito. Gracias al pasaporte español que mi padre heredó de su abuelo y conservaba como oro en paño, pudimos quedarnos en un gélido albergue italiano, pero él quedó prisionero en Egipto durante cuatro meses. Recuerdo a mi esquelética madre, sin dinero, noticias ni perspectivas, llorando y rezando mientras nos preparaba pasteles de agua y harina para calmar nuestro feroz apetito. Cuando mi padre se reunió con nosotros, gracias a una fuga rocambolesca, la Agencia judía nos ofreció emigrar a Israel, que acogió a 650.000 de los 900.000 judíos expulsados de los países árabes. Les ofrecía una nacionalidad y un futuro en vez de incrustarlos en el estatus de eternos refugiados. Pero José Nehama estaba ya marcado por una infancia de orfandad que ignorábamos y eligió Caracas, un

lugar ignoto, donde le habían prometido un empleo. En Venezuela vivimos felices durante ocho años, hasta que mi padre —impulsado por su memoria genética— decidió cerrar el círculo de su diáspora personal y retornar a Sefarad, la entelequia legada por sus antepasados.

Llegué a Madrid en 1965 y, a instancias de mi progenitor, cambié mi iniciada licenciatura de letras por una de ciencias. Otra “elección” no programada, al parecer anodina y arbitraria, que cambió mi porvenir, porque en la facultad de Químicas conocí a mi marido.


Mis padres nos dejaron una herencia de cariño y optimismo quizás porque escondieron su dolor y nos permitieron acceder al perdón que ellos no podían y quizás no debían otorgar... y, de repente, su proceder cobró su verdadera dimensión.

El día de mi 62 cumpleaños, llamé a Tel Aviv a la única prima de mi padre, que acaba de cumplir 102 años. Le dije que había entrado en la *vejentud*, un vocablo acuñado por mi padre, pero su luctuosa respuesta me dejó perpleja: “Eres muy joven para morir. A tu edad, tu bisabuela fue deportada, con todos sus hijos y nietos, al campo de Auschwitz, para ser gaseados y calcinados”.


Durante meses, la llamé todas las tardes y fue desgranando recuerdos acerca de su feliz infancia al lado de su abuela Bienvenida Benveniste, cuyo nombre no concordaba con su trágico destino. Viuda a los 28 años, con ocho hijos, murió en Auschwitz con toda la familia. Solo se salvaron tres de sus hijos y dos nietos. Mi tía evocó los años de sufrimiento, su maternidad imposible, y me confesó su frustrado intento de suicidio cuando recibió la carta de mi padre, anunciándole la aniquilación de toda su familia y mi nacimiento.

Mi padre, “José Nehama Benveniste nació el 22 de junio de 1922 en la hermosa ciudad de Salónica, la Jerusalén de los Balcanes, la *aljama* más floreciente de la diáspora, donde vivían más de 70.000 judíos, que constituyen el sesenta por ciento de una población cosmopolita y culta. Esta mayoría de israelitas era un caso único en Europa, y a pesar de su paulatina disminución, la impronta judaica estaba firmemente incrustada en todos los ámbitos, y quizá fuera razón de su desgraciado sino; Salónica tuvo el triste privilegio de ser una de las primeras urbes destruidas por los nazis, que asesinaron al noventa y ocho por ciento de la población hebrea, profanaron y arrasaron su cementerio y utilizaron las lápidas de mármol para construir sobre los cadáveres allí enterrados la gran Universidad Aristóteles. Arrasaron cincuenta y seis sinagogas, dejando en pie una sola para dar testimonio a las generaciones futuras de un pasado glorioso.

Cuando concluyó su relato, comprendí que sus recuerdos me pertenecían, que su pasado era también mi historia y que si no la rescataba iba a morir conmigo. Yo tenía descendencia y un mandato que cumplir. Visité Yad Vashem, el museo del Holocausto, la tumba de los que murieron sin sepultura, y comencé a escribir un relato que brotaba como inagotable caudal, una vez abiertas las esclusas. Uní la narración a mis recuerdos y vivencias, y pude exorcizar los fantasmas de los desaparecidos, contando su increíble epopeya.



YASHEM
Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority



יד ושם
רשות הזיכרון לשואה ולגבורה
היכל השמות

Page of Testimony דף עדות

דף עד לרשום והזכרה של הנספים בשואה; זה למלא דף עבור כל נספה בנפרד, בכתב ברור ובאותיות.
Form for commemoration of the Jews who perished during the Holocaust; please fill in a separate form for each victim, in block capitals.

תמונת הנספה (דרכון) אם לרשום את שם של הנספה בדי האזרחי על התמונה אם לא להדביק		שם הנספה לפני המלחמה: שם משפחה לפני המלחמה: שם פרטי: BENVENISTE	
Previous/other family name:		First name (also nickname): BIENVENIDA	
Approx. age at death:	Date of birth:	Gender: <input checked="" type="radio"/> מ / <input type="radio"/> נ	Title:
Nationality: GREEK	Country: GREECE	Region: SAλονIQUE	Place of birth:
Victim's family name:		First name: ISAAC	אב:
Victim's father:		שם פרטי:	
Victim's mother:		First name: ESTREA	אם:
Victim's wife/ husband:		First name: JACQUES	אשתו/ בעלה:
Address: MAKEDONIAS str. 13-11 GREECE	Country: GREECE	Region:	Permanent residence: SAλονIQUE
Member of organization:		Place of work:	Profession:
Address: MAKEDONIAS str. 12-11 GREECE		Country: GREECE	Region:
Address: SAλονIQUE			
Date of death: 1943			
Country: POLAND		Place of death: AUSWEITZ	
Circumstances of death: נספה בשואה			
אני, הח"מ, מצהיר בזה כי העדות שמסרתיו על פרטיה נכונה ואמיתית לפי מיטב ידיעתי והכרתי. I, the undersigned, hereby declare that this testimony is correct to the best of my knowledge.			
Previous/maiden name:		Family name: KIMCHI	First name: SAMUEL
State/Zip code: 62917	City: סאן-סאן	Entrance: 20	Exit: 22
Relationship to victim (family/other):		Tel.: 03-6052517	Country: ישראל
Date: 21.4.99			
Place: סאן-סאן		Signature:	Date:

"ונתתי להם בכיתי ובחומותי יד ושם... אשר לא יכרת" ישעיהו נ"ג ה'
 "...And I shall give them in My house and within My walls a memorial and a name... that shall not be cut off" Isaiah 56:5

FIGURA 2. Documento de Yad Vashem, el Museo del Holocausto de Jerusalem, que certifica la muerte de Bienvenida Benveniste en Auschwitz.

Hay una transmisión transgeneracional de las vivencias que se aloja en el inconsciente colectivo, y es necesario conocer el pasado para encarar el futuro. Entendí por qué no soportaba vivir alejada de mi familia y nunca pude romper el cordón umbilical que me unía a mis padres. Comprendí mi necesidad compulsiva de buscar amigos incluso si estos no merecían mi interés. Y cobraron sentido los miedos que me empujaban a esconder mi esencia judía para ser mejor aceptada. Durante años me negué el derecho a atarme intensamente, y sufrí lo que bauticé como el “síndrome del nenúfar”, que flota sobre el agua. Me protegí con un caparazón de superficialidad para no sufrir si arrancaban de nuevo mis frágiles raíces. Pero supe que siempre me había acompañado la suerte cuando nacieron mis nietos. La chica errante y desarraigada había encontrado —por fin— su lugar. El nacimiento de mis tres hijas y mis cinco nietos me enraizó en una tierra donde están también enterrados mis padres, y entendí que la patria no es el lugar donde nacemos sino donde aprendemos a vivir y soñar. Tardé en comprender que somos amados por nuestras cualidades y especificidad, sin importar nuestra identidad, y descubrí que para merecer el respeto ajeno debemos asumirla con orgullo.

Mi libro *Las Turquesas Mágicas* es un homenaje al cariño y la valentía de mis padres. Estas gemas eran para mi madre la garantía de protección contra el *Ein*, el mal de ojo en el cual creen firmemente los *mizrajim*, los judíos orientales. Esta biografía rigurosa y novelada es la memoria de sus vidas y de la mía, y pretende recuperar unos orígenes que estuvieron a punto de perderse.

Deseaba hace tiempo abrir las esclusas de mi memoria y dejar fluir la compleja historia de mi familia, con el fin de permitir a mis descendientes conocer sus verdaderas raíces. Por comodidad, he perpetuado la ley del silencio instaurada por mis padres, pero es necesario descubrir el pasado para entender el futuro. “Poseemos el espacio pero somos el tiempo”, que corre como un río caudaloso, imposible de remontar; a medida que envejecemos, su velocidad aumenta.

La cesión del patrimonio genético es obligada e involuntaria, pero hace falta un acto de voluntad para cumplir con nuestro deber y transmitir el espíritu de quienes construyeron nuestra esencia profunda.

Se dice que quien ignora su historia está condenado a repetirla pero, por desgracia, la naturaleza del hombre lo induce a cometer las mismas tropelías una y otra vez. Conocer nuestros orígenes no nos impide repetir errores, simplemente nos ofrece asideros emocionales que dan pleno sentido al título de estas jornadas. Insertarnos en nuestro propio tejido material y espiritual afianza nuestra pertenencia a un colectivo, y dejamos de ser hilos sueltos para trenzar amores y amistades, las verdaderas tramas y urdimbres que debemos ofrecer a nuestros hijos para consolidar una identidad profunda e irrenunciable.

“He aprendido que la familia es tu patria”.



FIGURA 3. Portada libro *Las Turquesas Mágicas. Crónicas de Salónica*.

**CAROLINA
NOTARIO
ZUBICOA**

**ANDRÉS
GUTIÉRREZ
USILLOS**

**Relatos en femenino. Visiones y reflexiones sobre el
rol de la mujer en la América indígena y virreinal**

1. Introducción

Aunque, en los últimos años, los estudios desde la perspectiva de género han hecho variar con rotundidad la mirada desde las ciencias sociales hacia el papel de la mujer en el pasado y el patrimonio cultural asociado, estas reflexiones todavía no parecen haberse concretado o materializado en los discursos que se exponen en buena parte de los museos. Desafortunadamente, algunos de ellos, como es el caso del Museo de América, aún mantienen los relatos museográficos elaborados en los años ochenta-noventa del siglo XX, en los que se perciben, desde una lectura contemporánea, visiones sesgadas, silencios y ausencias en torno al rol que ha cumplido la mujer en distintas sociedades, así como sobre otros asuntos que es necesario abordar para explicar la historia de América o entender la América actual. Se trata de vacíos, omisiones o descuidos que, por lo general, permanecen en los relatos de forma “inocente” pero que, en realidad, no hacen más que perpetuar situaciones de marginalidad o desprecio hacia la comprensión de la participación femenina en la historia¹, como veremos.

Así que, siendo conscientes de esta necesidad, nos replanteamos, desde dentro del propio museo, establecer nuevas miradas hacia los objetos expuestos, algunas de las cuales pretendemos compartir en estas líneas. Y no es nuestra intención aquí revisar de manera crítica el trabajo de los museólogos y conservadores de etapas anteriores, pues, en cada momento, las instituciones y profesionales han ido ofreciendo las respuestas que se requerían por parte de la sociedad. Sin embargo, esta evoluciona, y por lo tanto los problemas y necesidades que considera prioritarios también lo hacen. Por ese motivo, es necesario ir actualizando dichos discursos. Nosotros, hoy, somos también un reflejo de nuestro presente, de las inquietudes contemporáneas, y no nos cabe duda de que en un futuro próximo otros profesionales verán también las lagunas, las ausencias o las carencias en los planteamientos que sugerimos y que, a día de hoy, posiblemente, ni se nos ocurre imaginar que puedan estar latentes. Esto mismo sucedía hace treinta años, especialmente en relación con el papel de la mujer, o ciento treinta, cuando la sociedad se planteaba el tema de la esclavitud, o quinientos, cuando se justificaba la conquista de otros territorios y la imposición de la fe como un deber de Estado para atraer a los otros a la “civilización” y a la “verdadera fe”. Así que, sí, es preciso actualizar estos planteamientos y aproximarnos a ellos con ojo crítico, pero no parece apropiado juzgarlos desde perspectivas contemporáneas cuando se plantearon en sus propios contextos como respuesta a las necesidades o formas de pensamiento de cada momento.

Expuesto el punto de partida, para esta presentación hemos procurado organizar la reflexión desde una doble perspectiva: por un lado centrándonos en el objeto de fabricación o uso femenino, al que tradicionalmente se ha desposeído de su carga de género y,

¹ Sobre el tema de ausencias y silencios y una reflexión en este sentido, véase Gutiérrez Usillos, 2012.

por otro, en torno a la interpretación de la propia representación de la mujer. Apuntamos en la primera parte la evidente necesidad de recuperar o poner en valor la memoria de la participación de la mujer en la creación de bienes y la transmisión de tradiciones patrimoniales, sean estas materiales o inmateriales, que abarcan desde el arte del trabajo de la púa de puercoespín en Norteamérica hasta la elaboración de cerámicas en el ámbito amazónico. En la segunda parte, procuramos ofrecer algunas reflexiones en torno a la propia imagen de la mujer y cómo, en ocasiones, esta se ha interpretado de forma tergiversada o desvirtuada por causa de un enfoque eurocentrista en el análisis o en el pensamiento del investigador, tanto en el pasado como aún hoy, en el presente. Obviamente, por una cuestión de tiempo y espacio, se trata tan solo de algunas rápidas pinceladas que esbozan algunas de estas consideraciones, con el objetivo de mostrar una reflexión auto-crítica que sirva de punto de partida para un análisis más profundo.

2. Mujeres indígenas. Rol tradicional invisibilizado

El rol de la mujer como productora, artesana o artista, especialmente en relación con sociedades tradicionales, no siempre queda visibilizado en los museos. Sin embargo, los ejemplos, no solo son múltiples, sino que encontramos algunos realmente significativos. Por ejemplo, en el Museo de América se exponen objetos elaborados por el grupo shipibo konibo, procedentes del Perú amazónico, de la cuenca del río Ucayali en la frontera con Brasil. De ellos, destacan especialmente los materiales relacionados con la producción textil y cerámica, en los que suele repetirse un patrón decorativo, un diseño geométrico que se conoce como *kené*. Las mujeres son las encargadas de elaborar dichos diseños y, por tanto, de la producción de ese tipo de objetos; el *kené* es un arte que se transmite de madres a hijas y que, conceptualmente, se vincula con el saber y con la energía femenina. Estos diseños —que semejan delgados hilos de una telaraña entrelazándose laberínticamente— se reconocen tanto en la pintura corporal como en la decoración de las cerámicas, de los textiles, de los tocados de los chamanes o de las piezas de madera. La elaboración y venta de objetos decorados con *kené* es actualmente una de las principales fuentes de ingreso para las mujeres shipibo, quienes las comercializan tanto dentro de sus comunidades como en las ciudades limítrofes destinadas a grupos no shipibos (*jonikombo*). La producción y venta de estos objetos, que hoy se han convertido en una mercancía para este comercio, más que cumplir las funciones tradicionales que tuvieron los objetos, fortalece la autoridad y posición de la mujer dentro del entramado social, y se convierte, a menudo, en el principal sostén económico para el mantenimiento de la familia. En la pasada edición de la Feria de arte contemporáneo (ARCO) 2019, en Madrid, las producciones shipibo estuvieron presentes en uno de los stands, donde se podían adquirir prendas con motivos decorativos *kené* presentados por dos mujeres con la indumentaria tradicional de esta comunidad, que formaban parte del reclamo de marketing comercial de dicha feria dedicada en esa edición a Perú. Paralelamente se elaboró un mural *kené*

en el centro cultural de Matadero, en Madrid, lo que puso de manifiesto también la revalorización de esta técnica tradicional indígena en relación con el arte contemporáneo, aunque también su mercantilización.

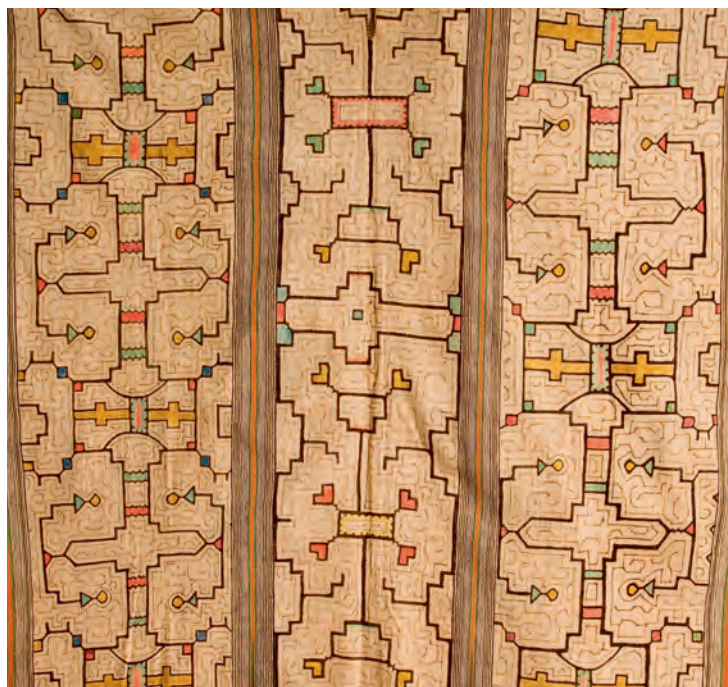


FIGURA 1. Cushma. Túnica de algodón. Museo de América. Fotografía de Joaquín Otero Úbeda.

En la *cushma* del Museo de América (véase **figura 1**) se reconoce el principal motivo decorativo, que es denominado *caros qüenëya* (literalmente: diseños de cruz), y que los shipibo consideran que representa tanto la forma cruzada del esternón del manatí como las marcas cruciformes de las manchas de la piel del jaguar o, incluso, algunas de las constelaciones observables en el firmamento. La utilización de *cushmas* entre los shipibos ya fue descrita por Juan de Salinas de Loyola, en el siglo XVI, que se refería a ellas como vestimentas de algodón pintadas con pinceles utilizadas por los hombres. Y, efectivamente, aunque se trata de una prenda masculina, como ya mencionamos, el tejido es realizado por las mujeres, que, para ello, emplean el telar de cintura, tradicional en el mundo indígena americano. Posteriormente, pintan a mano los diseños kené con ayuda de un pincel de caña (*shetán*) y diferentes tintes vegetales como el achiote para el rojo, la raíz del guisador (*conrón*) para el amarillo y la planta *amí* para el púrpura. Trazan los diseños con tinta vegetal de color dorado, luego cubren la tela con arcilla gris y la dejan secar al sol; al lavar el tejido pintado, las líneas anteriores doradas se vuelven de color negro por la oxidación.

Según la tradición, fue la hija del Cori Inca quien enseñó a las mujeres shipibo a tejer el algodón silvestre con el telar de cintura. También narran sus mitos que la araña las enseñó a hilar, y por eso a las niñas, que son iniciadas en el arte textil a los 8 años, les atan a las muñecas telas de araña para asegurarles esta habilidad en un futuro.

Aparte del tejido ya mencionado, en la exposición permanente del Museo de América se exhiben otros dos textiles shipibo. Siguiendo la información que se dispone en las tres cartelas que acompañan a estas piezas, se trata de una *Túnica masculina (cushma)*, un *Tejido usado por los hombres jóvenes* y una *Falda (Pampanilla)*. En las dos primeras, como se comprueba, se incluyen referencias al uso de las prendas por parte de los hombres shipibo, sin embargo, en la tercera no se aprecia ninguna información sobre el uso femenino de la prenda, y en ninguna de las tres se especifica la producción femenina de los mencionados diseños.

Además de los textiles, otra de las manifestaciones patrimoniales más representativas y fundamentales de este grupo es la cerámica. De nuevo, la mujer es quien se ocupa de la fabricación del ajuar doméstico. La transmisión de este conocimiento pasa de abuelas a nietas, y cada mujer elige a su aprendiz entre sus nietas a la temprana edad de 4 o 5 años, lo que implica que la niña abandone la casa paterna y se traslade a vivir con ella. Para la fabricación de las vasijas no utilizan el torno, sino que van enrollando las sucesivas tiras de arcilla que han amasado con las manos y que alisan ayudadas por la áspera lengua del pez paiche (*Arapaima gigas*). Los pasos en la elaboración de la cerámica están ritualizados, e implican desde el ayuno que practica la artesana el día de la cocción de las piezas —que consideran necesario para que no se quiebre en ese proceso— hasta la ruptura de una cerámica de la propiedad de la alfarera el día de su muerte para ser enterrada con ella. Una de las tipologías cerámicas más características de este grupo es la denominada *joni chomo*, una vasija con rostro antropomorfo y órganos sexuales marcados para diferenciar los géneros (**véase figura 2**).

En esta área del Museo de América se incluye un panel informativo que fue elaborado como parte del discurso de la exposición permanente en 1994, relativo al trabajo de la cerámica, en el que, de nuevo, el trabajo de la mujer está silenciado. Aunque en el texto se menciona la actividad de “los ceramistas”, el género utilizado induce a pensar que se trata de hombres, si bien las imágenes que acompañan a dicha información muestran a mujeres shipibo trabajando la cerámica.

Por otro lado, una de las piezas icónicas de la colección del Museo de América es esta camisa de uso masculino (**véase figura 3**) que, posiblemente, pertenezca a los pies negros (norte de las Grandes Llanuras² en Estados Unidos), tal y como podemos comprobar en

² Las Grandes Llanuras abarcan desde el río Saskatchewan en Canadá hasta el río Grande en México. Limita al este con los valles del Mississippi y el Missouri, y al oeste con las estribaciones de las Montañas Rocosas.



FIGURA 2. Joni chomo. Cerámica. Museo de América. Fotografía de Gonzalo Cases Ortega.



FIGURA 3. Camisa masculina. Grandes Llanuras (posiblemente pies negros). Museo de América. Fotografía de Joaquín Otero Úbeda.



FIGURA 4. Retrato de Buffalo Bulls Back Fat (Stu-mick-o-súcks). George Catlin, 1832. Colección Smithsonian.

el ejemplo de la camisa que viste Stu-mick-o-súcks (Buffalo Bull's Back Fat) en el óleo pintado por George Catlin³ en 1832 y que se conserva en el Smithsonian American Art Museum de Washington. La camisa que viste este pie negro presenta una decoración en el pecho muy similar a los adornos de los hombros de la camisa del Museo de América, así como los adornos de pelo enrollado en fibra animal.

Este tipo de camisas se completaban con un pantalón —tal y como podemos comprobar en el conjunto que se conserva en el Museo Canadiense de las Civilizaciones— fechado

³ George Catlin fue uno de los grandes artistas del siglo XIX que representaron la forma de vida de los grupos culturales de esta zona y sus paisajes.

hacia 1840. Los flecos decorativos eran realizados con pelo de animal o con cabello de los enemigos abatidos en guerras, así como las rayas pintadas de las mangas de la camisa o los discos del pecho y la espalda son los elementos característicos del traje denominado *Scalplock*⁴ que, entre los pies negros, hacen referencia a la leyenda de Scarface, a quien el Sol entregó este traje como recompensa por haber acabado con sus enemigos. Esta vestimenta se utilizaba en relación con las batallas, pero solo se vestía cuando estas habían finalizado y los guerreros volvían al campamento para su entrada triunfal.

Los adornos en forma de discos concéntricos cosidos sobre el cuero de la camisa en pecho, espalda y hombros, estaban realizados a base de púas de puercoespín teñidas en blanco, negro, anaranjado y rojo, y este es un trabajo femenino. Como se constata en ejemplos de otras culturas, como los inunaina (arapaho), estos discos decorativos se elaboraban por separado y luego se cosían sobre diferentes soportes, no solo sobre camisas, sino también en cunas portátiles, bolsas o tipis. Entre los inunaina se consideraba que estos motivos decorativos proporcionaban protección espiritual, y una larga y saludable vida a quien los portaba (Kennedy Zeller y Rossof, 2010). Se trata de una pieza cargada de simbolismo, de la que se conservan pocos ejemplares en otros museos.

Esta camisa utiliza dos materiales que tendrán gran protagonismo y presencia en las culturas de las Grandes Llanuras y de los Grandes Lagos: el cuero y las púas de puercoespín —esta última una técnica exclusiva de estas zonas de América del Norte—, vehículos de expresión que determinan un estilo característico de los grupos culturales y que tienen en común que ambos son realizados por las mujeres del grupo.

En la cartela que acompaña la pieza podemos constatar su identificación como una camisa de jefe, como corresponde a la vitrina dedicada al liderazgo. La camisa se expone junto a un tocado con cuernos de bóvido, otro atributo de poder, procedente de la región de los Grandes Lagos. Según Catlin, a los jefes se les reconocía por los adornos de los tocados con cuernos, lo que les daba un aspecto a la vez extraño y majestuoso. A través de sus lienzos y de sus escritos, como hemos señalado, George Catlin muestra su fascinación por la forma de vida de los indígenas. En sus obras se encuentran referencias a las tareas y trabajos que las mujeres de estos grupos llevaban a cabo, que abarcaban desde el cuidado de los niños o del fuego, o el montado y desmontado de los tipis, hasta el trabajo de la piel y la decoración de la indumentaria utilizando las púas de puercoespín.

Aunque el proceso de trabajo de las púas de puercoespín, descrito también por los primeros exploradores occidentales en América del Norte, incluía la participación de ambos sexos, se trata fundamentalmente de un trabajo femenino, pues la caza del animal es lo único que estaba reservado al ámbito masculino. Todo el resto del proceso era

⁴ La traducción literal de *Scalplock* sería la de la cresta de los guerreros americanos.

responsabilidad de la mujer. Una de las tareas más complicadas era la obtención de las púas, para lo que en ocasiones colgaban al animal muerto de un árbol, esperando su descomposición, o las retiraban con cuidado para no pincharse con ellas, procediendo posteriormente a eliminar el resto del pelo al animal y cocinarlo para degustarlo, ya que su carne se consideraba un exquisito manjar (Orchard, 1916: 6). Las púas se ablandaban y se hacían flexibles sumergiéndolas en agua con el fin de aplastarlas y doblarlas con la ayuda de un utensilio de cuerno o metal sin que se quebraran. Este método hacía la púa demasiado débil y podía llegar a romperse durante el trabajo, así que lo tradicional y óptimo era introducir la púa en la boca, ya que la acción natural de la saliva le daba la flexibilidad requerida. Una vez estaban completamente secas, se procedía al teñido, para lo que, a menudo, utilizaban colorantes naturales de origen animal, mineral y vegetal, aunque todos ellos fueron sustituidos hacia 1870 por los tintes químicos con anilinas, que obtenían a través del comercio, apareciendo entonces nuevos colores que no solían utilizarse previamente, como el azul. Una vez teñidas, se almacenaban en bolsas hechas de tripa de diferentes animales como el alce o el búfalo.

El soporte sobre el que se realizaba la decoración con púas podía estar hecho con bandas de fibras vegetales, finas tiras de cuero (muy extendido entre los haida, y los sauk y fox), tendones de animales o raquis de plumas, y también la corteza de los árboles. Las púas más largas y gruesas se utilizaban principalmente para decorar los portapipas, los largos flecos o las grandes superficies.

Después del contacto con los europeos, algunos de los materiales utilizados por las mujeres se transformaron, como los tintes. Por ejemplo, se sustituye la púa de puercoespín por el uso de las cuentas de vidrio. Debido a la forma estrecha de las púas y a su disposición en bandas paralelas, las decoraciones son rectilíneas y, más frecuentemente, geométricas, abstractas o de damero, mientras que con el cambio del material y la utilización de cuentas vítreas se desarrollan decoraciones más abstractas y figurativas que, además, no solo modifican los diseños tradicionales, sino que al no necesitar de todo el trabajo previo de preparación del material, resultaba un trabajo más rápido y fácil de llevar a cabo.

Aunque se tratara de objetos utilitarios, el embellecimiento de todas estas prendas era parte esencial en la ética y en la estética de estos guerreros. Si bien todas las piezas, pertenecientes a estas culturas y expuestas en el Museo de América, son de uso masculino, como se ha indicado, el trabajo de la piel y el adorno con las púas estaba reservado a las mujeres, y su apreciación es vital para la comprensión del arte de estos grupos en su conjunto (Feest, 1994: 106). Aunque algunos autores han querido ver en estos objetos el fruto del trabajo conjunto y las interrelaciones entre los géneros, en realidad el papel de la mujer a menudo queda silenciado y tan solo se hace visible en ocasiones especiales, como fue el caso de la exposición temporal celebrada en el Museo de América “Al encuentro del Gran Espíritu. El Congreso Indio de 1898 (2017-2018)”.

Finalmente, nos detendremos a comentar otra de las piezas expuestas en el Museo de América, con la finalidad de continuar con la revalorización del papel de la mujer en sociedades indígenas tradicionales en América. Se trata de una vasija zuñi que llegó a España con motivo de su participación en la Exposición Histórico-Americana de 1892 (véase figura 5). La cerámica es una de las manifestaciones culturales más sobresalientes de estos grupos del sudoeste de Norteamérica y, de nuevo, las mujeres eran las encargadas de su elaboración. Los zuñis son una etnia nativa del sudoeste de Estados Unidos que integraban los indios pueblo (además de hopi, taos, keres y otros) localizados en el Estado de Nuevo México.



FIGURA 5. Vasija ceremonial zuñi, anterior a 1892. Museo de América. Fotografía de Gonzalo Cases Ortega.

Las mujeres modelaban la cerámica mediante el sistema de rollos, sin torno, utilizando arcilla gris o crema en su color para los recipientes básicos de uso doméstico, pero empleando para las piezas de uso ceremonial engobes coloreados, principalmente negro, blanco o tonos rojizos, así como diseños geométricos o diseños esquemáticos de vegetales y animales.

El sistema de articulación social de los zuñi estaba organizado en clanes matrilineales que se designaban mediante nombres de diferentes animales. La residencia era matrilocal — los hombres pasaban a vivir a las casas de la familia de la esposa —, por lo que la vivienda pertenecía siempre a las mujeres y eran ellas quienes se encargaban de su mantenimien-

to. Los hombres cultivaban los campos, cazaban, iban a la guerra, tejían las mantas en telar horizontal y realizaban prendas, como los *leggings* que llevaban las mujeres, además de joyas o sus propias herramientas. Mientras, las mujeres atendían el hogar o los niños, almacenaban las cosechas —la entrada de los hombres en los graneros estaba prohibida— y las distribuían, y se dedicaban a la producción de objetos de cerámica, cestería o textiles, como cinturones o chales, generalmente en telares de cintura.



FIGURA 6. Interior zuñi. 1885-1901. The George Wharton James Collection. Autry Museum of the American West, Los Ángeles.

La imagen de George Wharton (**véase figura 6**), fotógrafo inglés que visitó a los zuñi en la década de 1890, es un fiel reflejo de un hogar zuñi, una sombra de la mujer que cuida los campos, recoge y muele el maíz, cocina, realiza piezas de cerámica y cuida de los niños de su comunidad, entre muchas otras tareas.

De todos los objetos cerámicos fabricados por mujeres zuñi en el siglo XIX, tan solo se conoce la autoría por la firma de las piezas elaboradas por We'wha (**véase figura 7**). Ella fue una berdache, una *two-spirit* (dos espíritus) o una *ihamana*, como se denominaba en lengua zuñi a las mujeres transgénero. En la actualidad, We'wha se ha convertido en uno de los grandes referentes del colectivo LGTBIQ y su legado ha tenido un gran



FIGURA 7. John K. Hillers Wewhe, o We'wha, The J. Paul Getty Museum, Los Ángeles.

impacto en la manera de entender el transgénero. Fue una mujer extremadamente importante en su comunidad, incluso dentro del ámbito religioso, ya que también ejercía como sacerdotisa, además de ser una gran informante ante antropólogos americanos de la época. Algunos de estos investigadores prestaron colecciones que viajaron a Madrid para participar en la Exposición Histórico-Americana de 1892. En el Smithsonian Museum de Washington se conserva una vasija muy semejante a la que mostramos aquí con los perfiles escalonados y diseños en su interior, que, en este caso, conserva su asa central y está firmada con el nombre de We'wha.

We'wha no solo era una experta en el trabajo de la cerámica sino también una excelente tejedora. Trabajaba indistintamente el telar de cintura y el telar horizontal y, como

otras mujeres, realizaba labores domésticas y cuidaba los campos. De ella se conservan diversas imágenes fotográficas, al igual que documentación y referencias de la prensa norteamericana en las que se refieren a ella como “princesa zuñi”, “sacerdotisa zuñi”, identificándola como una mujer cis. Su caso es uno de los mejor estudiados, documentados y más conocidos de las personas indígenas trans de Norteamérica.

Una de las fuentes fundamentales para conocer la historia de We’wha se la debemos a otra mujer, Matilda Coxe Stevenson, también conocida como Tilly E. Stevenson, la primera presidenta del Women’s Anthropological Society of America. Casada en 1872 con James Stevenson, a quien acompañó en varias expediciones en el oeste de Estados Unidos. A la muerte de su marido en 1888, comenzó a trabajar para el Bureau of American Ethnology, y se convirtió en la primera mujer contratada en el campo de la antropología. Matilda describe a We’wha como una reputada ceramista dentro de su propia comunidad, lo que corrobora asimismo George Wharton James, quien afirmaba que las obras de We’wha duplicaban su precio en el mercado frente a otras cerámicas zuñi. Para las mujeres que se dedicaban a ello, suponía un gran cumplido que su trabajo fuera considerado tan bueno como el que elaboraban las *ihamana*.

En la exposición permanente del Museo de América, a día de hoy, no se registra ninguna referencia al trabajo femenino de la cerámica zuñi o a los berdache. Sin embargo, la figura de We’wha fue incluida en la exposición *Trans. Diversidad de identidades y roles de género* que se celebró en ese museo en el año 2017, en la que también se expuso esta cerámica junto con ejemplos de cestería de estas culturas. Como podemos comprobar, a través de las exposiciones temporales del Museo de América se intentan paliar algunas de las lagunas que se observan en el discurso de la exposición permanente, que ya ha cumplido 25 años.

A través de estos tres ejemplos que evidencian el trabajo femenino en el ámbito indígena, hemos querido rendir homenaje a estas mujeres silenciadas habitualmente en los discursos de los museos. La exposición permanente del Museo de América —gestada a finales de la década de los ochenta del siglo pasado e inaugurada en 1994— no ha podido aún ser renovada. Conscientes de estas limitaciones, desde los museos tratamos de subsanarlas a través de visitas guiadas, exposiciones temporales y catalogaciones en línea de nuestras colecciones o proyectos específicos como “Patrimonio en femenino”.

Una de las responsabilidades de los técnicos de los museos del siglo XXI es mostrar la participación activa de los hombres y de las mujeres, tan a menudo silenciadas, en la vida y en la cultura de sus comunidades, a través de nuevas miradas a las colecciones conservadas, más recorridos temáticos o actualización de la información a todos los niveles, dando el protagonismo que merecen estas mujeres creadoras. En todas las culturas mencionadas, la mujer, además de la realización de estos objetos, se ha ocupado de ejercitar la técnica artesanal, de conservarla en la memoria y de perpetuarla, a través de un aprendizaje autodidacta, y de la transmisión de madres/abuelas a hijas, llegando a crear verdaderas obras de arte llenas de belleza, originalidad, dedicando horas de trabajo y al-

canzando una significancia fundamental. Además de apreciar la estética de estas piezas, o su valor histórico y patrimonial, debemos ser capaces de valorar el papel de la mujer en su construcción, visibilizando la información sobre su proceso de trabajo, y haciendo patente el protagonismo y el papel de estas mujeres rescatándolas de la sombra.

3. La interpretación de la imagen de la mujer

Además de las colecciones etnográficas, en el Museo de América se exponen obras elaboradas por culturas del pasado prehispánico, así como otras que ejemplifican los mestizajes producidos en época virreinal. En relación con el tema que nos ocupa, uno de los ámbitos en los que se ha venido poniendo un mayor énfasis dentro de los estudios de género, probablemente, es el de la arqueología, e incluso se ha generado una subdisciplina que atiende por ese mismo nombre “arqueología de género”. En sociedades en las que no ha existido la escritura y, más aún, cuando no se han realizado excavaciones científicas de sus contextos, sino que el material conservado procede de *guaqueos* o saqueos de tumbas, es difícil poder inferir el papel de la mujer en las mismas. Así y todo, como procuramos hacer hace unos años, a través del estudio de las figuras cerámicas antropomorfas de la cultura Jama Coaque, es posible recurrir a la iconografía para realizar esta aproximación, es decir, a la identificación de la representación de imágenes femeninas. Esta tarea nos permite entender no solo el porcentaje de representación (que, posiblemente, estaría reflejando el nivel de reconocimiento en la revalorización social, al menos en cuanto al protagonismo en las escenas “dignas” de ser representadas, ya que lo que vemos no es más que una pequeña parte de un todo mucho más complejo), sino también la división de roles y actividades. En este sentido, el primer asunto a abordar tiene relación con la definición de la imagen femenina: ¿cómo se representa el estereotipo de una mujer o el de un hombre? Cuando las figuras antropomorfas se muestran desnudas, la presencia de un tipo de genitales nos permite identificar el género asignado, sin embargo, como se indicó en relación con la exposición temporal dedicada al transgénero (Gutiérrez, 2017), esto no significa que corresponda con su género identitario. Y, de cualquier modo, en la mayor parte de los casos se trata de figuras representadas con indumentarias que ocultan los genitales, con lo que debemos jugar con los estereotipos basados en el tipo de vestimenta, la posición del cuerpo, las actitudes, los implementos, las acciones que llevan a cabo, etc.

En el mencionado estudio sobre las representaciones antropomorfas de la cultura Jama Coaque del Ecuador prehispánico (500 a.C.-1532 d.C.) (Gutiérrez Usillos, 2011), concluimos que la representación de la mujer era ligeramente inferior en número a la del hombre (véase **figura 8**). No se reconocía, por tanto, una destacada predominancia de un género sobre otro, como se observa en otras culturas, denominadas “matriarcales”, en las que la gran mayoría de las representaciones suelen corresponder con el género femenino, como en los periodos formativos, y en concreto en la cultura Valdivia (García Caputi, 2016), o el caso contrario, en las culturas ya del periodo de Integración, próxi-

mas al contacto con los europeos, donde la presencia masculina es predominante. La pequeña desproporción entre géneros, en el caso Jama Coaque, además, quizá tiene relación con el tipo de figuras analizadas, todas ellas procedentes de museos y colecciones, y no de excavaciones sistemáticas contextualizadas. Así que, si tenemos en cuenta el filtro “estético” que, posiblemente, fuera aplicado por los coleccionistas, y dado que las figuras de personajes masculinos son más variadas, muestran posiciones y actitudes menos hieráticas, y una mayor profusión de elementos en las manos o en la indumentaria, sin duda, estas figuras “masculinas” resultarían más atractivas como objetos coleccionables, desvirtuando el porcentaje real de equilibrio. Por el contrario, las figuras femeninas Jama Coaque parecen más estereotipadas, hay una notable menor variación de actitudes y parecen, en general, más hieráticas, lo que redundaría, tal vez, en un menor interés por coleccionar este tipo de representaciones una vez se han adquirido las tipologías básicas.

Así y todo, a través del estudio de las representaciones antropomorfas resulta evidente que los/las ceramistas Jama Coaque trataron de plasmar diferentes aspectos de su sociedad, que incluía mujeres anónimas en contextos de maternidad o parejas, pero también mujeres con tatuajes en los brazos, bezotes y adornos faciales, pinturas corporales y faciales, en posturas ceremoniales que sugieren que se trataba de especialistas religiosas o sacerdotisas (Gutiérrez Usillos, 2011: 75; 235 y ss.). Que no se trate de mujeres del común rezando, sino de sacerdotisas, viene ratificado por el hecho de que esta tipología de representación femenina, con ese tocado y adornos, en ocasiones, se representa acompañando a la tipología masculina de sacerdotes —definidos asimismo por un tipo específico de tocado, vestimenta y adornos— en el traslado del fardo funerario, cumpliendo, por lo tanto, un papel similar a aquel en determinadas ceremonias.

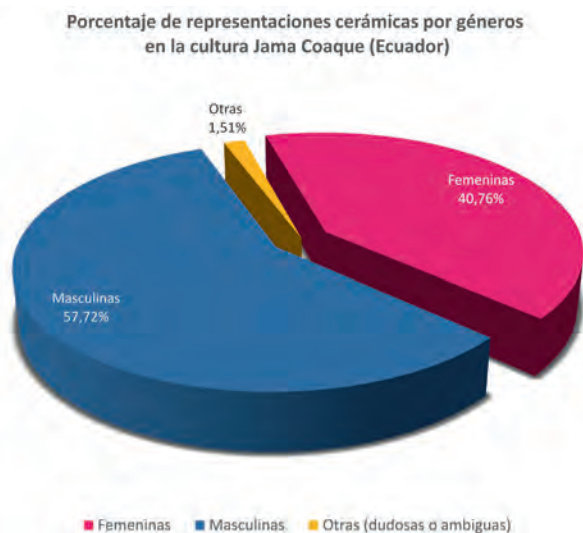


FIGURA 8. Porcentaje de representaciones masculinas, femeninas y diversas en la cultura Jama Coaque (500 a.C.- 1532 d.C.), Ecuador. (Fuente, Gutiérrez Usillos, 2011). Procede del libro “*El eje del universo. Chamanes, sacerdotes y religiosidad en la Cultura Jama Coaque del Ecuador prehispánico*” (Gutiérrez Usillos, 2011: 68, tabla 4).

El papel que ha desempeñado la mujer en la religiosidad en culturas prehispánicas, a pesar de contar con las representaciones iconográficas que lo evidencian, solo ha comenzado a ser esbozado en los últimos años. Y es que no hace tanto tiempo que se ha producido el giro en la interpretación androcéntrica de la consideración de las tareas según los géneros, pues las masculinas, tradicionalmente, venían pensándose como esenciales para el grupo, frente a las femeninas, que se consideraban secundarias (Díaz Andreu, 2005: 14, 18).

El hallazgo del enterramiento de la señora de Cao⁵, gobernanta y sacerdotisa de la cultura moche, en la costa norte del Perú, ha provocado, en cierto sentido, una reinterpretación de la historia y un cambio en la mirada del investigador. Se ha podido constatar la existencia real de aquel personaje que, anteriormente, había sido identificado a nivel iconográfico y que se suponía era un personaje alegórico o mítico. Se trataba de una mujer protagonista de los rituales de sacrificio de prisioneros, que portaba las copas en las que se recogía la sangre de los mismos. El cuerpo de esta gobernanta, la señora de Cao, se encontró envuelto en un fardo funerario repleto de joyas, adornos y armas — interpretados como símbolos de poder—, había sido untado con cinabrio y esto había preservado la piel, de forma que se reconocen incluso los tatuajes de los brazos, que refuerzan su importante rol ceremonial. Después de la señora de Cao, se hallaron otros enterramientos de sacerdotisas moche que no hicieron sino ratificar el protagonismo de estas mujeres dentro de uno de los rituales esenciales en la cosmovisión de esta cultura en la costa norperuana.

En muchas otras culturas arqueológicas del territorio americano se encuentran situaciones similares que provocan reinterpretaciones desde la perspectiva de género. Es el caso de la cultura quimbaya, que se desarrolló en el territorio del valle del Cauca en la actual República de Colombia. El conjunto de piezas de orfebrería denominado Tesoro Quimbaya se conserva en el Museo de América, en Madrid, y fue regalado por el Gobierno de dicha república en 1893 a la reina regente María Cristina. Reúne, entre otras piezas espléndidas, seis figuras antropomorfas, cuatro de ellas masculinas y otras dos femeninas, que formaron parte del ajuar funerario de dos tumbas, guaqueadas un par de años antes. Aunque el uso de la hoja de coca y, en general, de los alucinógenos suele restringirse al ámbito masculino, estas evidencias sugieren que su consumo tiene relación no solo con el género sino también con el estatus. La mujer, en este caso, ha sido representada como cacica, con los mismos símbolos, emblemas y posturas que los hombres (caciques), y se interpreta en relación con la transmisión del linaje, pero también, como el resto del ajuar, se vincula con la legitimación simbólica, la sexualidad, la fecundidad, el poder, el agua,

⁵ https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/la-tumba-de-la-senora-de-cao-lider-del-pueblo-mochica_6322/3; <https://www.elbrujo.pe/explora-el-complejo/senora-de-cao/historia-del-descubrimiento/> (consultadas el 2 de julio de 2019).

la metamorfosis y los alucinógenos (Gutiérrez Usillos, 2016a: 113 y 150). Es interesante observar que, en estas figuras, el estereotipo corporal masculino-femenino es muy diferente al de la cultura occidental, pues, en lugar de dos formas corporales claramente distintas, se juega con los mismos elementos en ambos géneros. Los hombros anchos, el cuerpo recto, la forma general de la anatomía o el rostro, prácticamente, no difieren entre el género masculino y el femenino; solo la presencia de un tipo de genitales nos permite aproximarnos al reconocimiento del género de la figura. Y se trata además de una representación simbólica, pues la vulva está sobredimensionada frente a los genitales masculinos, que se han reducido, lo que tendría su explicación en relación con la fecundidad o el momento en que son representadas estos caciques en la iniciación a la madurez.

Es cierto que, desafortunadamente, la mayoría de estas figuras femeninas prehispánicas responden a representaciones o estereotipos de mujeres anónimas, pero sin duda muchas de ellas son retratos que, en ocasiones, incluyen los nombres, con lo que podemos conocer el papel que desempeñaron en la historia esas mujeres en concreto. Este es el caso de Sak K'uk, madre del Pakal (603-683 d.C.), uno de los reyes más conocidos de Palenque. En el respaldo del denominado Trono de Pakal, en la ciudad de Palenque, se distingue a la madre de este rey entregando el tocado real a su hijo (Jiménez, 2016: 19-20), una especie de ceremonia de coronación y legitimación del linaje que era tradicionalmente patrilineal entre los mayas⁶.

En el Museo de América se conserva la denominada Estela de Madrid (**véanse figuras 9 a y b**), una piedra rectangular con talla en relieve que conserva restos de policromía y que, en origen, formaba parte del denominado Trono de Pakal, como una de las patas. En el lateral izquierdo de esta estela se han grabado seis glifos que parecen señalar la relación con su linaje materno y que justifican la legitimidad de Pakal en el acceso al trono de Palenque. El linaje real maya era patrilineal, pero, en este caso, Pakal había recibido el trono de su madre, así que vincularse con las divinidades servía como legitimación (Gutiérrez Usillos, 2016b: 213).

Aunque la reconstrucción de la historia de las mujeres destacables que tuvieron un protagonismo en las diferentes culturas y tiempos es una de las tareas pendientes, también lo es la comprensión del modo de vida en general y la contribución de la mujer dentro del seno de las distintas sociedades. Retornando a la cultura Jama Coaque del Ecuador prehispánico con la que iniciamos esta parte, reconocimos también una tipología de figuras que muestran jóvenes púberes en el rito de iniciación de “la pelazón” y que identificamos no solo por características anatómicas concretas y diferentes de otras representaciones femeninas en la misma cultura —como los pechos incipientes, los botones mamarios abiertos—, sino también por el ajuar sobre las piernas y, sobre todo, por el

⁶ Sobre la historia del linaje de Pakal y su acceso al trono, véase Bernal Romero, 2012.



FIGURA 9. A y B.
“Estela de Madrid”,
parte del Trono de
Pakal en Palenque,
ca. 650 d.C. Piedra
caliza y pigmentos,
46,5 x 29,5 cm.
Museo de América.
Fotografía de
Joaquín Otero.

tipo de tocado o diadema que tan solo ellas utilizan en esta ocasión ceremonial sobre una cabeza rapada. Curiosamente, este tocado se ha reconocido también en una figura que viste indumentaria masculina, lo que, junto a algunas otras figuras ambiguas, sugiere la presencia de personas transgénero en esta cultura, como desarrollamos en otro trabajo (Véase Gutiérrez, 2017: 298).

El momento fundamental para los y las jóvenes en las sociedades tradicionales es el rito de iniciación, pues supone su reconocimiento como miembros plenos de las mismas, y no solo en el ámbito indígena, también en el mundo hispano. En relación con esta etapa, identificamos un retrato femenino de una joven noble dama española pintado hacia 1670 en México, y que se encuentra acompañada además por una mujer enana chichimeca —indígena del área norte de la Nueva España— tatuada. Procedente del extinto Museo de la Trinidad, formado por obras desamortizadas a la Iglesia, la investigación sobre este retrato permitió identificar el convento en el que había sido incautado y, a partir de ahí, la búsqueda e identificación del personaje principal (**véase figura 10**) como D^a. María Luisa de Toledo y Carreto. Esta dama, hija del virrey de la Nueva España, D. Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera, y de D^a. Leonor de Carreto, fue retratada en la Corte de la capital del Virreinato en el momento en que dejó de ser considerada una menina y adquirió su estatus como dama, lo que evidenciaba mediante el uso de los chapines. Este calzado, junto al peto que aplana el pecho o las mangas ampulosas, producía una silueta alargada y desproporcionada del cuerpo, que desfiguraba la anatomía de la joven, pero reflejaba también el gusto o la consideración en la época sobre la silueta femenina. En ese preciso momento también se iniciaron las negociaciones matrimoniales que terminarían con su enlace con D. Joseph de Silva, el menor de los hijos varones de los duques de Pastrana e Infantado. Cuando finalizó el mandato del virrey, que había durado nueve años, se iniciaron los preparativos del viaje de regreso a España, que tuvo lugar en 1674. D^a. María Luisa y su madre realizaron entonces la adquisición de un excepcional ajuar formado por pinturas, textiles, mobiliario, cerámicas, porcelanas, lacas, biombos, chocolate, etc., que reflejan el gusto de la élite por las producciones novohispanas o las importaciones asiáticas de lujo en la época.

Entre los bienes de dicho ajuar destacan algunos productos que nos permiten aproximarnos al modo de vida de la mujer en la élite barroca hispana. Por un lado, en el inventario, se describen vasos elaborados con cuerno de rinoceronte y, por otro, salvillas con berne-gales que incluían piedras bezoares en su interior, objetos que reflejan una preocupación por la salud y el envenenamiento. ¿A qué se debía esta prevención? ¿Se encontraba enferma D^a. María Luisa? ¿Tenía alguna relación con la enfermedad que había ocasionado su fallecimiento, alrededor de los 50 años, y que previamente había provocado su ingreso en el convento? ¿Y por qué esa enfermedad se asociaba con la demencia? Quizá existiera una relación directa entre el malestar del cuerpo, la sensación de envenenamiento y la demencia con una situación de la mujer, más general en la época. De hecho, los textos del periodo, e incluso la pintura holandesa de la época, muestran mujeres visitadas por doc-



FIGURA 10. Retrato de D^a. María Luisa de Toledo con su acompañante indígena. Atr. Antonio Rodríguez, *ca.* 1670. México (Nueva España). Museo de América, (depósito del Museo Nacional del Prado). Fotografía de Alberto Otero (Archivo Fotográfico Museo Nacional del Prado).

tores que padecen lo que entonces se diagnosticaba como clorosis o mal de amores. Entre los síntomas de esta enfermedad se encontraba la alteración de la mente, depresiones, debilidad del cuerpo, malestar, e incluso cambios en la coloración de pelo y uñas, síntomas claros de envenenamiento. Los médicos hombres, durante décadas, consideraron estos malestares femeninos —que incluían cambios de ánimo, alteraciones de la mente y demás síntomas— como consecuencia del carácter o del ánimo propio del género, sin explorar otras posibles causas. Hasta que, finalmente, a últimos del siglo XIX e inicios del XX, la clorosis desaparece del diagnóstico médico.

¿Qué era lo que podía estar envenenando a algunas mujeres durante el Barroco? El rostro de la joven D^a. María Luisa, así como los documentos de la época, refiere un gusto por mostrar una piel extremadamente blanquecina y un contraste con un intenso rojo en labios, pómulos y, según parece, otras partes del cuerpo como el cuello, los hombros, las orejas o las palmas de las manos. Estos maquillajes estaban elaborados a base de derivados de plomo y mercurio, metales pesados cuyo contacto con el cuerpo provoca malestar, enfermedades e incluso demencia (saturnismo).

La afición por la piel blanquecina se aprecia también en la obsesión por la ingesta de barro o búcaro. Los versos de Lope de Vega de su obra *El acero de Madrid* evidencian esta doble vía de blanqueamiento: “Niña de color quebrado, o tienes amor o comes barro”. Es decir, en la época se interpretaba que el malestar y el color pálido se debía a la enfermedad de clorosis —derivada, seguramente, del uso del maquillaje—, que se consideraba mal de amores o de la ingesta de barro.

Los barros que se consumían en esta época se adquirían en forma de búcaros. Obviamente, no debe tratarse de la cerámica bien cocida, de color rojo oscuro y un intenso bruñido que se reconoce en muchos de los bodegones del siglo XVII (de Espinosa a Reco, por ejemplo), sino de otro tipo de vasitos a medio cocer, sin engobes, y con filigranas de arcilla que, rehumedecidos, se morderían o pellizcarían sus bordes para degustar, no solo el contenido, sino el propio contenedor. Sin embargo, su consumo provocaba una opilación, una obstrucción intestinal que generaba un cambio en la coloración de la piel hacia el deseado tono blanquecino.

El último ejemplo que proponemos en este repaso general sobre la presencia femenina en el mundo americano tiene relación con el lienzo “Yapanga de Quito” (véase **figura 11**). Pintado en 1783 por Vicente Albán, un artista quiteño, este cuadro, junto con otros cinco, forma parte de una serie adquirida por la Expedición Botánica de Ruiz y Pavón, junto al francés Dombey, al Virreinato del Perú entre 1777 y 1788.

Lo que ha llamado la atención es la anotación que dejó el pintor en la propia obra, en la que identifica y describe a la mujer retratada como “Yapanga de Quito con el traje que usa esta clase de mujeres que tratan de agradar”.



FIGURA 11. “Yapanga de Quito...” Vicente Albán, 1783. Audiencia de Quito, Virreinato del Perú. Óleo sobre lienzo. Museo de América. Fotografía de Joaquín Otero Úbeda.

Tradicionalmente, como se advierte en la cartela que acompaña la obra en la exposición en el museo, se ha interpretado esta frase como la descripción de una “prostituta de Quito”. Pero ¿por qué motivo el pintor habría de retratar, en esta serie de castas de Quito, a una “señora” española con su esclava de origen africano, a “una india principal”, junto con esta mujer, supuestamente, prostituta⁷? Es evidente que estas otras mujeres representan las castas en la Audiencia de Quito y no las profesiones. El comentario del artista parece sentenciar en este sentido, pero es más que probable que haya un doble filtro que muestra una perspectiva patriarcal y occidental. Por un lado, si invirtiéramos el género en la frase, y el pintor hubiera retratado y descrito a un “yapango de Quito con el traje que

⁷ Refiriéndonos solamente a la representación femenina de la serie. Los otros tres cuadros muestran a tres hombres indígenas, uno de la sierra y también en traje de gala, y otros dos yumbos de las laderas de los Andes en las proximidades de Quito. Se trata de una variante de “cuadros de castas” con las frutas de la tierra.

usa esta clase de hombres que tratan de agradar”, dudamos que se hubiera interpretado de igual forma. En este caso, en el contexto del afrancesamiento de finales del XVIII, habría sido reconocido quizá como un lechuguino, un petimetre o un personaje similar, habituales en las estampas españolas del XVIII y XIX⁸.

Esa visión patriarcal sobre la mujer, que nos parece descontextualizada, era más propia de algunos viajeros europeos por este territorio, que no entendieron realmente quién era la yapanga. Por ejemplo, Jean-Baptiste Boussingault, un geólogo francés, en sus *Memorias* (1824-1830) se refiere a las “ñapangas” como “mujeres blancas, de costumbres ligeras, que se visten elegantemente, pero sin zapatos y que usan anillos algunas veces de gran valor, en los dedos de los pies. Estas mujeres, muy bonitas en general, se apresuran a visitar a los extranjeros desde que llegan a Popayán”⁹. La experiencia de este científico, seguramente puntual, no deja lugar a dudas... Se sorprendió de que las mujeres tuvieran iniciativa sexual —pues “se apresuran a visitar a los extranjeros”— y fueran de “costumbres ligeras”. Si todavía hoy en día interpretamos estos gestos como indicios de mujer “ligera de cascos”, ¡cómo no lo iba a hacer un hombre en el siglo XVIII!

Pero dejando a un lado las interpretaciones más subjetivas de las experiencias de algún viajero europeo, analicemos de nuevo la imagen del lienzo. En realidad, “el traje de esta clase de mujeres” apenas difiere del que viste la “Señora principal con su negra esclava” (véase figura 11). Se trata de la misma indumentaria, quizás algo más humilde en el caso de la yapanga. La única diferencia notable en la vestimenta es la ausencia de medias y zapatos en esta última. Seguramente, el artista quería reseñar este punto en “el traje que usa esta clase de mujeres”. Por “clase”, es muy probable que se refiriera no a una profesión sino a un estamento social, una casta, como se conocen en la época, como comprobaremos a continuación. Así que queda únicamente desgranar por qué motivo estas jóvenes trataban de agradar para entender si eran o no prostitutas.

El pronunciado escote de la joven también es muy similar al que viste la presuntamente honrada dama española representada con su esclava, así que no parece que esto fuera indicativo de la ligereza de costumbres, si bien, en ocasiones, los pintores representaban a las prostitutas ensalzando sus atributos y destacando o mostrando voluptuosamente sus pechos¹⁰. En este caso, debe verse de nuevo en función del contexto de la época, pues el

⁸ Véase por ejemplo el retrato masculino titulado “Un lechuguino”, en el Museo Nacional del Romanticismo (CE00069), ca. 1845. https://www.europeana.eu/porta/es/record/2022703/oai_euromuseos_mcu_es_euromuseos_MNR_CE0069.html (10 de septiembre de 2019).

⁹ <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/memov1/memov18b.htm> (2 de julio de 2019).

¹⁰ Véase, por ejemplo, la “Dama descubriendo el seno” de Domenico Tintoretto [Museo Nacional del Prado, P000382]. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/dama-descubriendo-el-seno/d35be5fe-c294-43c8-ab61-db79d4fd39c5> (consultado el 10 de septiembre de 2019).

amplio escote de las damas a finales del siglo XVIII —influencia de la moda francesa—, probablemente, había llegado también a las tierras americanas. Por otro lado, en algunas castas americanas, no existía la misma preocupación por esconder partes de la anatomía que otras mujeres europeas consideraban indecorosas, ya fueran los pechos o los pies.

A este respecto, podemos revisar lo que anota Antonio de Pineda en su *Diario* durante la Expedición Malaspina, de la que formó parte, al describir las gentes y paisajes de Nicaragua el 13 de enero de 1791:

[...] los habitantes de Realejo son mulatos, zambos y gente de color, algunos lo tienen claro. Las mujeres son delgadas, estrechas, de facciones menudas, de pechos muy bien formados... Se les trasluce a través de la camisa blanca de algodón cuyas faldas sueltas caen sobre la enagua. Cintura arriba no les cubre ni llevan otra ropa... y zapatos no gastan en su andar común. Cuando se engalanan se ponen pañuelos de seda al pecho y casi calzan y visten como las españolas.

Así que la insinuación de los pechos o los grandes escotes (**véase figura 12**) no responde más que a una época, o bien a una procedencia étnica —y consecuentemente a unas costumbres o sentido de lo púdico diferentes—.

Otro de los posibles “indicadores” de la sexualización de esta imagen ha sido el simbolismo asociado con el capulí que la yapanga exhibe en su mano. Thérèse Bouysson-Cassagne (1996: 103 y ss.) compara el capulí con la fruta de la pasión, símbolo erótico que, según la autora, se referencia en el dicho popular “ir a Urubamba a recoger capulí”. Eso sí, si la joven hubiera sido representada aislada o ella fuera la única que mostrara una fruta en la mano, tendría cabida la interpretación iconográfica en este sentido, pero en la misma serie, la señora principal y su esclava sostienen trozos de papaya, el indio de gala muestra un fresón al que ya ha dado un bocado, y su pareja, la india de gala, está a punto de recoger un aguacate que se ha partido en dos. Es evidente que, en el contexto de la serie de Vicente Albán, las frutas de la tierra están desempeñando un papel protagonista, junto a las castas de personajes (**véanse figuras 13 a, b, c y d**). No parece justificable buscar esta explicación sobre prostitución atendiendo a la presencia de frutas relacionadas simbólicamente con la sexualidad.

Finalmente, ¿cómo se han interpretado los pies descalzos de esta mujer? Es evidente que ha existido una sexualización general de la mujer, y más aún cuando se trataba de indígenas, mestizas o mulatas, lo que quizá tuviera relación con la proyección de las obsesiones de los hombres occidentales sobre los cuerpos desnudos de estas mujeres, incluidos sus pies. La mujer española, durante el Barroco, había procurado ocultar sus pies a toda costa a la mirada masculina, tal como describe la condesa D’Aulnoy (1679), obsesionada asimismo por descubrir qué era lo que ocultaban, y gratamente sorprendida del pequeño tamaño, blancura y finura de los pies de estas damas. Este tema es recogido también por algunos viajeros europeos del XIX en el área Norandina, como Ernest Charton de



FIGURA 12.
Mujeres de Realejo
 (Nicaragua). Atr.
 Felipe Bauzá
 (Expedición
 Malaspina)
 (1789-1794). Papel
 verjurado. Museo de
 América. Fotografía
 de Gonzalo Cases
 Ortega.

Treville, un artista francés. Él denomina a las yapangas como bolsiconas —por el gran bolsillo que usaban en una especie de mandil— y describe sus pies:

[...] desnudos tan rosados y tan delicadamente modelados que causarían la admiración de un escultor o de un pintor. Por tal razón la bolsiconona pone un particular cuidado en frotarlos todos los días con arena fina, aun en el caso de que haya lodo, lo que sucede frecuentemente en las calles sucias y mal cuidadas de Quito, anda con tal ligereza que no permite que se empañe la tersa superficie con la menor mancha¹¹.

¹¹ En *El Ecuador visto por los extranjeros*, Toscano (1960), p. 580.



FIGURA 13. A, B, C y D. Comparación de cuatro de las seis pinturas de la serie de Vicente Albán, de izquierda a derecha y de arriba abajo: “Yndia en traje de gala”; “Indio Principal”; “Yapanga de Quito” y “Señora con su esclava negra”. Fotografías de Joaquín Otero Ubeda. Museo de América.

Para concluir, ¿quién era realmente la yapanga? Si interpretamos la obra en el contexto de la producción completa de la serie, es una mujer de una casta que no es ni española ni indígena, aunque es blanca y viste como la primera, pero va descalza como la segunda. La respuesta es más sencilla de lo esperado. El Diccionario de Americanismos define la ñapanga como persona “mestiza o mulata”. Esto sí encaja en el contexto de la producción de Vicente Albán, pues estaba así completando la serie de castas: española, indígena, mestiza, menos variada en el caso masculino, pues se centra en los distintos tipos de indígenas (de la sierra o de los yumbos, en las laderas de los Andes). Además, en la época en la que se pinta la serie, otros viajeros europeos (que quizá entendieran mejor el contexto que los viajeros franceses citados), como Jorge Juan y Antonio de Ulloa, señalan claramente que “No se distinguen las Mestizas de las Españolas en el traje, más que en la calidad de las Telas; y en que aquellas, que son Pobres, andan descalzas; lo que se nota igualmente en muchos Hombres de esta Casta”. Eso sí, los mencionados científicos in-

terpretaron que iba descalza por pobreza, no pensaron que pudiera ser un rasgo cultural de sus madres indígenas (Jorge Juan y Antonio de Ulloa, 1748)¹².

La constatación de la yapanga como una “clase” de mujer mestiza característica de la región norandina del norte del Ecuador y sur de Colombia se puede ratificar en la representación del lienzo “Vista de la entrada en la ciudad de Quito de las tropas remitidas por el virrey del Perú” (véanse figuras 14 a y b). En esta escena, que representa la entrada de tropas para someter el primer alzamiento de independencia, se distinguen de nuevo diferentes tipos humanos que pululan por las calles de la ciudad de Quito y se señalan mediante letras cuyas explicaciones se reseñan en la parte superior del lienzo. Una de estas letras, la “J”, corresponde a la figura de la Ñapanga, en la que reconocemos a una mujer descalza, con un hijo de cabello rubio. Se trata de mujeres visibles en las calles, mujeres que podían transitar sin acompañamiento o sin ir tapadas, lo que las distanciaba de las “mujeres honestas” y, por tanto, por oposición no “debían” de serlo (dentro del juicio patriarcal de la época).

Podríamos, para finalizar, hacer una nueva definición de la “Yapanga de Quito”, que es la que quizá hubiera puesto el pintor si hubiera hecho su obra hoy en día, como una mujer mestiza que camina descalza —por tradición cultural materna—, trabajadora —que comercia en la calle con comida, chicha, etc.—, independiente —que no está sometida a la autoridad paterna o patriarcal—, coqueta —porque le gusta presumir y, sobre todo, presta atención y cuidado a sus pies como un signo identitario de etnia y género—, con iniciativa sexual y que constituye, hasta el día de hoy, un icono popular norandino de feminidad y belleza.

4. Conclusión

El sesgo androcéntrico que ha imperado tradicionalmente en los discursos de los museos, exposiciones y catálogos está siendo revisado desde hace varias décadas (Díaz Andreu, 2005). Sin embargo, salvo algunas renovaciones puntuales, no se ha producido aún un vuelco en profundidad que visibilice realmente el rol de la mujer en la historia, como se hace con el rol masculino, a través de estas instituciones. En este texto pretendíamos ofrecer unas pinceladas sobre la trascendencia del papel de la mujer en la historia americana a partir de objetos que se exponen en el Museo de América, en primer lugar poniendo en valor su trabajo y la producción de objetos dentro de sus propias comunidades, objetos hoy conservados en este tipo de museos. Pero también, revisando su papel en la historia, como sacerdotisas, gobernantas, protagonistas de rituales y en la vida cotidiana. La inter-

¹² Jorge Juan y Antonio de Ulloa, 1748. *Relación histórica del Viaje*, Parte I, Libro V, Cap. V: 368.



FIGURA 14. A y B. “Vista de la entrada en la ciudad de Quito de las tropas remitidas por el Virrey del Perú” y detalle de la Yopanga. Museo de América. Fotografía de Joaquín Otero Úbeda.

pretación de este rol femenino, como procuramos mostrar con el ejemplo de la yapanga, en muchas ocasiones se encuentra sesgado por la mencionada visión androcéntrica, pero también por el bagaje europeísta del investigador a la hora de interpretar lo que observamos. Con esta contribución no pretendemos más que abrir nuestra propia mirada y el enfoque que aplicamos hacia el patrimonio, para comenzar a revisar no solo el contenido sino también la forma en que transmitimos el legado custodiado en los museos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Bernal Romero, Guillermo (2012)**. "Historia dinástica de Palenque: la Era de K'inich Janahb' Pakal (615-683 d.C.)". En *Revista Digital Universitaria*, vol. 13, nº 12: 1-16. <http://www.revista.unam.mx/vol.13/num12/art117/art117.pdf> (consultado el 2 de julio de 2019).
- **Boysse-Cassagne, Thérèse (1996)**. "In praise of bastards: The uncertainties of mestizo identity in the sixteenth and seventeenth century Andes". En Olivia Harris (ed.), *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. Nueva York: Routledge, EASA.
- **Catlin, George Sutton (1973)**. *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians, Written during Eight Years' Travel (1832-1839) amongst the Wildest Tribes of Indians in North America (1844)*. II Vols. Nueva York: Dover Publications Inc.
- — (1985). *Los Indios de Norteamérica*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- **D'Aulnoy, Condesa de (1679)**. *Relación que hizo de su Viaje por España*. http://www.bocos.com/dw_un_viaje_por_espana_1679/Un_viaje_por_Espana_en_%201679.pdf
- **Díaz-Andreu, Margarita (2005)**. "Género y Arqueología: una nueva síntesis". En Margarita Sánchez Romero (ed.), *Arqueología y Género*. Granada: Universidad de Granada, pp. 13-51.
- **Feest, Christian F. (1994)**. *Native Arts of North America*. Londres: Thames and Hudson.
- **García Caputi, Mariella (2016)**. *La Figurina como reflejo de un modo de vida Valdivia: cronología y uso social de la figurina a través de un método comparativo entre colecciones*. Guayaquil: Ministerio de Cultura y Patrimonio, CODEU, ESPOL, Alfredo Contreras & Asociados.
- **Gutiérrez Usillos, Andrés (2011)**. *El eje del Universo. Chamanes, sacerdotes y religiosidad en la Cultura Jama Coaque del Ecuador Prehispánico*. Madrid: Ministerio de Cultura. <http://arkeo-botanika.pbworks.com/f/Díaz-Andreu+05+Género.pdf> (consultado el 20 de junio de 2019).
- — (2012). "Meandros de la memoria. Ausencias y silencios en torno al patrimonio en femenino". En *Ausencias y Silencios. Patrimonio en Femenino*, VV. AA. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 14-24. Obtenido de <http://www.ibernuseos.org/wp-content/uploads/2015/09/Ausencias.pdf> (consultado el 2 de junio de 2019).
- — (2016a). "Iconografía y función del ajuar del Tesoro Quimbaya. Un contexto arqueológico para su interpretación". En A. Perea, A. Verde y A. Gutiérrez Usillos (eds.), *El Tesoro Quimbaya*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, y CSIC, pp. 91-154.
- — (2016b). "Así soy y así me siento... Una aproximación a la antropología del cuerpo y a la interpretación de las posturas y el mobiliario relacionado con el descanso en América". En Catálogo de la Exposición, en Andrés Gutiérrez Usillos (ed.), *Así me siento. Objetos, posturas y significados del descanso en América*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 110-244.
- — (2017). *Trans. Diversidad de identidades y roles de género*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- — (2018). *La hija del Virrey. El mundo femenino novohispano en el siglo XVII*. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.
- **Jiménez Villalba, Félix (2016)**. "Tronos y estrados en el mundo maya. La 'estela de Madrid'". En Andrés Gutiérrez Usillos (ed.), *Así me siento. Objetos, posturas y significados del descanso en América*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 16-25.

- **Juan, Jorge y De Ulloa, Antonio (1748).** *Relación histórica del viage a la América Meridional.* Parte I. Madrid.
- **Kennedy Zeller, Susan y Rosoff, Nancy B. (2010).** *Tipi. Heritage of the Great Plains.* Londres: University of Washington Press.
- **Orchard, William C. (1916).** *The technique of porcupine-quill decoration among the north american indians.* Nueva York: The Museum of American Indian. Heye Foundation.
- **Roscoe, Will (1992).** *The zuni man-women.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
- **Toscano, Humberto (comp.) (1960).** *El Ecuador visto por los extranjeros: viajeros de los siglos XVIII y XIX.* Secretaría General de la Undécima Conferencia Interamericana. Biblioteca Ecuatoriana Mínima: La colonia y la república. Quito. México.

**GLORIA
FRANCO
RUBIO**

**La mujer ideal a finales del Antiguo Régimen.
Continuidad y persistencia del viejo modelo
femenino doméstico¹**

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación RTI2018-095379-B-C31, "La vida cotidiana entre los discursos y las prácticas: aspectos materiales, sociales y culturales en la Monarquía española del Antiguo Régimen".

“Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad que pone el hombre, no tiene razón; esta desigualdad no es institución humana, o al menos no es obra de la preocupación sino de la razón” (Diario de las Musas).

1. Introducción

La apelación a la naturaleza como fundamento de la inferioridad femenina había sido determinante en el discurso tradicional sobre las mujeres para mantener y perpetuar la asimetría de los sexos, un principio que va a heredar y mantener intacto el pensamiento ilustrado, como se puede leer en la cita extractada del *Diario de las Musas* (Andioc, 1987: 426), un periódico publicado a principios del siglo XIX. La Ilustración, mediante la reivindicación de la razón como fuerza legitimadora del universo, determinó la desigualdad entre hombres y mujeres, y la distinta posición entre ellos, introduciendo la inferioridad femenina en la incipiente sociedad liberal.

El creciente dinamismo de la sociedad europea en la centuria ilustrada propició la presencia y hasta el protagonismo de ciertas mujeres que, pertenecientes a los círculos nobiliarios o a la emergente burguesía, habían tenido la oportunidad de acceder a la cultura gracias a su origen social y familiar. Aunque se trata de un hecho minoritario dentro del colectivo femenino en general, es muy significativo por cuanto abrió puertas y caminos que hasta el momento les habían sido vetadas a las mujeres. De esta manera no solo puso las bases para la reapertura de la querrela de los sexos como uno de los debates más sugerentes de la época, sino que contribuyó a cuestionar y reorientar las pautas de conducta en las relaciones entre los sexos. Algunas sobresalieron tomando la pluma, aplicándose a la tarea de escribir no solo poesía —un género literario tradicionalmente considerado como femenino—, sino también ensayos y opúsculos de una variada temática que las llevó incluso a interesarse por la problemática que tenía planteada la sociedad en las décadas finales del Antiguo Régimen. Otras, en cambio, hicieron de la palabra hablada su mejor instrumento de expresión e interlocución, involucrándose en los círculos de la sociabilidad ilustrada para practicar la cultura de la conversación. Incluso hubo quienes optaron por tomar parte activa en las asociaciones y sociedades de carácter político que estaban surgiendo por todas partes, con el refrendo —o al margen— de las instituciones oficiales. Sin embargo, la quiebra del Antiguo Régimen y la instauración paulatina del orden liberal no iba a significar la consolidación de esa trayectoria de incorporación progresiva de las mujeres al espacio público. Todo lo contrario. Esa línea se rompió, y el modelo de la mujer doméstica, nunca desaparecido, cobró de nuevo tal fuerza que acabaría desembocando en el arquetipo de mujer consonante con la ideología burguesa hasta llegar al prototipo denominado *ángel del hogar*, gracias a la yuxtaposición del pensamiento ilustrado con las ideas del liberalismo.

El objetivo de este trabajo es analizar el arquetipo de mujer doméstica que se mantuvo vigente, con ligeras diferencias, tanto en España como en el resto de Europa, a lo largo del Antiguo Régimen. En consecuencia, haré un recorrido por los discursos de los moralistas y eclesiásticos de los primeros siglos modernos para compararlos con los enarbolados por los intelectuales, escritores y políticos que estaban diseñando la arquitectura política del orden liberal para mostrar el profundo paralelismo existente entre ellos, a pesar de la distancia temporal en que vivieron. De esta manera, y aplicando la perspectiva feminista, podremos observar en qué medida ese ideario difundido a través de la literatura formativa y prescriptiva, de guías de conducta, de manuales de confesores y de todo tipo de escritos, pudo conformar un modelo femenino canónico que orientaba a las mujeres hacia lo que ellos consideraban “el buen camino”, mostrando de una parte los vicios y defectos que las caracterizaban comúnmente para, en oposición, hacerles ver las prendas y virtudes que deberían cultivar para poder superarlos.

Lo más significativo de todo este proceso fue que, como he señalado en otra publicación, con el triunfo de la mujer doméstica se cortó de raíz una trayectoria de visibilidad social y de autonomía personal en la vida de las mujeres que se habría iniciado en el medievo con el fenómeno del *amor cortés*. Un fenómeno que había proseguido después mediante su participación en los cenáculos literarios de la República de las Letras durante el Renacimiento, y se había mantenido más adelante con la aparición del movimiento de las Preciosas en Francia durante el siglo XVII para continuar, durante la centuria posterior, con la eclosión de los salones ilustrados, herederos del preciosismo. Sin embargo, en el momento de la configuración del espacio social en dos esferas claramente diferenciadas, la pública —dominio de lo político— y la privada —dominio de lo doméstico—, el patriarcado decide la atribución en exclusiva de la primera a los hombres y deja la segunda para las mujeres. Este hecho ha sido fundamental en la historia de las mujeres porque la exclusión de lo público significaba para ellas no solo mantenerlas alejadas de los centros de decisión —cultural, ideológico y político—, sino una manera de fortalecer la jerarquía de los sexos, donde ellas seguirían ocupando un lugar claramente subordinado (Franco Rubio, 2007: 221-254).

La condición femenina había sido un tema central en las obras de filósofos, teólogos, moralistas y demás eclesiásticos de todos los tiempos; conocer e interpretar la “misteriosa” naturaleza de las mujeres, tan atractiva como peligrosa al mismo tiempo, había supuesto un gran reto. Todos ellos —siguiendo la tradición cristiana y la doctrina de los santos padres como san Gregorio, san Agustín y san Jerónimo, entre otros— habían dado a la imprenta numerosos tratados doctrinales y morales en los que, con una clara orientación didáctica, habían perfilado un ideal de perfección femenina para que las mujeres pudieran ser aleccionadas y se prestaran a mimetizarlo, obrando en consecuencia. El objetivo de esas obras era resaltar los vicios y defectos propios de la naturaleza femenina para oponerles las virtudes con las que podían ser suavizados o neutralizados, de ahí que aparezcan como tópicos que se van retroalimentando y que acabaron por sentar las fuentes de la misoginia. A su lado, y con

la misma intención pedagógica que los anteriores, los llamados *manuales de confesores* cumplieron un papel muy similar en el control y «disciplinamiento» de las conductas, así como en el adoctrinamiento moral de las mujeres. Cuando la literatura normativa y prescriptiva parecía perder la relevancia social que siempre había tenido, fue importante la aparición, en el siglo XVIII de una nueva tipología de obras que —bajo otros géneros literarios como el cuento, la novela sentimental y las páginas de la prensa— adoptaban un tono moralizante y pedagógico, de carácter instructivo y moral, capaz igualmente de proporcionar los cimientos de una educación integral a los futuros ciudadanos, hombres y mujeres, acorde a los ideales y valores de la nueva ética burguesa; resulta significativo, además, que esta nueva literatura fuera en una parte importante de autoría femenina (Franco Rubio, 2015: 375-393).

Según la tradición medieval, los defectos de las mujeres procedían del legado de Eva, poseedora de una curiosidad que la arrastró a la desobediencia haciendo cómplice de su pecado a Adán. La consecuencia inmediata fue la atribución a las mujeres de numerosos vicios inherentes a su naturaleza que, de una u otra manera, siempre causaban la pérdida de los hombres. Esa concepción tan negativa de las mujeres se mantuvo constante en el tiempo, como podemos apreciar en textos muy alejados entre sí por la época en que fueron escritos pero coincidentes en la misoginia que destilan. El primero corresponde a la obra *El espejo*, escrita por el médico valenciano Jaume Roig, para aleccionar a los hombres advirtiéndoles de la maldad de las mujeres y prevenirlos contra ellas:

digo pues, que todas, de cualquier estado que fueren, color, edad, ley, nación y condición, grandes y chicas, mayores y menores, jóvenes y viejas, feas y hermosas, enfermas y sanas, las cristianas como las judaicas y las moriscas, negras y morenas, rubias y blancas, cabales y estropeadas, gibosas, parleras y mudas, libres y cautivas, cuantas viven, cualesquiera sean [...] se dan gusto mintiendo; varían siempre, no ríen nunca sin fingir; ríen y lloran por amaño (si se las reprende, rehúyen todo género de enseñanza o corrección [...] regatean con insistencia por la cuantía de un dinero y derrochan los florines a raudales por lo que les apetece [...] más que a la veleta, las hace cambiar el viento [...] faltan vocablos y dicciones para hacer relación, siquiera insuficiente, de sus flaquezas (Archer, 2001: 252-253).

Es la misma idea que desarrollará Nicolás Fernández de Moratín tres siglos más tarde en *El arte de las putas*, donde describe de forma pormenorizada todas las facetas de la maldad femenina bajo el prisma del sexo, el instrumento más poderoso que —en su opinión— suelen utilizar las mujeres cuando quieren doblegar la voluntad de los hombres (Franco Rubio, 2001: 97-122).

2. Los defectos *versus* los vicios de las mujeres

Si nos remontamos a la época de transición entre la Edad Media y la Moderna, encontramos el *Jardín de nobles doncellas* (1468), la obra que el docto agustino fray Martín de

Córdoba dedicó a la reina Isabel I de Castilla; en ella su autor se refiere a las mujeres tachándolas de intemperantes, inconstantes, parleras, porfiosas y deshonestas, proponiéndoles, a cambio, que hicieran de la piedad, la vergüenza, la honestidad y la castidad los principios en los que cimentar su vida y sus costumbres. Poco después, a mediados de los noventa, un estudiante que aspiraba a obtener el grado de licenciado, en el ejercicio universitario que hubo de presentar al efecto, eligió como tema central de su disertación el vituperio de las mujeres; en la *Repetición de amores*, Luis de Lucena formulaba la siguiente pregunta: “¿Qué cosa es la mujer sino una despojadora de la juventud, muerte de los viejos, consumadora del patrimonio y bienes, destrucción de la honra, vianda del diablo, puerta de la muerte, hinchimiento del infierno?”, y ofrecía también su respuesta: “la mujer es animal imperfecto, variable, engañoso, y a mil pasiones sujeto, sin fe, sin temor, sin constancia, sin piedad” (Archer, 2001: 281-282).

Según creencia común, las mujeres estaban constantemente hablando; uno de los tópicos más recurrentes sobre ellas. Además, lo hacían sobre cualquier cosa; sobre lo que ocurría y sobre lo que querían que sucediese; sobre lo que escuchaban y sobre lo que creían haber oído; sobre lo que imaginaban y sobre lo que temían y soñaban. Sus cotilleos y sus murmuraciones nunca auguraban nada bueno; sus mentiras tampoco. De ahí que una de las recomendaciones más importantes era la necesidad de que guardaran silencio. Para el patriarcado era vital que las mujeres no hablaran, que no verbalizaran ni sus ideas ni sus sentimientos. Su palabra carecía de valor y, al ser privadas de voz, quedaban desautorizadas, y sin autoridad estaban abocadas a la subordinación y a la sumisión.

Así lo creía firmemente Alfonso Martínez de Toledo y lo expresaba con toda claridad en su obra *El Corbacho*, en la que se refiere constantemente a la locuacidad de las mujeres a las que descalifica considerándolas parleras:

La mujer ser mucho parlera, regla general es de ello [...] siempre están hablando, librando cosas ajenas: aquélla cómo vive, qué tiene, cómo anda, cómo se casó y cómo la quiere su marido mal, cómo ella se lo merece, cómo en la iglesia oyó decir tal cosa; y la otra responde otra cosa (Martínez de Toledo, 1992: 195).

De la misma manera se pronunciaba Juan de la Cerda escribiendo que “por la mucha flaqueza de la mujer, le es como natural el pecado de la lengua, porque aunque todos los pecados son de flacos, el de la lengua es de flaquísimos. Así una mujer muda es un milagro, porque todas son parleras” (De la Cerda, 1599). Así mismo lo explicita fray Luis de León en *La perfecta casada* cuando titula el capítulo XVI de la siguiente manera: “Cuanto importa que las mujeres no hablen mucho y que sean apacibles y de condición suave” porque “como dice el sabio: *si calla el necio, a las veces será tenido por sabio y cuerdo*”. Con esa aseveración las conmina al silencio ya que,

como quiera que sea, es justo que se precien de callar todas, así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir

lo que saben, porque en todas es, no solo condición agradable, sino virtud debida, el silencio y el hablar poco (León, 1979: 451-452).

Saltando en el tiempo podemos observar el mismo pensamiento en Luis Eijoecente, autor del *Libro del agrado, impreso por la virtud en la imprenta del gusto*, escrito a finales del siglo XVIII. Situando a las mujeres en otro contexto y en otras situaciones más propias de la sociedad ilustrada, se dirigía a ellas en los siguientes términos:

tendrán cuidado de hacer en público las discretas, las impertinentes, decidir de un modo absoluto sobre las ciencias y los sabios en un tono seco y magistral; tratar y discurrir sobre las materias más altas y delicadas [...]; ostentar de sabias y, con la propia autoridad y entereza que pudieran hablar de hilar y coser, hablar de la autoridad de los obispos, de las máximas del reino, de la opinión de los teólogos (Eijoecente, 1782: 70-71).

Si el silencio era importante en la vida de las mujeres en general, deberían respetarlo más, si cabe, dependiendo del papel y estado en que se encontraran. Al respecto, Martín Carrillo, en su manual de confesores publicado en 1596, ante la pregunta de cómo deberían actuar las mujeres en su condición de esposas, da la siguiente respuesta: “han de ser en el hablar muy compuestas; preciarse más del silencio; y deben tener siempre como la pintura de la buena mujer, el candado en la boca; en particular con sus maridos no han de tener porfías ni bachillerías” (Carrillo, 1596: 220-221).

Existían otros tópicos igualmente generalizados acerca de las mujeres que se repetían machaconamente y que afectaban supuestamente tanto a su carácter y a los rasgos de su personalidad como a su manera de comportarse en relación a los demás miembros de la sociedad. Se decía que eran volubles, variables y caprichosas en todo momento y lugar; su volubilidad las hacía poco fiables en todos los sentidos, anunciando una inconstancia de la que no podrían obtenerse buenos resultados. Eran también antojadizas, vanidosas, banales, coquetas, frívolas, amantes del lujo y esclavas de la moda, lo que las hacía manirrotas y gastadoras; su prodigalidad en el gasto era de tal calibre que muchas veces se convertía en la ruina de su familia. Los manuales de confesores criticaban, además de la vanidad con que se engalanaban, el gasto desmesurado en ropas y galas, y recomendaban a las mujeres que se hicieran ellas mismas la ropa y, de paso, estuviesen atareadas. En el siglo XVIII, fray Antonio Arbiol, en *Estragos de la lujuria*, dice que

algunas mujeres engañadas dicen que usan sus trajes profanos por complacer a sus maridos y no es verdad porque sus maridos no quieren que sean escandalosas ni que sean apetecidas de otros. Las vestiduras de la mujer honesta le han de cubrir todo el cuerpo, de tal manera que solo se descubran las manos y la cara. Hasta los pies deben ir cubiertos (Arbiol, 1726: 33).

Frente a esos defectos debía mostrarse despojada de una serie de vicios y adornada con un rosario de virtudes que aparecen como una versión ilustrada y laica de la moral cristiana

tanto como de la ética burguesa. Los moralistas antepoñían la honestidad, la modestia y el pudor, la austeridad, la moderación, la condena del lujo y el desprecio de la apariencia externa, todo lo cual contribuiría, sin duda, en su contención del gasto familiar.

Los ilustrados no se quedaban atrás. En el plano individual insistían en la moderación y contención a todos los niveles; en su aspecto personal recordaban a las mujeres la obligación de ser recatadas, púdicas y honestas —según Montengón, las mejores prendas de Domitila, maestra de Eudoxia, son “el recato, la moderación y la prudencia” (Montengón, 1990: 11)—; austera, modesta y sencilla en el vestir y en su conducta ante los demás; laboriosa y ocupada en tareas útiles en todo momento; displicente ante la charlatanería de insulsas tertulias, las visitas fuera del hogar y todas las actividades mundanas donde reinaba la frivolidad; sensata, prudente y juiciosa en todas las circunstancias de la vida; dispuesta a desterrar vicios como la vanidad que transforma a las mujeres en esclavas de la moda y que conduce al despilfarro y a la prodigalidad en el gasto, muchas veces ruina de las familias.

La escritora aragonesa Josefa Amar, que había reivindicado públicamente la incorporación de las mujeres a las Sociedades Económicas de Amigos del País, coincide en resaltar la necesidad de que las mujeres cultivaran determinadas prendas como la moderación, la afabilidad y el agrado, la urbanidad y la cortesía pero, por encima de todas, la modestia, “la cual se ha considerado siempre como la base de todas las virtudes. Es de todos los estados, de soltera, de casada y de viuda” (Amar y Borbón, 1994). “El verdadero mérito de las mujeres”, según afirmaba un artículo aparecido en el *Diario de las Musas*; “para ser respetada y querida de los hombres”, una mujer solo necesitaba “recogimiento, honestidad y modestia” (Andioc, 1987: 490). Como ya había escrito el diarista Nipho en el *Diario extranjero* de los años sesenta:

El pudor y la vergüenza son la legítima dote de las mujeres y, en suposición de que esta virtud hace casi su esencia, han regulado los hombres la forma de vida que deben tener las mujeres. Por esta causa, han sido dispensadas de empleos y ocupaciones incompatibles con la modestia y retentiva del sexo. Pues si en todos tiempos han sido exentas de todos aquellos trabajos que piden fuerza y fatiga, y si el huso, la rueca y aguja han sido siempre su heredad y patrimonio, yo creo que esto se ha establecido menos por acomodarse a la delicadeza de su constitución que para no maltratar aquel pudor que debe ser alma de todas sus acciones (Martín Gaité, 1987: 259).

La exigencia del pudor en las mujeres, como hemos visto en las citas anteriores, es uno de los aspectos más constantes en el discurso patriarcal de todos los tiempos y culturas. El recato, el recogimiento y el pudor estaban estrechamente asociados a la honestidad. Y cuando se trataba de la mujer casada entraba en juego la fidelidad. La apropiación masculina del cuerpo y de la sexualidad femenina por parte de los hombres, especialmente cuando eran sus maridos, exigía, como contrapartida, que las mujeres asumieran una conducta que hiciera intocable dicha propiedad, que les pertenecía desde el momento en que habían contraído matrimonio.

Otro de los temas preocupantes a ojos de la moral patriarcal era el tiempo libre de que disponían las mujeres. No las pertenecientes a las clases populares sino las de ciertos grupos sociales, en su mayoría afincadas en los núcleos urbanos que, por su posición socioeconómica no tenían necesidad de trabajar; cuándo, dónde, cómo y en qué entretenimientos pudieran emplear dicho tiempo se había convertido en un tema central de sus discursos. Fray Luis de León, al hablar de “la perfecta casada” escribe:

forzado es que si no trata de sus oficios, emplee su vida en los oficios ajenos y que dé en ser ventanera, visitadora, callejera, amiga de fiestas, enemiga de su rincón, de su casa olvidada y de las casas ajenas curiosa, pesquisidora de cuanto pasa, y aun de lo que no pasa inventora, parlera y chismosa, de pleitos revolvedora, jugadora también, y dada del todo a la risa y la conversación.

En la obra *Del gobierno de la familia y estado del matrimonio* (1598), el jesuita Gaspar de Astete solo veía con cierta benevolencia que las mujeres abandonaran su casa para asistir a los oficios religiosos, oír misa y realizar obras de caridad. Si la lectura, las visitas, las salidas de casa, incluso a la iglesia, y el trato con otras mujeres en su misma situación aparecían como potencialmente peligrosas para los autores altomodernos, los del siglo ilustrado no se quedaban atrás y, además de los citados, también criticaban las tertulias, los bailes, los paseos, las ferias y, especialmente, ciertas costumbres foráneas como el cortejo.

Las virtudes que se exaltaban del modelo ideal de mujer eran las consonantes con el arquetipo de mujer doméstica, cuyas funciones aparecían enmarcadas en los tres estados en que aparecían catalogadas las mujeres: hija, esposa y madre. Cumplir las funciones de cada uno a la perfección era una garantía imprescindible para mantener el orden social. Así de claro lo expresaba en 1797 una supuesta lectora en una carta enviada al *Diario de Madrid* donde pretendía dar respuesta a la pregunta “¿Qué ha de saber la mujer para ser útil en la sociedad política a que pertenece?”, lanzada por el periódico días antes:

los deberes de hija, en sí solos, aunque no son los menos importantes, son los más fáciles de llenar; todo se reduce entonces a amar a sus padres, lo que enseña la misma naturaleza, y honrarlos con obediencia y sumisión, lo que es fácil si tienes una buena educación; los deberes de la esposa son el honor, el gobierno económico de la casa, la equidad en el trato sociable, la paz del matrimonio, y la felicidad de toda la vida del hombre depende de la mujer [...], para con su marido debe ser en su casa lo que un sabio ministro es en un reino; su fidelidad y prudencias ha de gobernar sus asuntos económicos según sus facultades, discurriendo los medios de mantenerlo todo en buen orden (*Diario de Madrid*, 1797).

Los profundos cambios en las relaciones sociales que tuvieron lugar en el siglo XVIII propiciaron el establecimiento de una forma de percepción ritual y simbólica del papel de las mujeres en una sociedad totalmente nueva y muy codificada que condujeron al nuevo paradigma de mujer que estamos analizando, y que es el resultado de la convergencia de tres factores: 1. La importancia de la conyugalidad en la larga evolución de la

familia y del matrimonio en Europa, que ha hecho triunfar plenamente la familia nuclear frente a los otros tipos de familia —truncal, extensa— existentes en el continente y que habían prevalecido hasta este momento. 2. La aparición del mito de la domesticidad. Lo doméstico, al ser definido como el espacio de la afectividad y de la intimidad, fue catalogado como el espacio natural de las mujeres, al que se sentirían inclinadas por su naturaleza, y 3. El triunfo de la privacidad, lo que redundó en la conformación de los espacios sociales en dos esferas: la pública fue adjudicada a los hombres, y la privada, identificada con lo doméstico, a las mujeres (Franco Rubio, 2018).

3. La mujer doméstica

El destino ideal que las sociedades tradicionalmente habían asignado a las mujeres aparece simbolizado en dos caminos honrosos: el matrimonio y el ingreso en religión. Fuera de ellos no cabía encontrar honorabilidad alguna y ambos entrañaban su reclusión, ya fuera en la casa o intramuros de un convento. De nuevo el patriarcado, a través de una mente masculina brillante como Rousseau, proporciona las claves de la domesticidad femenina. El filósofo que brilló con luz propia en los círculos ilustrados más conspicuos de su época al defender la utopía de la igualdad en el nuevo orden burgués, redefinió el destino de las mujeres marcando el camino a seguir mediante una vocación de servicio a los hombres:

El destino especial de la mujer consiste en agradar al hombre (Rousseau, 1971: 500); agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles grata y suave la vida, son las obligaciones de las mujeres de todos los tiempos y esto es lo que desde su niñez se les debe enseñar (Rousseau, 1971: 509).

Para concluir, legítima la reclusión femenina en el sistema social en construcción con una frase lapidaria: “la verdadera madre de familia, lejos de ser una mujer de mundo, se recluye en su casa poco menos que la religiosa en su clausura” (Rousseau, 1971: 500). La obra de Rousseau fue mucho más leída y conocida entre las élites culturales españolas de lo que la propia sociedad quería reconocer.

Encontramos esa misma tesis en el libro *Consideraciones políticas sobre la conducta que debe observarse entre marido y mujer*, publicado en 1792. Su autor, Ramón Ruiz, se manifiesta totalmente contrario a las costumbres de la época que han desembocado en unas relaciones más fluidas entre los sexos, sobre todo en los círculos galantes donde las mujeres podían expresar sus ideas, sus conocimientos y sus sentimientos, siendo escuchadas y lisonjeadas. Abomina de los hombres que concurrían a ellos porque podían poner en peligro la honestidad de las mujeres, sobre todo de las casadas, temiendo que todos, cada uno a su manera, las lleve a la perdición, desde el petimetre al filósofo; el primero, vacuo

y banal porque podía arrastrarla a la frivolidad, y el segundo porque su erudición podía deslumbrarla. Escribe: “Un marido debe desear que su mujer se instruya únicamente en agradarle, y en cumplir todas aquellas obligaciones que le impusieron la Naturaleza, la Religión y el Estado” (Ruiz, 1792: 124). Por su parte, Ramírez de Góngora va más allá en sus diatribas; en su obra *Crítica del cortejo* arremete abiertamente contra la libertad que la sociedad de la época había concedido a las mujeres y acuña el término de “marcialidad” para definir el comportamiento y la actitud de las jóvenes oponiendo la modestia y la sumisión como la clave para colocar a las mujeres en el lugar que, según él, les correspondía (Ramírez de Góngora, 1790).

La identidad femenina diseñada por la emergente burguesía estaba referida a una criatura doméstica que vendría definida por un espacio donde desenvolver su vida, el hogar, del que se haría responsable a todos los niveles; por unas tareas a desempeñar que incluían tanto el servicio al marido como la crianza y educación de los hijos; y por la posesión de unas prendas y virtudes con las que realizar su cometido, tras haber erradicado los vicios femeninos más comunes (Franco Rubio, 2018). Esa idea se desprende de las páginas del *Diario de Madrid*, al sopesar las cualidades que han de tenerse en cuenta en una mujer a la hora de elegir esposa:

¿Hay en el mundo un espectáculo tan digno de admiración y de respeto como ver una madre de familia rodeada de sus hijos, arreglando y disponiendo los trabajos de sus domésticos, proporcionando a su esposo una vida feliz, y gobernando sabiamente su casa? (*Diario de Madrid*, 1797).

Y en el *Diario de las Musas* se define a la verdadera esposa como la que “está solamente entregada a formar el corazón de sus hijos, a sobrellevar su marido, a economizar la casa y a hacerse una buena madre de familia” (Andioc, 1987: 490).

De la misma manera que ensalzaban el arquetipo de mujer doméstica, las mismas fuentes literarias y hemerográficas que hemos ido citando van a presentar, en oposición, mujeres que no se adaptaban al modelo ideal que estamos analizando para ser ridiculizadas, criticadas y despreciadas. Un ejemplo lo encontramos en el sainete de Ramón de la Cruz titulado *La presumida burlada*, donde la protagonista, llamada significativamente Mariquita Estropajo, una antigua criada que asciende socialmente al casarse con el señor, reúne todos los vicios que se han ido enumerando, con un fin disuasorio y ejemplarizante.

4. La esposa

El estado matrimonial, mediante la absoluta sumisión de la esposa, era el único que proporcionaba ese servicio incondicional a los hombres del que hablaba el ideólogo ginebrino, enarbolando de nuevo la autoridad marital como un principio patriarcal inquestionable; la entrega, la obediencia y el sometimiento al marido estarían en la base

de la necesaria armonía del conjunto familiar. De su moralidad no debía dudarse nunca, ya que era la garantía de legitimidad de la paternidad de su cónyuge, como se ha dicho. Solícita con su marido, debía procurarle todo lo necesario para hacerle la vida lo más cómoda y apacible posible. Comprensiva y tolerante con las pasiones masculinas, debería estar atenta, si fuera necesario, para desbaratar todas aquellas circunstancias que pudieran poner en peligro el orden familiar, ya que era a ella a quien se atribuía la responsabilidad de mantener la armonía necesaria para eliminar cualquier tipo de conflicto que pudiera surgir.

El intenso debate dirimido entre los partidarios del matrimonio y sus detractores en la época bajomedieval dejó tras de sí una estela continuada desde principios del siglo XVI a través de una intensa producción de guías de conducta y escritos sobre el matrimonio. Los humanistas elevaron el matrimonio a la misma categoría que el celibato, disertando acerca de los derechos y obligaciones de los cónyuges, como muestran las obras de Erasmo, Vives y tantos otros sentando las bases de la “vida buena”, magistralmente estudiada por Isabel Morant (Morant, 2002). La aparición de la Reforma puso de nuevo el matrimonio en el punto de mira; a la negación de su carácter sacramental, Roma contraatacó con la doctrina emanada del Concilio de Trento, en el Decreto Tametsi, fijando en el Derecho Canónico y en las Constituciones sinodales las normas sobre su regulación, administración y vulneración. Como ahora veremos, todos los tratadistas eran unánimes en su opinión sobre las obligaciones de la esposa, argumentando que esas virtudes de carácter moral que debían poseer tenían un carácter sagrado.

Para fray Luis de León, el matrimonio era un oficio (Durán, 2000: 209-246) en el que la mujer debía llevar el peso de la familia, manteniéndola, conservándola y acrecentándola, y para ello debía realizar las funciones que le competían: faenas domésticas, labores de aguja, crianza de los hijos, etc. No solo debía cuidar, abastecer y mantener la hacienda, sino que también estaba obligada a adelantarla. En relación a los hijos, recomienda a las madres amamantarlos y no desentenderse de ellos dejándolos en manos de otras mujeres. Y, respecto a las relaciones entre los esposos, sentencia que Dios la hizo para que fuera ayudadora de su marido, no su calamidad, “para que sean puertos deseados y seguros en que, viniendo a sus casas, reposen y se rehagan de las tormentas de negocios pesadísimos que corren fuera de ellas” (León, 1979: 360).

Fray Antonio de Guevara, en sus *Epístolas familiares*, publicadas en 1539, hace las siguientes recomendaciones a las mujeres destinadas al estado matrimonial:

Preciaos, hermana mía, de ser cuerda, callada, honesta y recogida, y sobre todo tened más cuenta con vos, que no con todos, porque al fin solo Dios es el que os ha de casar, y el rey no más de dotar. Guardaos de ser vana, liviana, ventanera, habladora y chocarrera, porque con las damas de esta estofa y libre huélganse todos en palacio de hablar y huyen de casar. Grandes dotes son en una dama ser grave en su cara, medida en su habla, honesta en su vida y recatada en su persona, porque por vano y liviano

que sea un hombre, dado caso que huelgue de servir a la que es hermosa, no quiere después casarse sino con la que es virtuosa (Guevara, 1950: 370-371).

El dominico Ferrer de Valdecebro, en su obra *Gobierno general, moral y político* (1696), redacta una de sus digresiones bajo el título de “Cómo se han de mantener los casados en paz, y de la obligación que a cada uno le toca”; en ella desbroza su pensamiento sobre la naturaleza de las mujeres, sus vicios y defectos, con el fin de instruir y aleccionar a los hombres en su búsqueda de un buen matrimonio, dándoles una serie de recomendaciones sobre lo que deben encontrar y rechazar en sus posibles esposas, teniendo en cuenta que a ellos les compete el deber de corregirlas y llevarlas por el buen camino: “la obligación primera de la mujer es prestar obediencia al marido. Ha de tener tres guardas, que son guardar lealtad, guardar la casa y guardar silencio”. Pensando en el matrimonio como la unión de dos personas que se complementan, enumera una serie de consejos en los que detalla las obligaciones de cada uno de ellos:

el marido gane la hacienda, y la mujer la guarde y no desperdicie. El marido esté poco en casa, la mujer nunca esté fuera. El marido con todos trate, la mujer con ninguno. El marido disponga, la mujer obedezca. El marido no falte en lo necesario, la mujer no pida lo superfluo. El marido cuide en el gobierno de ella (Ferrer de Valdecebro, 1696: 374-375).

Para cumplir la importante misión encomendada a las mujeres en su doble faceta de esposa y madre, no era necesaria la belleza física sino las cualidades morales; la perfecta esposa es aquella que ha logrado reunir mayor número de prendas y virtudes. Así lo constata Montengón cuando habla de Eudoxia, “a quien la naturaleza no dotó de particular hermosura, pero la suplían su gentileza y gracias, como la amable suavidad de su genio y modesto carácter” (Montengón, 1990: 1). Opiniones similares las encontramos en hombres de letras como Leandro Fernández de Moratín, que en una de sus comedias define perfectamente las funciones de las esposas siguiendo el modelo femenino doméstico a que nos estamos refiriendo: “Si cuida de su casa, si cría bien a sus hijos, si desempeña como debe los oficios de esposa y madre, conocerá que sabe cuanto hay que saber y cuanto conviene a una mujer en su estado y sus obligaciones” (Fernández de Moratín, 1999: 194). Incluso en los inicios del siglo XIX, individuos más liberales en el plano político como Blanco White se manifiestan en la misma línea de pensamiento —conservadora y retrógrada— que los anteriores, afirmando que la mujer casada “no debe ser vista fuera de su casa, ni sentarse en ella con un hombre, aunque las puertas estén abiertas” (Andioc, 1987: 422).

La paciencia, la abnegación y una disposición más que tolerante hacia su marido eran también virtudes que debería poseer toda esposa que se preciara y en la que insisten todos los tratadistas. Especialmente cuando se veían inmersas en matrimonios desgraciados que podían llegar a los malos tratos y a la violencia física. El incumplimiento de los deberes conyugales y la desatención hacia la familia, el mal carácter, la afición al juego

y/o a la bebida, el desprecio del trabajo, el gasto excesivo, las ausencias injustificadas etc., daban origen a conflictos frecuentes y desavenencias de todo tipo que ponían en peligro la estabilidad matrimonial. En esas circunstancias, era ella la encargada de enderezar la situación poniendo en práctica las virtudes citadas, como la última responsable de mantenerlo en pie.

En una *Summa* de moral de los años setenta del siglo XVII su autor hacía la siguiente afirmación:

Peca la mujer mortalmente cuando trata al marido descomedidamente diciéndole palabras afrentosas o pesadumbres de adrede y sin razón y aún respondiéndole con libertad y porfía. Hay mujeres tan soberbias que no saben disimular faltas y apenas hablan sus maridos una palabra cuando responden otra y siempre la suya ha de ser la postrera con peligro de pecar gravísimamente porque si saben que con su terribilidad les exasperan y han de ser ocasión de que sus maridos han de tener mucha pesadumbre y les provocan a echar maldiciones, blasfemias y juramentos, tienen obligación de callar... Pecan también mortalmente juzgando temerariamente sus obras [...] y dándoles en cara con ellas mofando de ellos con amigos y criadas... (Álvarez Santaló, 1987: 49).

Fray Jaime Corella, en su *Práctica del confesionario* (1751), dice que:

las mujeres pecan mortalmente en no obedecer a sus maridos en cosas de peso y consideración [...] y este pecado se opone a la virtud de la obediencia [...] porque desobedece al que es su verdadero superior... contra justicia también porque en virtud del matrimonio hay virtual contrato entre el marido y la mujer en que el marido se obliga a sustentarla y ella a obedecerle [...] y así como el marido pecaría contra justicia en no sustentar a la mujer, luego ella también pecaría en no obedecerle... (Corella, 1751).

Todos los autores insisten en la necesidad de que la esposa tenga y cultive esa capacidad de pacificación y conciliación dentro de la pareja y de la familia. Juan Luis Vives, en su *Instrucción de la mujer cristiana*, explicaba:

Mucha parte de la concordia está en mano de la mujer, mucho va en ella que haya paz en casa y es la razón porque los hombres son menos movidos a ira que las mujeres y eso se ve claro no solo en el linaje humano más en todos los animales, entre los cuales como los machos son mucho más animosos y más feroces, así son más simples y menos engañosos porque son de ánimo más generoso. Más las hembras como son de menos ánimo, así son más maliciosas y más puestas en males y acechanzas (Vives, 1525).

Y fray Antonio de Guevara, en su *Relox de príncipes* (1539), esgrime similar argumento, proporcionando el siguiente consejo a las mujeres: “que una mujer virtuosa ame al marido vicioso, una mujer honesta ame al marido disoluto, una mujer prudente ame al marido simple, y una mujer sabia ame al marido loco” (Archer, 2001: 168-169).

Fray Luis de León, en la obra que venimos comentando, se mantiene en la misma línea: “que por más áspero y de más fieras condiciones que el marido sea, es necesario que la mujer le soporte, y que no consienta por ninguna causa ocasión que se divida la paz” (León, 1979). Fray Luis de Granada, además de los deberes morales de las esposas, no omite señalar sus deberes espirituales y, como Vives, le recomienda realizar prácticas religiosas y obras de caridad. En *Guía de pecadores* escribe: “la mujer casada mire por el gobierno de su casa, por la provisión de los suyos, por el contentamiento de su marido, y por todo lo demás; y cuando hubiere satisfecho a esta obligación, enciendan las velas a toda la devoción que quisiere” (Granada, 1556: 389).

Alonso de Andrade, en su *Libro de la guía y la virtud y de la imitación de Nuestra Señora: para todos los estados* (1642), insiste igualmente en que las mujeres deben absoluta obediencia al marido siempre, y especialmente:

cuando le manda seriamente que no salga de casa [...] y cuando le ordena que no vaya a visitas excusadas adonde pierde honor [...] y cuando le dice que no se junte de gente ruín, de mala opinión y peores mañas, y la que notablemente descuidase de su familia, contra la voluntad de su dueño, con grave daño de sus hijos, criados y hacienda (Vigil, 1986: 98).

A finales del Antiguo Régimen se siguen exigiendo a las mujeres las mismas cualidades, prendas y virtudes que en siglos anteriores. Sin embargo, se producen algunos cambios y ahora —siempre en perfecta sintonía con el mantenimiento de la jerarquía de los sexos— empieza a advertirse la novedosa idea de la complementariedad entre los cónyuges; mientras la mujer pasaba a ocuparse del gobierno de la familia en la privacidad y la intimidad, el marido permanecería en el mundo exterior buscando lo necesario para el mantenimiento de las cargas familiares. El modelo de perfecta esposa mantiene plenamente su vigencia; su vida debía transcurrir en torno a las necesidades de su marido, y debían estar prestas y solícitas en brindarle su apoyo y comprensión; ser confidentes cuando fuera necesario; predispuestas con su actitud y conocimientos para procurar la felicidad a la familia; con una cierta autonomía en sus actividades, cuyo límite se establecería en el punto donde pudiera entrar en confrontación con la autoridad marital; “reina” del hogar sin necesidad de descollar, porque su quehacer es anónimo y su actividad “invisible”, situándose siempre a la sombra del marido y bajo su protección; no esclava pero estando permanente y absolutamente a su servicio (Franco Rubio, 2018).

Los prejuicios misóginos eran numerosos y estaban perfectamente asentados en la sociedad patriarcal. Buena prueba de ello es que no todos los moralistas y pensadores veían posible un buen comportamiento en las mujeres, dudando de su capacidad para cumplir sus obligaciones habida cuenta de la perversión de su naturaleza, como el citado Jaume Roig, que puso por escrito una serie de comentarios sobre la mujer casada negando su existencia con las siguientes palabras:

una mujer cumplida, dotada de saber, virtud, bondad y claro criterio es por demás buscarla porque no existe [...] son de tan mal provecho las mujeres y proceden con tal pertinacia, audacia tan grande, y tanta desconfianza, pelos y contrapelos, que no merecen ni merecerán nunca, cuantas existan, el calificativo de mujer buena (Archer, 2001: 254).

5. La madre

Los moralistas del siglo XVI opinaban que la anatomía femenina estaba diseñada para la procreación y la crianza, de manera que daban continuos consejos morales a las futuras madres, durante el embarazo y, después, en referencia al recién nacido. Prácticamente todos ellos —Luis de León, Antonio de Guevara y Alonso de Andrade, entre otros— se mostraron partidarios de la lactancia materna envolviendo sus razonamientos en criterios morales siguiendo la tradición cristiana, al creer que la leche materna era un agente transmisor de costumbres, modales y otros elementos culturales. Tampoco perdían ocasión alguna de reprobar con argumentos de todo tipo a las mujeres que acudían a nodrizas; Guevara, por ejemplo, en su *Relox de príncipes*, las menospreciaba al considerarlas madres incompletas, ya que “la mujer es medio madre por el parir, y es media madre por el criar”. Pero fue fray Luis el que llegó más lejos al equiparar la actitud de la madre que renegaba de la lactancia con la de la adúltera. En opinión de Caro Baroja, la idea de que la leche transmite cualidades morales pudo tener implicaciones religiosas, ya que algunas conversas y moriscas se empleaban como amas de cría.

La centuria ilustrada redescubrió o reinventó la maternidad elevándola a la categoría de culto (Badinter, 1996; Bolufer, 1992; Tubert, 1996). Para los gobiernos, el ejercicio activo de la maternidad podía operar de una manera doble; por un lado, como medio de paliar sus preocupaciones populacionistas al redundar en una disminución de la mortalidad infantil y, por otro, conseguir una importante utilidad social al encargar a las madres la formación inicial de los futuros ciudadanos. Durante todo este tiempo se convirtió en objeto de controversia desde dos planos distintos, desde la práctica de la lactancia directa —frente a la mercenaria, objeto de todos los vituperios posibles— y desde el punto de vista de la labor educadora de los hijos en esos años en que los niños todavía no tienen la edad suficiente como para haber sido sometidos al proceso de socialización escolar, y adquieren conocimientos de todo tipo en el núcleo familiar, bajo la atenta vigilancia de las madres.

Pero, antes que nada, tuvo que desplegarse una intensa propaganda con la que convencer a las mujeres de que asumieran la maternidad como la otra cara de su destino. Esto exigía una determinada actitud y una disposición capaz para proporcionar a sus hijos una buena crianza mediante la lactancia directa, el cuidado de su salud —educación física— y el uso de la higiene además de una educación moral. En este sentido, la apelación

del patriarcado a la naturaleza, una vez más, fue crucial al identificar a las mujeres con su papel de madres, planteando una especie de simbiosis entre la madre reproductora que asume personalmente la crianza de sus hijos y la madre educadora que se hace responsable de su formación; una especie de fusión entre las dos facetas, de madre reproductora y nutricia y madre educadora que, a partir de entonces, marcaría el rumbo de su vida. La maternidad será ofrecida a las mujeres como un destino excelso, operando como una de las claves para entender el éxito de la domesticidad burguesa (Franco Rubio, 2018). Las virtudes recomendables en este terreno serían la abnegación y la paciencia; la bondad, la generosidad y el cariño; y un término medio entre la corrección justa y la indulgencia.

En la polémica suscitada sobre la lactancia en el siglo XVIII, fue crucial la intervención de médicos y científicos, posicionados abiertamente en pro de la materna y en contra de la mercenaria. Santiago García, médico de la Corte, publicó una obra cuyo título, *Discurso en que se prueban las ventajas de criar las madres a sus propios hijos* (*Memorial Literario*, 1788) resume a la perfección la postura adoptada en el debate. Jaime Bonells, otro reputado médico, intervino en ella con una obra en la que defendía con distintos argumentos la necesidad de la lactancia materna. Lo más significativo en este personaje es que no se contentó únicamente con fundamentar su defensa, sino que aprovechó la ocasión para aconsejar a las madres de las familias acomodadas abandonar la vida mundana y centrarse en las excelencias de la maternidad como su más alta función en la vida (Bonells, 1786).

El papel de madre educadora de sus hijos fue puesto de relieve en numerosas ocasiones por diferentes autores como Campomanes. En noviembre de 1775, al dirigirse a sus consocios de la Matritense, realizó una intervención defendiendo la conveniencia de incorporar mujeres, ya que:

de todos los medios que un sabio legislador puede poner en planta para mejorar las costumbres y conservarlas en decoro, es seguramente la educación de las niñas, que un día han de ser madres de familia, la más importante; pues que ambos reciben las primeras impresiones de las advertencias y del ejemplo de las madres (Rodríguez de Campomanes, 1787).

En términos parecidos se pronunciaba Hervás y Panduro en su obra *Historia de la vida del hombre*, publicada en 1789, al reivindicar la educación de las mujeres en función de su papel como educadoras de sus hijos:

más la razón y la religión enseñan que las mujeres para satisfacer a este derecho natural y humano de dar la primera educación a sus hijos, ellas deben ser capaces de darla; y no podrá ser capaz, quien no la ha tenido. Las mujeres hacen la mitad del género humano; los hombres que tienen las riendas del gobierno público y doméstico no cuidan de darlas educación; ¿y se pretenderá que la mitad del género humano, de cuya educación se descuida, la dé a la otra mitad? (Lázaro Lorente, 1984: 101-113).

Del mismo modo, Josefa Amar, en su citado *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, realza la importancia de esa labor educadora de las madres:

las mujeres —escribe— tienen tanto influjo en la primera educación física y moral de los niños, que por esto quería Platón que se las instruyese del mismo modo que a los hombres, conociendo que son de mucha consecuencia para el Estado sus errores o sus virtudes (Amar y Borbón, 1994: 81).

Sin omitir la responsabilidad que igualmente tienen los padres en el proceso educativo de sus hijos, piensa que son las madres las que están más obligadas a hacerlo, puesto que “la naturaleza deposita a los hijos en su cuerpo durante un tiempo”. Añade otra razón: la permanencia de las mujeres en la casa donde puede tenerlos a la vista y así conocerlos y corregirlos (Amar y Borbón, 1994: 74-75).

6. La administradora del hogar

La dedicación a las tareas domésticas cerraba el círculo de la vida de estas mujeres para quienes mantener la armonía de la unidad conyugal en todos los sentidos debía ser el objetivo principal. Su vocación de servicio al marido y a los hijos debía estar sustentada en una buena administración y organización del hogar en todos los sentidos; desde el mantenimiento físico del espacio habitacional mediante la limpieza y el orden hasta la moderación en el gasto procurando ante todo la protección de los miembros de su familia y la satisfacción de sus necesidades básicas.

Esa dedicación debía ser personal, incluso en el caso de aquellas mujeres esposas y madres cuya posición económica podía permitirles contar con personas a su servicio. La realización de dichas faenas estuvo siempre aconsejada por los moralistas; en este sentido es significativo que fray Luis de León titulara el capítulo VII de su obra “Pondérase la obligación de madrugar de las casadas, y se persuade a ello con una hermosa descripción de las delicias que suele traer consigo la mañana. Avisase también que el levantarse temprano de la cama ha de ser para arreglar a los criados y proveer a la familia” (León, 1979: 379). Con mayor claridad aún se expresaba fray Antonio de Guevara, en sus *Epístolas familiares*, con las siguientes palabras: “qué placer es verla hacer su colada, lavar su ropa, ahechar su trigo, cerner su harina, amasar su masa, cocer su pan, encender su lumbre, poner su olla, y después de haber comido tomar su almohadilla para labrar o su rueca para hilar” (Vigil, 1986: 109). Pedro de Luxan insiste en la misma idea cuando escribe:

Ha de saber también la mujer regir bien su casa y su familia. Conviene a saber: coser, labrar, y cocinar, y barrer, y fregar, y todas las otras cosas que en casa son necesarias, porque son cosas tan necesarias que sin ellas no pueden ellas mismas vivir, ni aun a sus maridos contentar y desto no se deben excusar las dueñas de calidad por muy delicadas que sean (Luxan, 2010: 36).

También a los ojos de Josefa Amar la economía y el buen gobierno doméstico eran esenciales para la sociedad “porque el orden de las familias privadas trasciende y se comunica a la felicidad y quietud pública” (Amar y Borbón, 1994: 63). Y son las mujeres quienes deben hacerse cargo de ese gobierno doméstico “porque están más horas en casa y pueden conocer mejor los criados y arreglarlos” (Amar y Borbón, 1994: 72). Entre las tareas que deberían aprender las mujeres por la utilidad que procuraría a la casa, la autora alude a lo que ella denomina labores mujeriles, es decir, hacer calceta, coser e hilar, o bordar (Amar y Borbón, 1994: 160-162). Para dar mayor énfasis a su aseveración, apelaba a la autoridad de Jenofonte, de Sócrates y de Ludovico Septalio, de cuya obra traduce la siguiente sentencia: “así como el marido debe procurar por todos los medios adquirir bienes para su casa, la mujer ha de cuidarlos y conservarlos dentro de ella” (Amar y Borbón, 1994: 165).

7. A modo de reflexión final

El objetivo de este trabajo ha sido profundizar en el proceso de construcción de la identidad femenina que fue madurando y desarrollándose en la sociedad española durante las décadas finales de la centuria ilustrada, donde se forjó el modelo de mujer doméstica que acabaría triunfando en las sociedades liberales tomando como fuente el pensamiento expresado en los discursos de moralistas y eclesiásticos correspondientes a los siglos XVI y XVII, así como en la obra literaria de escritores y políticos, junto a la prensa de opinión, del siglo XVIII.

Al analizar el proceso de adaptación del viejo modelo femenino doméstico a las nuevas circunstancias históricas, he podido mostrar una línea de continuidad que, con altibajos, nunca perdió su primacía hasta lograr volver a imponerse; un modelo aparentemente novedoso en el cual se retocaron y maquillaron los aspectos necesarios para, ocultando de forma inteligente las trampas que llevaba consigo, ser reinventado y difundido como un nuevo paradigma que fuera capaz de ser asumido y aceptado por las mujeres. En consecuencia, la conclusión principal ha sido constatar la permanencia y vigencia del viejo modelo femenino doméstico, tras su readaptación a las nuevas circunstancias históricas. Solo al hilo de esos discursos fue posible cimentar las bases donde construir la identidad femenina burguesa en beneficio del patriarcado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Álvarez Santaló, León Carlos (1987)**. "Anormalidad y códigos de conducta de la familia en el Antiguo Régimen: la doctrina religiosa sobre el abandono de niños", en Francisco Chacón (Ed.), *Familia y Sociedad en el Mediterráneo Occidental. Siglos XV-XIX*. Murcia: publicaciones de la universidad, pp. 43-68.
- **Amar y Borbón, Josefa (1994)**. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Introducción de M^a Victoria López-Cordón. Madrid: Cátedra.
- **Andioc, René (1987)**. *Teatro y Sociedad en el Madrid del siglo XVIII*. Madrid: Castalia.
- **Arbiol, Antonio (1726)**. *Estragos de la lujuria y sus remedios conforme a las divinas escrituras y sus santos padres de la iglesia*. Sevilla: Imprenta del Correo Viejo.
- **Archer, Robert (2001)**. *Misoginia y defensa de las mujeres*. Madrid: Cátedra, pp. 252-253.
- **Badinter, Elisabeth (1996)**. *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós.
- **Bolufer Peruga, Mónica (1992)**. "Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII: La cuestión de la lactancia". En *Historia social*. 14, pp. 3-24.
- **Bonells, Jaime (1786)**. *Prejuicios que acarrear al género humano y al Estado las madres que rehúsan criar a sus hijos, y medios para contener el abuso de ponerlos en ama*. Madrid: Miguel Escribano.
- **Carrillo, Martín (1596)**. *Memorial de confesores*. Zaragoza.
- **Cerda, Juan de la (1599)**. *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*. Madrid.
- **Corella, Jaime (1686)**. *Práctica del confesionario*. Pamplona: Juan Micón.
- **Diario extranjero. 1763.**
- **Diario de las Musas. 1804.**
- **Diario de Madrid. 1797.**
- **Durán, M^a Ángeles (2000)**. "Matrimonio y división del trabajo". En *Si Aristóteles levantara la cabeza*. Madrid: Cátedra, pp. 209-246.
- **Eijoecente, Luis (1782)**. *Libro del agrado, impreso por la virtud en la imprenta del gusto*. Barcelona.
- **Fernández de Moratín, Leandro (1999)**. *La comedia nueva o El café*. Madrid: Ediciones Rueda.
- **Ferrer de Valdecebro, Andrés (1696)**. *Gobierno general, moral y político*. Barcelona: Impresor Thomas Lorente.
- **Franco Rubio, Gloria (2001)**. "Nicolás Fernández de Moratín y *El arte de las putas*". En Cristina Segura Graíño (coord.), *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*. Madrid: Narcea, pp. 97-122.
- — (2007). "La contribución literaria de Moratín y otros hombres de letras al modelo de mujer doméstica". En *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*. VI, pp. 221-254.
- — (2015). "La literatura formativa dirigida a las niñas. Otra vía para la educación femenina a finales del siglo XVIII". En Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Miguel L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica*. Granada. Universidad de Granada, pp. 375-393.

- — (2018). *El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen*. Madrid: Síntesis.
- Granada, Luis de (1556). *Guía de pecadores*. Madrid: Antonio Sancha.
- Guevara, Antonio de (1950). *Epístolas familiares. Libro I*. Madrid: RAE.
- Lázaro Lorente, Luis M. (1984). "Un presbítero ilustrado, Joseph Isidoro de Morales, y la educación de la mujer". En *Educación en Ilustración en España: III Coloquio de Historia de la Educación*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- León, Fray Luis de (1979). *El cantar de los cantares y La perfecta casada*. Madrid: Edaf.
- Luxan, Pedro de (2010). *Coloquios matrimoniales*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Martín Gaité, Carmen (1987). *Usos amorosos del dieciocho en España*. Barcelona: Anagrama.
- Martínez de Toledo, Alfonso (1992). *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Madrid: Cátedra.
- Memorial Literario. LXIX, 1788.
- Montengón, Pedro de (1990). *Eudoxia, hija de Belisario*. Obras, Volumen I. Edición y presentación de Guillermo Carnero. Alicante: Instituto Juan Gil-Albert.
- Morant, Isabel (2002). *Discursos de la vida buena*. Madrid: Cátedra.
- Ramírez de Góngora, Manuel Antonio (1790). *Óptica del cortejo*. Barcelona: Eulalia Piferrer.
- Rodríguez de Campomanes, Pedro (1787). *Memoria presentada a la Matritense por... sobre la admisión de Señoras*. Archivo de la Real Sociedad Económica Matritense. Leg. 3/27.
- Rousseau, Jean Jacques (1971). *Emilio o la educación*. Barcelona: Bruguera.
- Ruiz, Ramón (1792). *Consideraciones políticas sobre la conducta que debe observarse entre marido y mujer*. Madrid.
- Tubert, Silvia (ed.) (1996). *Figuras de la madre*. Madrid: Cátedra.
- Vigil, Mariló (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI.
- Vives, Juan Luis (1723). *Instrucción de la mujer cristiana*. Madrid: Benito Cano.

**CONSUELO
FLECHA
GARCÍA**

**El legado que deja la educación
en las mujeres**

1. Introducción

Se ha convertido en un lugar común referirse al hecho de que la población femenina en general, y las mujeres singulares en particular —individualmente o en grupo—, han sido condenadas a la desmemoria de su presencia en el devenir de las sociedades. Y, cuando han entrado en los discursos históricos, lo han hecho como protagonistas de situaciones en las que aparecen necesitadas de protección o en circunstancias de carácter extraordinario, y además descritas casi siempre con rasgos sesgadamente estereotipados. Todo ello como fruto de unas relaciones sociales entre hombres y mujeres marcadas por la desigualdad que se atribuía, y desde la que se interpretaba, la diferencia sexual femenina. En consecuencia, negándoles cualquier signo identitario de autoridad moral a sus características y a sus actividades.

Era la condición social que envolvía la vida de las mujeres, solo quebrantada públicamente por algunas —excepcionales para el patriarcado porque no cumplían la norma, porque se distanciaban de la condición común—, cuya singularidad hizo posible el ejercicio de reinas, escritoras o intelectuales. Mujeres de un entorno sociofamiliar que lo hacía posible y con una voluntad por encima de los obstáculos, dispuestas a no perder la oportunidad de demostrar capacidades entonces atribuidas en exclusiva a los hombres.

Silencios de la memoria que de igual forma se guardaban porque los trabajos de cuidado y de mantenimiento de la vida, desempeñados siempre por todas las mujeres, no gozaban de la misma valoración que los realizados por los hombres en lugares y ámbitos de carácter público. Aunque proteger la salud y el cuidado del cuerpo; prever, conservar, elaborar y distribuir los alimentos; favorecer el desarrollo afectivo de cada nueva generación, despertar en ella actitudes y destrezas socializadoras; o acomodar, ordenar y limpiar los espacios familiares, eran, y son, responsabilidades merecedoras de un carácter estructural por su trascendencia para la viabilidad del género humano y de cualquiera de las sociedades antiguas y modernas. Sin embargo, son actividades secularmente infravaloradas respecto de las que generaban rendimiento económico monetario o representaban poder.

2. Educar, un deber de humanidad

Podemos afirmar con certeza de no confundirnos que educar a las mujeres tiene una historia tan larga como la de la humanidad. Estas, como los hombres, han estado inmersas en las acciones educativas que cada sociedad ha dirigido hacia las generaciones más jóvenes. En ese buen hacer —que también puede ser entendido como proceso de socialización—, hombres y mujeres han tenido que adaptarse a los valores, las tradiciones, las costumbres y los roles establecidos en su grupo social de pertenencia; con cualidades adjudicadas de manera indiscutible a cada sexo, acentuando diferencias y, especialmente, marcando des-

igualdades al ser transmitidas y asumidas. Los conocimientos enseñados y aprendidos se limitaron durante muchos siglos a los que estrictamente requería la subsistencia del grupo: alimentos, salud, vestido, afecto, tradiciones, costumbres, relaciones; todas aquellas tareas que quedaban bajo la incumbencia de las mujeres en cada grupo humano¹.

Niñas que aprendían y mujeres que enseñaban, porque también han sido siempre educadoras: las madres, en el itinerario formativo de sus hijas, y en el de sus hijos hasta el momento en que debían aprender acompañando a su padre o a otro hombre de su familia; las monjas-educadoras en los monasterios que formaban a las novicias y recibían educandas desde la Baja Edad Media; las beguinas dedicadas a la educación de niñas en la Europa medieval y moderna; las preceptoras en las escuelas de las Cortes renacentistas y en las familias más acomodadas; las maestras profesionales que abrieron escuela ellas mismas o que empezaron a ser contratadas por instituciones y por municipios desde finales del siglo XVIII.

Educación no solo con la particularidad de haberse dado de mujer a mujer, sino además centrada en unos saberes construidos en gran parte y transmitidos en situaciones reales, como resultado de prácticas cotidianamente repetidas, del análisis de lo acontecido en la cotidianidad, de una observación atenta y reflexiva de los resultados que se lograban, de seleccionar y de elegir lo más conveniente pensando en el cuidado de la vida, de tiempo robado a sí mismas para ordenar y organizar las respuestas a la luz de la experiencia. Una heurística alejada de la que durante tanto tiempo ha sido utilizada en el mundo científico para la búsqueda de nuevos conocimientos; la de una razón que justificó el asignar menos valor al bagaje de saberes en manos de las mujeres, pues, al proceder de la práctica, y de una práctica femenina, eran vistos como propios de la naturaleza, innatos, específicos de su constitución biológica, heredados, realizados y transmitidos por ellas sin esfuerzo, a pesar de tratarse de prácticas y saberes sin los cuales la población humana hubiera desaparecido.

3. Insistir en lo doméstico

Si las mujeres observamos que hemos sido educadas siempre, ¿de dónde proceden las desigualdades que se fueron acumulando en el paso del tiempo respecto de la cultura llamada erudita?, la cultura que decían valiosa, la que preparaba para las sucesivas oportunidades abiertas en diferentes épocas y sociedades. Una de las razones podemos expresarla acudiendo al origen de esta transmisión, en la que algunos hombres —una minoría hasta hace poco más de un siglo, no todos los hombres— eran cooptados para

¹ Serdio Sánchez, Carmen (2012). "Mujeres y educación: transformación y saberes femeninos", *Papeles Salmantinos de Educación*, 16, 45-64.

responder a determinadas necesidades sociales, intereses personales o proyectos ideados por las élites para beneficio propio. Hombres llamados a dedicarse a un conocimiento —a crearlo, a aprenderlo, y a transmitirlo o enseñarlo— que sí era importante porque procedía de una especulación teórica, del uso del pensamiento lógico, de las creaciones de la razón. Y a este tipo de saber, salvo excepciones o singularidades, las mujeres hemos tardado mucho más en llegar, pues los mandatos recibidos indicaban que se trataba de una dimensión formativa que no nos correspondía cultivar por ser innecesaria para el desempeño de las funciones que se habían hecho derivar de nuestra naturaleza biológica; incluso había de evitarse, pues eligiéndola caerían en el peligro de distraerse respecto de lo verdaderamente esencial en sus dedicaciones: la intendencia doméstica y familiar, tanto material como afectiva.

Una certeza de exclusividad consolidada en la opinión y costumbres sociales, pero que algunas mujeres fueron perdiendo con el paso de los siglos; bien por pobreza económica a partir de la Revolución industrial, bien por el deseo de estudiar y prepararse para el ejercicio de una profesión, bien para dedicar una parte de su tiempo a actividades no domésticas. Y como este movimiento podía amenazar el orden social de esferas separadas —pública y privada—, no se tardó en encontrar motivos que realzaran de nuevo el ideal de domesticidad². Entre ellos, la relevancia que desde finales del siglo XIX quiso darse a los conocimientos y destrezas relacionados con la *economía doméstica*, en países como Estados Unidos y otros de Europa; incluso con pretensiones de convertirla en una disciplina científica. Con ello no se perseguía otra finalidad sino la de convencer a las mujeres que buscaban un trabajo en el mercado laboral, de la grandeza que encerraba todo lo que gestionaban dentro de su familia y de la conveniencia de formarse para desempeñarlo con mayor calidad.

Un interés ratificado hacia esta orientación de la enseñanza femenina pensando no solo en su propio hogar sino también para realizar esas tareas como una profesión. En un proyecto que crece y suscita iniciativas presentadas como innovadoras en las décadas de paso al siglo XX. En España tenemos una prueba de esta voluntad de excelencia doméstica en la creación por parte del Gobierno de la Escuela del Hogar y Profesional de la Mujer en 1911, que incluía en sus objetivos la posibilidad de utilizar los conocimientos adquiridos en ese centro en alguna actividad profesional, al igual que venía planteándose en otros países:

Art. 1: El objeto de esta Escuela es divulgar los conocimientos que preparen a la mujer para la práctica racional de la vida en el hogar y para adquirir la instrucción artística,

² Núñez Gil, Marina y Rebollo Espinosa, María José (2007). "El delantal y la probeta: las enseñanzas del hogar, una tradición renovada por las becarias de la Junta de Ampliación de Estudios". En Sánchez Pascua, Felicidad et al. (coords.), *Relaciones internacionales en la Historia de la Educación: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907-2007)*, 1, 233-250.

científica y práctica que constituye la cultura general y sirve de base para el ejercicio razonado de diversas profesiones³.

La fecha de firma de la Real Orden con la que se crea por parte del ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes —entonces Julio Burell Cuellar— es la misma de la *Gaceta de Madrid* en que se publica, el 1 de enero de 1911. Además, ese ministro presenta la dimisión, y le es aceptada por el rey Alfonso XIII, un día después, el 2 de enero⁴. Parece que no quiso dejar la cartera ministerial sin haber cumplido con ese deber.

Durante un cuarto de siglo, esta Escuela del Hogar y Profesional de la Mujer proporcionó a las jóvenes conocimientos que preparaban para un ejercicio de las tareas domésticas con criterios y procedimientos más racionales, y también otros contenidos de carácter artístico y científico, adecuados a lo que correspondía a una mujer y a la condición social de la que no debía salirse⁵. En definitiva, se trató únicamente de dar la sensación de que se introducían perspectivas innovadoras en la vida cotidiana de millones de mujeres, intentando neutralizar los desacuerdos con ese destino femenino que habían empezado a manifestarse en su seno. Rupturas femeninas quizás evitables —pensaron al promover este centro— si la “tecnología” aplicada a los alimentos, a la limpieza y a otras tareas familiares, distraía de los sueños *escapatorios*.

4. Resistencias a la instrucción de las mujeres

Volvamos un poco atrás para encontrar otras raíces del destino doméstico de las mujeres. Cuando el Nuevo Régimen nacido del pensamiento ilustrado y de la Revolución francesa convierte a los que eran súbditos en ciudadanos, este nuevo sujeto social pasa a ser instruido en los principios, valores y cultura del nuevo pensamiento político liberal; esto se convirtió en una exigencia del cambio proyectado hacia otra estructura social. Había que preparar a los hombres —únicos destinatarios de esa pertenencia, la ciudadanía— para familiarizarse con una conciencia de sí mismos que incluyera no solo deberes sino también derechos; en consecuencia, el requisito de aprender formas diferentes de comportamiento social. Por esta razón, se produjo un evidente y afirmado interés político de incorporar a los niños a las aulas, una tarea que los Estados se propusieron asumir convencidos de la prioridad que les correspondía en la influencia sobre los ciudadanos, en la formación de la mentalidad de quienes la Constitución de 1812 había convertido legalmente en actores de la vida pública.

³ Real Orden de 1 de enero de 1911, en *Gaceta de Madrid* nº 1, 1 de enero, 22.

⁴ Real Decreto de 2 de enero de 1911, en *Gaceta de Madrid* nº 3, 3 de enero, 46.

⁵ Cotelo-Guerra, Dolores (2016). “Una iniciativa pública de capacitación profesional femenina en el primer tercio del siglo XX: la Escuela del Hogar y Profesional de la Mujer de Madrid”, *Innovación educativa*, 26, 59-75.

No me detengo aquí en la normativa que fue construyendo los sistemas educativos nacionales desde esta prerrogativa masculina, pero sí quiero recordar la preeminencia de unos pensadores sobre otros que escribieron en el siglo de la Ilustración sobre cómo había de ser la educación que recibieran las mujeres. Seleccione a dos cuyo modo de entender las capacidades y el destino femenino fue radicalmente distinto: Jean Jacques Rousseau (Suiza, 1712-Francia, 1778) y Benito Jerónimo Feijoo (Orense, 1676-Oviedo, 1764). Más conocido e influyente en su postura sobre este tema, el primero afirma que las mujeres “deben aprender muchas cosas, mas solamente aquellas que les conviene saber”⁶, y no interesarse por aprendizajes ajenos a su papel en el mundo. Porque, a su juicio, “la investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios, de los axiomas en las ciencias, todo cuanto tiende a generalizar las ideas no es de la pertenencia de las mujeres, cuyos estudios deben todos relacionarse con la práctica”⁷. No se atreve a manifestar duda sobre sus capacidades, pero sí señala el camino que no deben seguir. Y añade, además, para justificar la educación desigual que él plantea, un argumento que cierre el debate: “cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, ella comete un error; esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón”⁸. Ya no es la naturaleza, sino la poderosa e idolatrada razón ilustrada, la que avala la desigualdad en que se mantenía a las mujeres.

El segundo pensador, Benito Feijoo, desgrana opiniones muy diferentes. En uno de sus numerosos discursos, que tituló “Defensa de la mujer”⁹, comienza temeroso porque sabe que “defender a todas las mujeres, viene a ser lo mismo que ofender a casi todos los hombres”, y es lo que él pretende aportar con su palabra frente a los hombres que hacen lo contrario. A ellos les critica y censura por opinar sin reflexión, con prejuicios y superficialidad, y afirma al respecto que los “discursos contra las mujeres son de hombres superficiales. Ven que, por lo común, no saben sino aquellos oficios caseros a que están destinadas, y de aquí infieren (aun sin saber que lo infieren de aquí, pues no hacen sobre ello ninguna reflexión) que no son capaces de otra cosa”¹⁰. Estos hombres miden la capacidad intelectual por las destrezas que las mujeres no poseen, por la ignorancia de lo que no les han permitido aprender. En el discurso va desgranando argumentos que avalan su certeza y, casi al final, se posiciona claramente al respecto:

Mi voto, pues, es que no hay desigualdad en las capacidades de uno y otro sexo. Pero si las mujeres para rebatir a importunos despreciadores de su aptitud para las Ciencias, y Artes quisieren pasar de la defensiva a la ofensiva [...] pueden usar de los

⁶ Rousseau, Jean-Jacques (1985). *Emilio*. Madrid, EDAF, 419.

⁷ *Ibidem*, 446.

⁸ *Ibidem*, 416.

⁹ Feijoo, Benito Jerónimo (1997). *Defensa de la mujer*. Barcelona, Icaria, 15.

¹⁰ *Ibidem*, 40.

argumentos propuestos arriba, donde [...] mostramos que con más verisimilitud se infiere ser la suya superior a la nuestra¹¹.

La lectura de este discurso fue, evidentemente, una fuente de motivos para que se le acusara de haber ofendido a todos los hombres.

5. Escuelas para niñas

El derecho a ser instruidos que se va asumiendo en un contexto de nuevos objetivos políticos, de desarrollo de la Revolución industrial y de creciente necesidad de contar con personas alfabetizadas para gestionar la Administración Pública —trabajadores formados para el mercado laboral y para el funcionariado—, no cumplió solo con formar ciudadanos útiles a los nuevos Estados, sino que significó situar a cada niño ante un abanico de oportunidades de vida futura no imaginado poco antes. Ventajas que se discutieron y negaron a las mujeres, retrasando su entrada en las aulas y debatiendo, en su caso, las razones por las que debían entrar. El acceso a un espacio escolar que abría horizontes y expectativas más amplias solo se aceptaba que lo disfrutaran sin sospecha los hombres.

La paradoja que encerraba haber incluido en la Constitución española de 1812 el principio de universalidad aplicado a la instrucción pública, cuando únicamente se pensaba en los hombres, no pasó desapercibida a las mujeres. Las que estaban en lugares sociales o familiares cuya voz podía ser escuchada acertaron a poner en evidencia la falsedad de esa formulación, pues, si de verdad era universal, tenía que vincularlas también a ellas. Por lo tanto, y en consecuencia, intentaron conseguirlo, si bien con pocos logros a corto plazo, porque la respuesta justificadora que recibieron fue adjudicarles como prerrogativa específica y única la de ser madres de ciudadanos a los que debían educar para ser y actuar de manera útil a la sociedad¹². Con esta finalidad podrían ser educadas, no en función de ellas mismas, sino para educar a otros, a sus hijos varones.

El primer informe que desarrolló los principios constitucionales de 1812 sobre instrucción pública —el conocido como Informe Quintana, de 1813— no consideró como tarea propia programar la educación de las mujeres. Lo justificaba en el texto con el siguiente argumento: “al contrario de la instrucción de los hombres, que conviene sea pública, la de las mujeres debe ser privada y doméstica; que su enseñanza tiene más relaciones con la educación que con la instrucción propiamente dicha; y no nos ha sido

¹¹ *Ibíd.*, 73.

¹² Pérez Cantó, Pilar; Mó Romero, Esperanza y Rodríguez García, Margarita (2005). “Madres de ciudadanos y útiles a la Patria”. En Pérez Cantó, Pilar y Bandieri, Susana (eds.), *Educación, género y ciudadanía. Las mujeres argentinas, 1700-1943*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 127.

encargada”¹³. Pública y privada, instrucción y educación fue la dicotomía que marcaría la trayectoria posterior.

Sin embargo, en 1821, el Reglamento General de Instrucción Pública aprobado por las Cortes incluyó dos artículos sobre escuelas de niñas: el n° 120, ordenando que “Se establecerán escuelas públicas en que se enseñe a las niñas a leer, escribir y contar, y a las adultas las labores propias de su sexo”; y el n° 121, que decía: “El Gobierno encargará a las Diputaciones provinciales que propongan el número de estas escuelas, los parajes en que deban situarse, como también su dotación y arreglo”¹⁴. Un paso a partir del cual podían crearse escuelas para las niñas, cuando los municipios estaban dispuestos a cumplirlo, ya que sabemos bien que fue muy lenta su puesta en práctica. Será en la Ley de Instrucción Pública de 1857 cuando se incluya la obligatoriedad de crear “necesariamente una escuela pública elemental de niños y otra, aunque sea incompleta, de niñas”¹⁵.

Esta voluntad política reflejada en las normativas dio lugar a una consecuencia muy importante, la de tener que preparar maestras, pues iban a ser mujeres las únicas que atendieran estas escuelas; serían imprescindibles entonces en las aulas a las que asistieran niñas. Se reconocía así un campo profesional que exigía una formación previa, que asignaba un salario personal, que requería movilidad geográfica; en definitiva, que ensanchaba la libertad de las mujeres que lo ejercieran para decidir ese y otros aspectos de su vida. Profesión de maestra dedicada a la enseñanza de los contenidos básicos de la alfabetización —leer, escribir y contar, y experta en las “labores propias del sexo”—para iniciar en ellos a las alumnas mayores y a las adultas. Un saber no desvinculado de la experiencia femenina que incorporaba algo más que conocimientos abstractos al proceso de alfabetización, con maestras que podían dar el valor que no se reconocía a prácticas femeninas sobresalientes y a la presencia de mujeres en la escuela. Hoy se entiende más la importancia y la urgencia de considerar los saberes que se centran en dimensiones fundamentales del desarrollo de la vida de cada persona y de la vida social¹⁶.

El acceso a este puesto empezó siendo a través de un examen convocado en cada provincia por la Comisión de Instrucción Pública. Pero dada la entonces insólita situación

¹³ “Informe de la junta creada por la Regencia para proponer los medios de proceder al arreglo de los diversos ramos de Instrucción Pública [Cádiz, 9 de septiembre de 1813”, en *Historia de la Educación en España* (1979). Tomo I: *Del Despotismo Ilustrado a las Cortes de Cádiz*, Madrid, Ministerio de Educación, 412.

¹⁴ Decreto de las Cortes el 29 de junio de 1821. Título X. “De la enseñanza de las mujeres”. En Flecha García, Consuelo (ed.), *Las mujeres en la legislación educativa española*. Sevilla, Kronos, 1997, 88.

¹⁵ Art. 100 de la Ley aprobada el 9 de septiembre de 1857 siendo ministro de Fomento el catedrático de Derecho don Claudio Moyano Samaniego.

¹⁶ Blanco García, Nieves (2015). “Reconocer autoridad femenina en Educación: los saberes de las maestras”, *Curriculum: Revista de Teoría, Investigación y Práctica Educativa*, 28, 11-31.

de mujeres expuestas a la mirada pública, la normativa disponía: “Los exámenes de maestras no serán públicos”¹⁷. Si bien eran mujeres que aspiraban a ser destinadas a la escuela de alguna localidad distante de la familiar, donde iban a convertirse en una ‘autoridad’ dentro y fuera del aula, hasta que llegara ese momento se mantenía la custodia de su privacidad, lo que no se producía en el caso de los aspirantes a maestros. El acceso a partir de 1847 —cuando algunas provincias cuentan con una Escuela Normal de Maestras— pudo hacerse también adquiriendo la formación sistemática que les proporcionaban esos centros, dirigida tanto por profesores como por profesoras. En uno y otro sistema de entrada en este cargo público municipal, las mujeres que optaban a él demostraban estar bien preparadas, y actuaban después con competencia en la enseñanza a sus alumnas.

Parece que despertó preocupación la claridad con que estas jóvenes acertaban a responder bien en los exámenes, los conocimientos adquiridos, la facilidad para expresarlos, la naturalidad con que vivían el ponerse al frente de un aula, el hecho de presentarse ante el alcalde, ante el párroco, ante las familias —aunque fueran al pueblo acompañadas de algún familiar o persona de confianza—. Logros con los que ganaban seguridad en sus capacidades, autoestima, confianza, y que podían repercutir en las niñas de la escuela, en el referente y expectativas que esa ‘mujer distinta’ llegaba a despertar en ellas. Así avisaban a las maestras sobre esta influencia: “Ten presente que las niñas lo ven todo y lo observan todo por más que parezca lo contrario, y que nada de cuanto haga la maestra se escapa a su escudriñadora mirada”¹⁸.

Todos estos cambios no pasaron desapercibidos a quienes publicaban libros de texto para su formación, comprobando en sus páginas la insistencia en que su comportamiento fuera expresión de las características de la verdadera condición femenina. Uno de los manuales, *Guía práctica de la Maestra* —publicado en 1864 por un profesor de la Escuela Normal de Tarragona como un conjunto de cartas que intercambia una maestra joven con su tía, maestra experimentada—, aconsejaba en los siguientes términos: “Piensa antes lo que vas a decir y háblales con pocas palabras, sin afectación y con la mayor sencillez, sin pretensiones de orador; pues no hay cosa más ridícula que una muger (sic) queriéndose echar de literata”¹⁹. Era inevitable que ejercieran el magisterio, tenían una formación como no estaba previsto que una mujer adquiriera, sin embargo, debían evitar actitudes que, siendo habituales en la situación que habían ganado, a ellas podían ir las alejando de la condición femenina que debían respetar y mantener.

¹⁷ Art. 40 de la Real Orden de 17 de octubre de 1839, en *Ídem*, 105.

¹⁸ Jiménez, Isidoro (1864). *Guía práctica de la Maestra, ó sea consejos á una profesora acerca del régimen, gobierno y administración de sus escuela, y de la educación de las niñas*. Tarragona, José Antonio Nel-lo, 152.

¹⁹ *Ibidem*, 10.

Estaban en lugares públicos, en localidades donde llamaba mucho la atención este modo diferente de comportarse una mujer, a lo que se unía el mayor retraso del matrimonio, en el caso de que llegara y, si no, ser una mujer soltera, situación poco habitual y mal interpretada entonces. Maestras de las que comentaban las niñas en casa lo mucho que sabían, lo guapas que les parecían, los vestidos bonitos que utilizaban; una realidad distinta de la que estaban acostumbradas a ver en sus madres y en sus vecinas. En algunas alumnas seguro que despertaron el deseo de ser como ellas, y las más estudiosas y motivadas se encontrarían con la complicidad necesaria de las maestras en forma de apoyo para continuar en la Escuela Normal o en otro centro de enseñanza secundaria o superior, propuestas que las familias acogerían con sorpresa y, al mismo tiempo, con cierto orgullo, abriendo así una nueva ocasión de contribuir a una genealogía femenina, extendida en el tiempo, de vocaciones y de actividades educadoras femeninas.

6. Maestras profesionales

Enseguida fueron conscientes aquellas maestras del diferente modo de tratarlas como profesionales respecto de los maestros, de las normativas y de las situaciones en que se manifestaba la desigualdad en las condiciones de trabajo, y no dudaron en reivindicar los derechos que en justicia habían de reconocerles. Me voy a referir a algunas situaciones concretas.

- Rosario García, directora de la Escuela Normal de Maestras de Córdoba, se dirige a la Dirección General de Instrucción Pública para reclamar el voto que tienen derecho a emitir las maestras que forman parte de los tribunales de oposiciones a escuelas de niñas. Así lo había dispuesto el Real Decreto de 23 de septiembre de 1847, en su artículo 29. Sin embargo, se les había negado ejercerlo por parte de los demás jueces del tribunal en que actuaban. La respuesta recibida en febrero de 1870 recuerda a la Junta Provincial de Primera Enseñanza de Córdoba que “las dos Maestras que forman parte del Tribunal de oposiciones para la provisión de Escuelas de niñas, tienen voto en las decisiones lo mismo que los demás Jueces...”²⁰.

- Una maestra que llevaba treinta meses sin recibir el importe correspondiente al material de su escuela, y que sufría constantes retrasos en el pago del sueldo, decide no continuar con las clases mientras no se solucione la situación. Denuncia lo que está sucediendo, y la respuesta recibida del ministerio por medio de una Real Orden de 10 de octubre de 1872 avala la postura tomada por ella reconociendo “que una Profesora a quien le faltan por completo los medios materiales de enseñanza por falta de pago de las cantidades destinadas a la compra y conservación de objetos indispensables, no es posible que dé ni

²⁰ “Orden de 16 de Febrero de 1870”, en Flecha García, Consuelo (comp.): *Las mujeres en la legislación...*, op. cit., 179.

puedan exigírsele resultados”²¹. Esta circunstancia se repite un año más tarde en el caso de otra maestra —como la anterior, en la provincia de Alicante—, a la que no procede abrir expediente por incumplimiento de sus obligaciones mientras “no se le abonen sus haberes devengados por todos conceptos”²².

- En el Congreso Pedagógico Nacional celebrado en octubre de 1882 en Madrid, la reclamación que formulan las maestras es sobre la igualdad de sus sueldos con los de los maestros. Adela Riquelme, profesora de Escuela Normal Central de Maestras, y la misma Rosario García propusieron una conclusión sobre la necesidad de “igualar los sueldos de los Profesores de ambos sexos, toda vez que el trabajo de la mujer en el Magisterio es igual al del hombre”²³. Fue aprobada por el Congreso y enviada al ministerio, el cual acogió esta petición y reconoció ese derecho por una ley de 6 de julio de 1883 “equiparando los sueldos de Maestros y Maestras”²⁴.

7. Una palabra pública

La actuación en las aulas, y la experiencia de relaciones con familias y autoridades van afianzando su autoestima y el deseo de comunicar lo que aprenden, lo que saben, su opinión sobre temas educativos y sobre cualquier otro de actualidad. También de responder a compromisos que van más allá de la escuela. Así vemos su firma en la prensa generalista y en la profesional, escribiendo en revistas, boletines profesionales, transmitiendo su saber en la publicación de libros de texto, participando en congresos y reuniones con finalidad pedagógica. Querían y buscaban dar a conocer lo que pensaban sobre cómo debía ser la educación en general y la de las mujeres en particular. Se pronunciaban con argumentos pedagógicos y desde su experiencia en las aulas.

Especialmente significativas fueron las intervenciones de varias participantes en el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano celebrado en Madrid en 1892. La educación de las mujeres fue el tema de una de las secciones del congreso, pero estuvo también presente en otras y despertó un movimiento de opiniones en torno a él. Según las crónicas del momento, fue la cuestión que terminó resultando más interesante:

La 5ª sección (Educación de la Mujer) ha excedido a todas en movimiento, en concurrencia y en el interés despertado por sus discusiones. Nótese que es la primera

²¹ Flecha García, Consuelo (comp.): *Las mujeres en la legislación...*, op. cit., 191.

²² Orden de 19 de agosto de 1873 declarando no preceder la formación de expediente a una Maestra, ínterin no se le abonen sus haberes devengados por todos los conceptos. En Flecha García, Consuelo (comp.): *Las mujeres en la legislación...*, op. cit., 193.

²³ Congreso Nacional Pedagógico (1882). *Actas de las sesiones celebradas Congreso Pedagógico (1882)*. Madrid, La Sociedad de Fomento de las Artes-Librería de D. Gregorio Hernando, 237.

²⁴ *Gaceta de Madrid*, nº 189, 8 de julio de 1883, 43.

vez que en España se trata en reunión pública y numerosa de aquel importantísimo problema; y ciertamente, el empeño con que se ha debatido da buena muestra de que empieza a preocupar a las gentes de cultura y, sobre todo, (lo que más importa), a las mismas mujeres. Estas, en efecto, han concurrido con grande y alta representación²⁵.

Entre el público asistente, el veintitrés por ciento eran mujeres (maestras, inspectoras de primera enseñanza, profesoras de Escuela Normal, licenciadas universitarias, escritoras, estudiantes...) y su palabra tuvo un espacio en las sesiones de aquel congreso. Algunas de las que intervinieron publicaron después el texto en la revista *La Escuela Moderna*, entre ellas, la estudiante de Filosofía y Letras María Goyri, las profesoras de Escuela Normal Concepción Saiz de Otero y Leonor Canalejas, la socióloga Concepción Arenal, la inspectora Matilde García del Real y la maestra María Carbonell Sánchez²⁶.

Maestras y profesoras de Escuela Normal formaron parte igualmente de asociaciones que se ocupaban de cuestiones de enseñanza y de asuntos profesionales; se incorporaron a distintas redes que entonces apoyaban y proponían unas mejores condiciones en el ejercicio del magisterio y eran buen escenario para diferentes presencias públicas. Relaciones y visibilidad que alumbraban un primer feminismo —no siempre con ese nombre— nacido de las actitudes que ponían en juego, de la autonomía ganada, de la libertad para emprender, de la confianza en su capacidad y en sus posibilidades, de vivir unas dinámicas más igualitarias en el matrimonio.

8. Continuando estudios

Comenzaron a aparecer niñas para las que no era suficiente lo aprendido en la enseñanza primaria y que decidían continuar con estudios de segunda enseñanza, y también en la universidad; alumnas que tenían curiosidad intelectual y aspiraban a una formación que preparaba para el ejercicio de distintas profesiones en las que cada una de aquellas jóvenes pensaba que podía responder mejor a sus expectativas. Oportunidades de formarse mejor que eran clave para provocar cambios en ellas mismas primero y en la sociedad después; cambios individuales y cambios sociales. Con este modo de actuar, junto al reconocimiento de capacidades y de talento femenino, lograron comunicar una imagen menos uniforme de ser mujer.

No todo fue fácil; tuvieron que mostrarse perseverantes en su empeño, porque nada se ha reconocido gratuitamente a las mujeres nunca. No resultó fácil desmentir la natural infe-

²⁵ s/a [1982]. "El Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 375, 15 de noviembre, 329.

²⁶ Flecha García, Consuelo (2007). "Lo que piensan las mujeres acerca de su educación". En *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, 26, 395-435.

rioridad femenina, pues ni la evidencia conseguía llevar al abandono de esa idea, como demuestra en el siglo de la Ilustración el filósofo Schiller en una carta al literato Goethe de 20 de julio de 1798 en un comentario sobre la escritora y filósofa Madame de Staël: “Se sale de su sexo, pero sin llegar al nuestro”²⁷. Hubo que poner en juego mucha fuerza, convencidas propuestas de cambio y hasta casi amenazar, como la escritora María Lejárraga, dos siglos más tarde, en el estrado del Ateneo de Madrid. Fue pocas semanas después de la proclamación de la Segunda República en abril de 1931, en un ciclo de conferencias que organizó esa institución cultural tempranamente, en el mes de mayo. La conferenciante daba poco margen al nuevo Gobierno en cuanto al lugar y al papel que las mujeres debían tener en aquella nueva etapa de transformaciones prometidas:

En España hay muchas más mujeres que hombres y vamos poco a poco aprendiendo a pensar... Somos mal adversario, porque podemos ser buen explosivo. Al Gobierno de la Buena Voluntad le conviene que estemos a su lado libremente. Hay otra conveniencia en libertarnos. [...] Hay tanto por hacer en España, que todos somos pocos para poner manos a la obra [...] El Gobierno actual del Estado español necesita pedirnos ayuda²⁸.

La demografía era un factor que convenía tener en cuenta; la parte más numerosa de la población había aprendido a pensar por sí misma, había concluido el tiempo de que fuera la otra parte la que pensaba por ella; las mujeres estaban demostrando voluntad de reclamar y de defenderse, y se sabían además necesarias en tareas que esperaban soluciones mejores. Por eso, advierte la conferenciante, la conveniencia para el Gobierno de tenerlas como aliadas y solicitar de ellas la ayuda que estaban dispuestas a prestar.

Esta nueva etapa política representó mucho para las licenciadas en Derecho; por ejemplo, la apertura de algunos campos profesionales del derecho. Hasta ese momento pocas se habían decidido a estudiar esa carrera, puesto que carecían de salidas laborales. Ahora iba a ser distinto, y las matrículas de alumnas aumentaban cada curso académico. Se desmentía, en parte, la antigua normativa recogida en el Código de Las Partidas (siglo XIII), donde se afirmaba: “Ninguna mujer, aunque sea sabedora no puede ser abogada en juicio [...] porque no es conveniente ni honesta cosa que la mujer tome oficio de varón estando públicamente envuelta con los hombres para razonar por otro”. Algunas ya habían actuado como abogadas en la década anterior, pero en este momento todavía no iban a poder ser jueces.

²⁷ Traducción adaptada del original alemán “Sie tritt aus ihrem Geschlecht ohne sich darüber zu erheben”. Johann Wolfgang von Goethe (2011). *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*. Zweiter Band Hamburg, Verlag, 122.

²⁸ Lejárraga, María (2003). *La mujer española ante la República. Libertad*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, 19.

Sin finalizar el mes de abril de 1931, se publica un decreto que incluye una dura crítica con la situación heredada: “Solo una legislación arcaica y caduca, que no se acomoda a los tiempos presentes, puede negar a las mujeres condiciones legales para ingresar en los Cuerpos de Registradores de la Propiedad y del Notariado”, y establece en el artículo 1 lo siguiente: “Será admitida la mujer a las oposiciones que se anuncien en lo sucesivo a Notarías y Registros de la Propiedad, y si obtuvieren plaza ingresarán en los respectivos Cuerpos, donde desempeñarán sus funciones en idénticas condiciones que el varón”²⁹.

En los listados de las oposiciones que se convocan a estos cuerpos empiezan a aparecer nombres de mujeres. A las de Registro de la Propiedad de 1935 se presentan dos candidatas que no llegan a aprobarlas. Sí ingresarán en las convocadas en 1940 Beatriz Blesa Rodríguez, María Ángeles Torcida Fuente, Celia Puente Ojea y Carmen Bono Huerta; en las convocadas en 1946, María Teresa Guerreira, Ana María Viola y Carmen Gomá; la última que ingresa en el cuerpo antes del cambio de normativa es Encarnación Torres Vida en 1953. Aunque después de la Guerra Civil se impide el acceso de mujeres, no afectará a las que habían iniciado la carrera antes de 1936, incluso en los primeros años cuarenta, recogido en sucesivas normativas donde incluían alguna condición que lo hacía posible. El Reglamento de 1959, en su artículo 2º, indicaba: “Excepcionalmente podrán tomar parte en las oposiciones las mujeres que estén comprendidas en la O. M. de 18 de noviembre de 1948”, es decir, las que tuvieran aprobadas antes de enero de 1945 dos o más asignaturas de la facultad de Derecho.

En el cuerpo de Notarías, la primera licenciada en Derecho que ingresa es María Consuelo Mendizábal Álvarez en las oposiciones que se celebran en 1941. La prensa destacó, con motivo de la toma de posesión de la plaza que le había correspondido, el hecho de que fuera la primera mujer que conseguía una plaza de notaria:

La primera notaria de España la señorita [...], ha tomado posesión de la notaría de Portillo, de esta provincia. La señorita Mendizábal es natural de Oviedo, donde hizo sus estudios universitarios. Después de terminar la carrera de Derecho querían que se preparara para Registros, pero optó por hacer oposiciones a Notarías lo que considera bastante difícil para una mujer, pues suponen trece meses de oposiciones³⁰.

En 1942 aprueba las oposiciones a Notarías Margarita Baudín Sánchez (1919-2009), una mujer que pasados los años recordó el comentario que tuvo que escuchar de un miembro del tribunal de examen: “Al saludar al Tribunal, una vez aprobada, uno de ellos me dijo que no era partidario de que las mujeres fuéramos notarios pero que no podía objetar nada pues había aprobado merecidamente”. Solo resignación ante un rendimiento sobresaliente y sin ceder de una mentalidad sobre el lugar idóneo para las mujeres. La tercera y

²⁹ Decreto de 29 de abril de 1931, en *Gaceta de Madrid* 120, 30 de abril de 1931, 407.

³⁰ *ABC*, 12.254, 18 de noviembre de 1942.

última, Carolina Bono Huerta, ingresa en 1947. La Ley de 1961 sobre Derechos políticos, profesionales y de trabajo de la mujer³¹, y la de 1966 suprimiendo las limitaciones que aún permanecían³², terminaron de abrir a las mujeres todas las profesiones jurídicas.

9. Un legado que no ha de interrumpirse

Una vez más, tenemos la ocasión de comprobar que las mujeres fueron sobreponiéndose a los continuos obstáculos que las sociedades patriarcales ponían a su deseo de decidir modos distintos de estar en el mundo. Vemos que durante muchos siglos la educación recibida fue acompañando los itinerarios marcados, los que ellas supieron convertir en saberes de humanidad, de cuidado de la vida y de la naturaleza, de destrezas y tecnologías que mejoraban su hacer cotidiano. Y cuando tuvieron acceso a una instrucción que transmitía cultura erudita y conocimientos útiles en las sociedades modernas, y que daban paso al ejercicio de una profesión, fueron para las mujeres pista rápida de libertad personal y de servicio a la sociedad a través de la actividad profesional y de otros compromisos ciudadanos.

La educación ha sido indudablemente un eficaz acelerador de los cambios que las mujeres han introducido en el modo de entender y de vivir la condición e identidad femeninas. La toma de conciencia personal a lo largo del tiempo, los movimientos de mujeres a partir de la Revolución francesa y, desde hace dos siglos, la entrada en la escuela, el instituto y la universidad, han contribuido a nuevas formas de ser y de estar en el mundo, a condiciones de vida con mayor justicia, a una sociedad de relaciones más igualitarias.

Aún no ha desaparecido de las prácticas educativas dentro y fuera de las aulas la perspectiva androcéntrica desde la que se configuró el sistema educativo en la selección de conocimientos, en la finalidad de los mismos y en el juego de relaciones entre todas las personas implicadas. Sin embargo, la sensibilidad que hoy existe respecto a la equidad hombre-mujer, y el esfuerzo y voluntad de tantas mujeres dispuestas a vivir con mayor libertad, son un eje esencial que ayuda a entender el sorprendente recorrido femenino hacia los lugares de participación social, política, económica y hacia una mirada a sí mismas que les devuelve autoestima y confianza.

En los espacios de aprendizaje, las niñas y las jóvenes han ido encontrando más oportunidades de desarrollo de todas sus capacidades, se han sentido apoyadas en sus aspiraciones personales, reconocidas en sus cualidades y valores, recompensadas en los resultados académicos excelentes obtenidos y adquiriendo más formación para desempeñar un abanico de funciones con las que contribuyen activamente a la sociedad.

³¹ Ley 56/1961, de 22 de julio, *Boletín Oficial del Estado* 175, 24 de julio de 1961, 11004-11005.

³² Ley 96/1966, de 28 de diciembre, *Boletín Oficial del Estado* 311, 29 de diciembre de 1966, 16392.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Blanco García, Nieves (2015)**. "Reconocer autoridad femenina en Educación: los saberes de las maestras", *Curriculum: Revista de Teoría, Investigación y Práctica Educativa*, 28, 11-31.
- **Congreso Nacional Pedagógico (1882)**. *Actas de las sesiones celebradas Congreso Pedagógico (1882)*. Madrid, La Sociedad de Fomento de las Artes y Librería de D. Gregorio Hernando, 237.
- **Cotelo-Guerra, Dolores (2016)**. "Una iniciativa pública de capacitación profesional femenina en el primer tercio del siglo XX: la Escuela del Hogar y Profesional de la Mujer de Madrid", *Innovación educativa*, 26, 59-75.
- **Feijoo, Benito Jerónimo (1997)**. *Defensa de la mujer*, Barcelona, Icaria, 15.
- **Flecha García, Consuelo (2007)**. "Lo que piensan las mujeres acerca de su educación", *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, 26, 395-435.
- **Flecha García, Consuelo (ed.) (1997)**. *Las mujeres en la legislación educativa española (88)*, Sevilla, Kronos.
- **Goethe, Johann Wolfgang von (2011)**. *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Zweiter Band* Hamburg, Verlag, 122.
- **Historia de la Educación en España. Del Despotismo Ilustrado a las Cortes de Cádiz**, Madrid, Ministerio de Educación, 1979, tomo I.
- **Jiménez, Isidoro (1864)**. *Guía práctica de la Maestra, ó sea consejos á una profesora acerca del régimen, gobierno y administración de sus escuela, y de la educación de las niñas*, Tarragona, José Antonio Nel-lo.
- **Lejárraga, María (2003)**. *La mujer española ante la República. Libertad*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- **Núñez Gil, Marina y Rebollo Espinosa, María José (2007)**. "El delantal y la probeta: las enseñanzas del hogar, una tradición renovada por las becarias de la Junta de Ampliación de Estudios". En Sánchez Pascua, Felicidad, et al. (coords.), *Relaciones internacionales en la Historia de la Educación: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907-2007)*, 1, 233-250.
- **Pérez Cantó, Pilar; Mó Romero, Esperanza y Rodríguez García, Margarita (2005)**. "Madres de ciudadanos y útiles a la Patria". En Pérez Cantó, Pilar y Bandieri, Susana (eds.), *Educación, género y ciudadanía. Las mujeres argentinas, 1700-1943*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 115-132.
- **Rousseau, Jean-Jacques (1985)**. *Emilio*, Madrid, Edaf.
- **S/a (1892)**. "El Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 375, 15 de noviembre, 329.
- **Serdio Sánchez, Carmen (2012)**. "Mujeres y educación: transformación y saberes femeninos", *Papeles Salmantinos de Educación*, 16, 45-64.

EMILIO
PERAL
VEGA

Modelos femeninos en la trilogía
trágica lorquiana

Tejer es un verbo muy pertinente para el recorrido que se pretende en este artículo, aun cuando sea en un sentido mucho más físico —y hasta escabroso—, pero siempre en femenino, que el de recuperar pasado. Es idea común que el teatro de Federico García Lorca abunda en el protagonismo femenino y que son ellas (y no ellos) los verdaderos motores para la acción dramática. Siendo esta una afirmación que, *grosso modo*, podríamos suscribir, no es menos cierto que el poeta de Granada reservó protagonismo a los hombres en sus dramas más comprometidos tanto desde el punto de vista de la identidad sexual (*El público* y *Así que pasen cinco años*) como desde la perspectiva de la innovación escénica (*Amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín* y, claro está, *Comedia sin título*). No debe sorprendernos en una obra, la de Lorca, en la que la comunión entre vida y literatura, aun no siendo en la mayor parte de los casos obvia, es profunda.

Pero no es menos cierto que Federico proyectó buena parte de sus creencias y obsesiones estéticas y vitales en personajes femeninos, muy alejados, al menos en apariencia, del propio poeta. Y que dentro de esta nómina hay mujeres de muy diversa condición. Todas ellas están dominadas por un deseo callado que lucha, física y verbalmente, por manifestarse, primero, y consumarse, después. Sin embargo, las hay que expresan un grito rotundo de libertad que resultaba muy difícil de lanzar en la España de los años 20 y 30. Me refiero, sobre todo, a aquellas *fémimas* que protagonizan las piezas farsescas mayores de Lorca: la Zapatera (*La zapatera prodigiosa*) y Belisa (*Amor de don Perlimplín...*). Ambas cuestionan “y subvierten los fundamentos que reglamentan la relación de pareja en una perspectiva de unión matrimonial [...] nueva y muy moderna para la época” (Ambrosi, 2019: 365). Así, la Zapatera proclama sin tapujos: “¿Es que en este pueblo no puede hablar una con nadie?” (García Lorca, 1998: 77). Belisa, por su parte, exhibe su cuerpo en un ejercicio de desinhibición plena mientras canta una canción de evidente contenido erótico: “¡Amor! ¡Amor! / Entre mis muslos cerrados / nada como un pez el sol” (García Lorca, 1996: 259), y responde a su irrefrenable deseo sexual entregándose a cinco hombres, mientras su marido duerme, durante la primera noche de bodas.

Incluso en la trilogía trágica, nos topamos con personajes femeninos que expresan abiertamente un código moral antinormativo, y que cuestionan los usos y costumbres en virtud de los cuales la unión entre hombres y mujeres se somete a cuestiones ajenas a la voluntad y el deseo. Es el caso de la Muchacha 2ª en *Yerma*, quien expresa sin cortapisas su oposición a instituciones y conceptos absolutos, y el necesario replanteamiento de todos ellos:

Porque me han casado. Se casan todas. Si seguimos así no va a haber solteras más que las niñas. Bueno, y además... una se casa, en realidad, mucho antes de ir a la iglesia. Pero las viejas se empeñan en todas estas cosas. Yo tengo diecinueve años y no me gusta guisar ni lavar. Bueno, pues todo el día he de estar haciendo lo que no me gusta. ¿Y para qué? ¿Qué necesidad tiene mi marido de ser mi marido? Porque lo mismo hacíamos de novios que ahora. Tonterías de los viejos (García Lorca, 2001: 59).

Y también es el caso de Martirio en *La casa de Bernarda Alba* cuando, al hablar del recién planteado noviazgo entre su hermana Angustias y Pepe el Romano, sentencia: “Verdaderamente es raro que dos personas que no se conocen se vean de pronto en una reja y ya novios” (García Lorca, 1991: 149).

Sin embargo, frente a estas mujeres “liberadas”, el discurso trágico de Lorca privilegia el dibujo de mujeres sumisas a la moral retrógrada. El símbolo mayor de esta sumisión es el ejercicio reincidente de actividades relacionadas con la costura. Como es bien sabido, en toda la literatura celestinesca, así como en la poesía erótica de los siglos de oro, los objetos relacionados con la *labor* estaban fuertemente connotados con la práctica sexual. Baste recordar aquí el poema popular referido al oficio de un zapatero, del que sirven como muestra algunos de sus versos:

Las que a mi tienda se llegan,
como es negra conocida,
mientras tomo la medida,
con la maestrilla juegan;
y que las calce me ruegan
apretado y provechoso.
Señora, caso, caso.

El cuero ablando primero
que la costura se junta,
y encero después la punta
porque ataña al agujero
y pase el hilo ligero,
blando, suave, amoroso.
Señora, caso, caso.

Cuando hay tarea, a porfía,
con dos amigos detrás,
que cortan obra y no más,
pasa adelante la mía;
y de engrudar noche y día
traigo el dedo pegajoso.
Señora, caso, caso.

(*Poesía erótica del Siglo de Oro*, 1984: 131-132)

Y aquel otro en que una joven, en apariencia inocente, llega al telar y enseguida aprende los misterios del *tejer* y del *hilar*:

Hanle parecido
tal los materiales

de los oficiales,
que pierde el sentido
y, sin quebrar hilo,
a tejer se ofrece.

*Quien bien hila y tuerce,
bien se le parece.*

[...]

Començó a coger
hilo en la canilla
que era maravilla
vérselo hacer;
y al fin del tejer
tal cantar se ofrece:

*Quien bien hila y tuerce,
bien se le parece.*

(*Poesía erótica del Siglo de Oro*, 1984: 134-135)

Celestina, por su parte, habla de “la punta de mi sutil aguja” (Rojas, 1989: 242), mientras que su “hija” más solícita, Lozana (*La lozana andaluza*) es maestra en tejer, hilar y coser; como muestra por doquier en el relato de sus andanzas. Baste aquí con un ejemplo extraído entre muchos. Se trata de una conversación entre Lozana y su Tía, con la que media más que sangre relación laboral en el oficio más antiguo:

TÍA. [...] Más querría él que supiédeses labrar.

LOZANA. Señora tía, yo aquí traigo el alfilelero, mas ni tengo aguja ni alfiler, que dedal no faltaría para apretar (1985: 179-180).

Resulta evidente el significado de los términos referidos a la *labor*: “labrar” por fornicar; “alfilelero” por vagina, “aguja” y “alfiler” por pene, y “dedal” por preservativo, pues que en una versión muy diferente a la actual usábanse ya en 1528, fecha de la publicación de esta singular pieza de Francisco Delicado.

Pero volvamos a Lorca. En efecto, las heroínas trágicas del granadino asumen su dedicación a las labores de costura en una metáfora de valor invertido. Coser, hilar y bordar son, todas ellas, actividades que comparten como manifestación de un erotismo abortado por diversas circunstancias. Así, en *Bodas de sangre* (1933), en el cuadro tercero del primer acto, los padres del Novio y la Novia refieren las virtudes de sus hijos antes del desposorio:

MADRE. Mi hijo es hermoso. No ha conocido mujer. La honra más limpia que una sábana puesta al sol.

PADRE. Qué te digo de la mía. Hace las migas a las tres, cuando el lucero. No habla nunca; suave como la lana, borda toda clase de bordados y puede cortar una maroma con los dientes (García Lorca, 1998: 92).

Nótese la sutil diferencia que Lorca establece entre las dos descripciones. Si la Madre predica cualidades referidas a la juventud y la lozanía de su hijo “hermoso”— y a la honra que le engalana a él —“no ha conocido mujer. La honra más limpia que una sábana puesta al sol”— y, en consecuencia, a toda su familia, el Padre, por su parte, perfila un retrato basado no en la esencia personal de su hija sino en las actividades que realiza con destreza —“hace las migas”... Entre estas tareas, resalta su pericia en «toda clase de bordados». Desde el desconocimiento más profundo, el Padre dibuja ante el espectador, a través de la metáfora «costurera», un punto de sospecha —la relación anterior que medió entre la Novia y Leonardo— que el desarrollo de la tragedia no hará sino corroborar.



FIGURA 1. Representación de *Bodas de sangre* en el Teatro Principal Palace de Barcelona, 22 de noviembre de 1935. Decorados y figurines de José Caballero. Dirección escénica de Cipriano Rivas Cherif. De izda. a dcha.: Enrique Diosdado, Julia Pacheco, Margarita Xirgu, Amelia de la Torre y José Cañizares. Procedencia: Fundación Federico García Lorca.

En *Yerma* (1934), la insistencia en la costura como metáfora sexual es mucho mayor. La acción comienza con su protagonista “dormida con un tabanque de costura a los pies” (García Lorca, 2001: 41), en clara expresión de una libido entumecida que lucha por despertar para colmar sus ansias de ser madre. El campo semántico de la costura se

enriquece aquí con el relativo a las flores y sus colores. Yerma opone los “jaramagos” —plantas que “las gentes dicen que no sirven para nada” (44) y que, cargadas de flores amarillas, refuerzan su condición estéril— a los jazmines, plantas cuyas flores, tanto por su forma como por su olor, se identifican con el sexo masculino y, en consecuencia, con la consumación de su frustrada maternidad.

Resulta significativo, en este sentido, que el jazmín aparezca por vez primera mientras Yerma “se dirige a la costura”, mientras “se pasa la mano por el vientre, alza los brazos en un hermoso bostezo y se sienta a coser” (45). El silencio significativo de la acción se rompe con un canto de Yerma en el que la llegada del anhelado niño se une al olor de la flor o, a decir mejor, a la huella del hombre sobre su cuerpo:

¿Cuándo, mi niño, vas a venir?
[...]
Cuando tu carne huela a jazmín.
¡Que se agiten las ramas al sol
y salten las fuentes alrededor! (45).

Son varias las ocasiones en que el jazmín reaparece a lo largo de la tragedia. Así, en el inicio del acto segundo, precisamente cuando las Lavanderas interpretan un canto de escarnio contra Yerma, acusándola de buscar consuelo en Víctor en detrimento de su propio marido:

En el arroyo frío
lavo tu cinta.
Como un jazmín caliente
tienes la risa.
Quiero vivir
en la nevada chica
de ese jazmín (71).

Y, al final de la obra, ya en la Romería, a través de un poema recitado por un Macho cabrío enmascarado que encarna el deseo erótico y el sentido pagano que, junto al religioso, radica en estas fiestas populares:

Si tú vienes a la romería
a pedir que tu vientre se abra,
no te pongas un velo de luto
sino dulce camisa de holanda.
Vete sola detrás de los muros
donde están las higueras cerradas
y soporta mi cuerpo de tierra
hasta el blanco gemido del alba.
[...]
Siete veces gemía,

(YERMA, que en actitud pensativa se levanta y acude al sitio donde ha estado VÍCTOR y respira fuertemente, como si aspirara aire de montaña, después va al otro lado de la habitación como buscando algo y de allí vuelve a sentarse y coge otra vez la costura. Comienza a coser y se queda con los ojos fijos en un punto.) (52)

La casa de Bernarda Alba (1936) sigue insistiendo en el campo semántico de la costura. De esta forma, en el acto segundo, tras haber escuchado la sentencia de Bernarda —“en ocho años que dure el luto no ha de entrar en esta casa el viento de la calle. Hacemos cuenta que hemos tapiado con ladrillos puertas y ventanas” (García Lorca, 1991: 128-129)—, Lorca presenta a “las hijas de Bernarda [...] sentadas en sillas bajas cosiendo” (1991: 147). La única ausencia es la de Adela, puesto que ella se niega a sublimar su deseo sexual a través de una actividad subsidiaria cuya simbología remeda el encuentro entre hombre y mujer.

La conexión parece bastante evidente con la aparición subsiguiente de Adela, quien proclama la libertad de su cuerpo frente a la claudicación de sus hermanas con la aguja y el hilo: “¡Déjame ya! [...] ¡Yo hago con mi cuerpo lo que me parece! [...] ¿No estabais cosiendo? Pues seguir. ¡Quisiera ser invisible, pasar por las habitaciones sin que me preguntarais dónde voy!” (1991: 153). Y, después: “Mi cuerpo será de quien yo quiera” (155).

De acuerdo a la sentencia de Bernarda, el único hombre posible en la vida de estas jóvenes es, precisamente, “el de los encajes” (153), que las provee de materia prima para seguir sublimando su deseo.

Y en el mismo campo semántico seguimos si ampliamos el foco a una pieza que, aunque frecuentemente caracterizada como “comedia burguesa” en su acepción más superficial, responde, en mi opinión, a un profundo sentido trágico. Me refiero, claro está, a *Doña Rosita la soltera o el lenguaje de las flores* (1935), cuya protagonista, en relaciones con su primo, ve cómo la abandona para ir en busca de sus padres en Tucumán. Rosita promete esperarlo, como la mítica Penélope a Odiseo: “yo bordaré / sábanas para los dos” (García Lorca, 1992: 97). Se trata, parece claro a estas alturas, de un acto de impotencia sexual, incrementado por la relación que se establece con las flores y, en particular, con la rosa:

Cuando se abre en la mañana
roja como sangre está;
el rocío no la toca
porque se teme quemar.
Abierta en el mediodía
es dura como el coral,
el sol se asoma a los vidrios
para verla relumbrar.
Cuando en las ramas empiezan
los pájaros a cantar

y se desmaya la tarde
 en las violetas del mar,
 se pone blanca, con blanco
 de una mejilla de sal;
 y cuando toca la noche
 blanco cuerno de metal
 y las estrellas avanzan
 mientras los aires se van,
 en la raya de lo oscuro
 se comienza a deshojar (99).

En el acto segundo, quince años después, Rosita sigue esperando el regreso de su prometido. El Ama, un personaje claramente emparentado con Marcolfa (*Perlimplín*) y la Poncia (*Bernarda*), expresa su contrariedad al respecto aduciendo el enorme esfuerzo baldío que Rosita ha derrochado para bordar su ajuar. Su sabiduría popular propende abandonar dedal, hilo y aguja para “gastar las sábanas” con el disfrute de los días:

Ya me duelen las manos de guardar mantelerías de encaje de Marsella y juegos de cama adornados de guipure y caminos de mesa y cubrecamas de gasa con flores de realce. Es que ya debe usarlos y romperlos, pero ella no se da cuenta de cómo pasa el tiempo. Tendrá el pelo de plata y todavía estará cosiendo cintas de raso liberti en los volantes de su camisa de novia (108).

Y, en sentido contrario, las tres hermanas “solteronas” que, como un coro de parcas, marcan a golpe de palabras vacuas el inútil paso del tiempo para Rosita y recurren de continuo al ajuar como metonimia del deseo eternamente aplazado:

SOLTERONA 1ª. (*A Rosita*.) ¿Tienes noticias?

ROSITA. El último correo me prometía novedades. Veremos a ver este.

SOLTERONA 3ª. ¿Has terminado el juego de encajes valencieneses?

ROSITA. ¡Toma! Ya he hecho otro de mansú con mariposas a la aguada.

SOLTERONA 2ª. El día que te cases vas a llevar el mejor ajuar del mundo (127-128).

Como hemos visto, las mujeres de la tragedia lorquiana encuentran en la costura, en tanto proyección de su insatisfacción sexual, un punto de convergencia. Sin embargo, tomando como partida la codificación que Nietzsche fija, allá por 1871, en *El nacimiento de la tragedia* (Peral Vega, 2009) —con los conceptos de apolíneo y dionisiaco aplicados a la tragedia griega—, podemos establecer dos modelos femeninos muy diversos: el que integran la Novia (*Bodas*), Yerma (*Yerma*) y Rosita (*Doña Rosita*) frente al que compone, en solitario, Adela (*Bernarda*). El primero está representado por mujeres que, a pesar de las diversas oportunidades que les regala la vida para andar por el camino contrario, acallan de continuo la llamada liberadora de Dionisos y acatan, a sabiendas de su infelicidad, la norma castradora de su deseo.

La Novia (*Bodas*), después de años silenciando su atracción por Leonardo, accede al matrimonio con el Novio. Sin embargo, el mismo día de su boda, emborrachada de deseo carnal al ver a Leonardo subido a su caballo, “bajó primero las escaleras”, “puso al caballo bridas nuevas” y “calz[ó]”, después, a Leonardo “sus espuelas” para huir con él en libertad (1998: 158). Con una Luna simbólica como testigo que tiñe de azul toda la escena y preludia el desenlace trágico, la Novia se entrega carnalmente a Leonardo. Lo que antes indicaban las miradas ahora lo dicen explícitamente las palabras:

LEONARDO. [...] Vamos al rincón oscuro
 donde yo siempre te quiera,
 que no me importa la gente
 ni el veneno que nos echa.
(La abraza fuertemente.)

NOVIA. Y yo dormiré a tus pies
 para guardar lo que sueñas.
 [...]

LEONARDO. Se abrasa lumbre con lumbre.
 La misma llama pequeña
 mata dos espigas juntas.
 ¡Vamos!
 [...]
 Clavos de luna nos funden
 mi cintura y tus caderas (160-161).

La unión dionisiaca de los cuerpos queda sentenciada con los dos últimos versos, ajenos él y ella a cualquier sentimiento de culpa y a cualquier norma censora. Sin embargo, la tragedia acaba por consumarse: el Novio y Leonardo se dan muerte en duelo de cuchillos. La Novia, mujer liberada transitoriamente, que había ironizado, con sarcasmo, contra la moral reaccionaria de los otros —“a que las gentes me vean / con las sábanas de boda / al aire, como banderas” (1998: 161)— regresa, silenciando la fuerza del dios báquico, al pueblo que la hizo infeliz. Se presenta ante la madre de su difunto marido y reniega de su pasajera enajenación: “Yo era una mujer quemada, llena de llagas por dentro y por fuera, y tu hijo era un poquito de agua de la que yo esperaba hijos, tierra y salud...” (172). Miente, por último, para conseguir reinsertarse en una sociedad que ha repudiado previamente su deseo libre: “Que quiero que se sepa que soy limpia, que estaré loca, pero que me pueden enterrar sin que ningún hombre se haya mirado en la blancura de mis pechos” (172). La tragedia acaba, pues, con la muerte inútil de los hombres, la asunción de los preceptos normativos y el retorno a la medida apolínea.

Algo similar puede argüirse respecto de *Yerma*. Su protagonista rechaza visceralmente el concepto dionisiaco de la existencia, pues concibe el matrimonio como una losa definitiva —emparentada con la honra— y como medio para la maternidad: “Yo me entregué a mi marido por él, y me sigo entregando para ver si llega, pero nunca por divertirme”

(2001: 57). Acalla, de forma reiterada, el deseo que siente por Víctor. Sin embargo, es una querencia irremediable que finalmente se hace forma en su propio canto, pues, como ya había advertido Nietzsche, la poesía y la música son ámbitos de evocación simbólica que abren las puertas a la liberación:

¿Por qué duermes solo, pastor?
 En mi colcha de lana
 dormirías mejor.
 Tu colcha de oscura piedra,
 pastor,
 y tu camisa de escarcha,
 pastor,
 juncos grises del invierno,
 en la noche de tu cama... (61).

Es, sin embargo, una liberación transitoria. Yerma, que dice haber sentido asco del cuerpo de su marido, cierra toda puerta al deseo en el cumplimiento de una honradez que ella emparenta, casi de forma atávica, con su casta: “Crean que me puede gustar otro hombre y no saben que, aunque me gustara, lo primero de mi casta es la honradez. Son piedras delante de mí. Pero ellos no saben que yo, si quiero, puedo ser agua de arroyo que los lleve” (83).

Yerma silencia la llamada liberadora e insistente de Dionisos, un dios hecho forma en las máscaras que aparecen en la Romería del acto tercero; máscaras de Hembra y Macho cabrío —con “un cuerno de toro en la mano” (102)—, que, al son de la música liberadora, marcan el camino para el cumplimiento de sus deseos eróticos más íntimos:

Vete sola detrás de los muros
 donde están las higueras cerradas
 y soporta mi cuerpo de tierra
 bajo el blanco gemido del alba (104).

A los cantos salmódicos de las máscaras se une el ofrecimiento concreto de la Vieja:

[...] Mi hijo está sentado detrás de la ermita esperándote. Mi casa necesita una mujer. Vete con él y viviremos los tres juntos. Mi hijo es de sangre. Como yo. Si entras en mi casa todavía queda olor de cunas. La ceniza de tu colcha se volverá pan y sal para las crías. Anda. No te importe la gente. Y en cuanto a tu marido, hay en mi casa entrañas y herramientas para que no cruce siquiera la calle (107).

Sobre unos y otro prevalece el rechazo de Yerma al concepto dionisiaco de la existencia, en cuanto posibilidad que la aparta de conseguir una maternidad “honrosa”. En este sentido, el ajusticiamiento final de su esposo Juan, que muere estrangulado por Yerma cuando busca su cuerpo al final de la jornada romera —tras haberle hecho explícita su

esterilidad—, no cabe ser entendido como un proceso de *liberación*, sino, antes al contrario, como su resignación total bajo el peso de la norma. No poder ser una madre honrada significa repudiar definitivamente a su marido, pero también cualquier deseo: “Marchita. Marchita, pero segura. Ahora sí que lo sé de cierto. Y sola” (111).



FIGURA 3. Margarita Xirgu y Pedro López Lagar, en la escena final de *Yerma*, Teatro Español, Madrid, 29 de diciembre de 1934. Procedencia: Fundación Federico García Lorca.

Rosita (*Doña Rosita...*) pertenece a la misma tipología de mujeres lorquianas. Prometida en matrimonio con su primo, mantiene la esperanza de su regreso después de quince años, con una fuerza capaz de silenciar cualquier sugerencia de buscar consuelo en otros brazos, de forma pareja a la exhibida por la Zapatera en *La zapatera prodigiosa*, aunque desde un registro mucho más amable:

TÍA. ¡Claro! Muchas veces te he aconsejado que escribas a tu primo y te cases aquí con otro. Tú eres alegre. Yo sé que hay muchachos y hombres maduros enamorados de ti.
ROSITA. ¡Pero, tía! Tengo las raíces muy hondas, muy bien hincadas en mi sentimiento. Si no viera a la gente, me creería que hace una semana que se marchó. Yo espero como el primer día. Además, ¿qué es un año, ni dos, ni cinco? (1992: 120-121).

Tras veinticinco años, Rosita descubre que su prometido lleva ya ocho casado con otra mujer al otro lado del Atlántico. Sin embargo, sobre el desengaño se impone la resignación de una existencia en soledad, con “la esperanza muerta” (174), pero siempre acorde con la moral cristiana:

[...] Ayer le oí decir al ama que todavía podía yo casarme. De ningún modo. No lo pienses. Ya perdí la esperanza de hacerlo con quien quise y... con quien quiero. Todo está acabado [...] Ahora lo único que me queda es mi dignidad. Lo que tengo por dentro lo guardo para mí sola (175).

En el otro lado del diapasón está, como hemos adelantado, Adela (*La casa...*), quizás el único canto pleno de liberación femenina pergeñado por la pluma de Lorca. La hija pequeña de Bernarda hace una apelación reincidente a su cuerpo como elemento redentor frente al horizonte negro que se cierne sobre sus hermanas: “Yo hago con mi cuerpo lo que me parece” (1991: 153) o, algo más adelante, “por encima de mi madre saltaría para apagarme este fuego que tengo levantado por piernas y boca” (156). A diferencia de Yerma y la Novia, heroínas trágicas que autocensuran su sexualidad, Adela vive con intensidad plena el flujo del deseo con el silencio como principal aliado. Mientras sus hermanas hilan y escuchan palabras ajenas que subliman el fuego propio —aquellas referidas por la Poncia sobre el encuentro primero con su esposo, Evaristo el Colorín—, Adela, ausente y muda para la acción dramática, proyecta en su mente la pasión que las sombras nocturnas vendrán a satisfacerle. Si en los encuentros, socialmente codificados y estériles en cuanto a la pasión, entre Angustias y Pepe el Romano, prima la palabra —“siempre habló él”, sentencia la mayor de las Alba—, en las citas furtivas con Adela todo es entrega salvaje y silente, como con sabiduría popular pronostica la Poncia: “¿Tú ves este silencio?” (188).

Cuando la llamada indiscreta de Martirio la aparta de la fuente de su deseo, Adela se manifiesta como una bacante, dotada de fuerza capaz para romper con la norma: “A un caballo encabritado soy capaz de poner de rodillas con la fuerza de mi dedo meñique” (196). La moral castradora, siempre llena de frustración y envidia, adquiere los atributos de la pasión crística, personificada, como está, en el “martirio” que da nombre a la cuarta hija de Bernarda:

ADELA. [...] Vamos a dormir, vamos a dejar que se case con Angustias, ya no me importa, pero yo me iré a una casita sola donde él me verá cuando quiera, cuando le venga en gana.

MARTIRIO. Eso no pasará mientras yo tenga una gota de sangre en el cuerpo. [...] No levantes la voz que me irrita. Tengo el corazón lleno de una fuerza tan mala, que, sin quererlo yo, a mí misma me ahoga (196).

Desde esta lectura, el suicidio de Adela no puede entenderse como el triunfo de la censura esgrimida por Bernarda a golpe de bastón sino, antes al contrario, como la victoria de

un ser que, al modo de Melibea, y tras haberse entregado en el cuerpo de su libertador, queda inhabilitado para regresar al cauce de lo ortodoxo y elige, en consecuencia, su propio destino.

Como se ha visto, si bien fuertemente constreñidas por una moral castradora que tenía poco de literatura y mucho de reflejo social de la España de los años veinte y treinta, las mujeres lorquianas distan mucho de someterse a un patrón unívoco. Siempre quedará la duda de quién hubiera sucedido a la más libre de sus creaciones, Adela, si las pistolas de la intolerancia no hubieran sesgado la vida de Federico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Ambrosi, Paola (2019)**. “Las farsas lorquianas en el Español”. En E. Peral Vega (Ed.), *Federico García Lorca: 100 años en Madrid (1919-2019)*, pp. 363-390. Madrid: Comunidad de Madrid.
- **Carmona Vázquez, Antonia (2003)**. *Coincidencias de lo trágico entre Eurípides y Federico García Lorca*. Madrid: Alcañiz.
- **Delicado, Francisco (1985)**. *La lozana andaluza*. Ed. Claude Allaigre. Madrid: Cátedra.
- **Dougherty, Dru (1986)**. “El lenguaje del silencio en Federico García Lorca”. En *Anales de Literatura Española Contemporánea*, 11 (1-2), pp. 91-110.
- **Fernández Cifuentes, Luis (1986)**. *García Lorca en el teatro: la norma y la diferencia*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- **García Lorca, Federico (1991)**. *La casa de Bernarda Alba*. Eds. Allen Jospheps y Juan Caballero. Madrid: Cátedra.
- — (1992). *Doña Rosita la soltera o el lenguaje de las flores*. Ed. Luis Martínez Cuitiño. Madrid: Espasa, col. Austral.
- — (1996). *Amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín*. Ed. Margarita Ucelay. Madrid: Cátedra.
- — (1998). *La zapatera prodigiosa*. Ed. Mario Hernández. Madrid: Alianza Editorial.
- — (1998b). *Bodas de sangre*. Ed. Mario Hernández. Madrid: Alianza Editorial.
- — (2001). *Yerma*. Ed. Ildefonso-Manuel. Madrid: Cátedra.
- **Nietzsche, Friedrich (2000)**. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- **Nieva de la Paz, Pilar (2008)**. “Identidad femenina, maternidad y moral social. *Yerma* (1935), de Federico García Lorca”. En *Anales de Literatura Española Contemporánea*, 33 (2), pp. 155-176.
- **Peral Vega, Emilio (2009)**. “Metamorfosis de lo trágico en García Lorca”. En *Études sur le tragique dans le théâtre espagnol du XXe siècle*. Université de Bourgogne, pp. 94-106. Obtenido de <http://crec-paris3.fr/wp-content/uploads/2012/07/etudes-tragique.pdf>
- **Phocas Sabbah, Jacqueline (2007)**. “Parole et silence dans *La casa de Bernarda Alba*”. En Begoña Riesgo (Ed.), *Le retour du tragique. Le théâtre aux prises avec l'histoire et la rénovation esthétique (1920-1936)*, pp. 186-209. Nantes: Éditions du Temps.
- **Poesía erótica del Siglo de Oro (1984)**. Ed. Pierre Alzieu, Robert Jammes e Yvan Lissorgues. Barcelona: Crítica.
- **Rojas, Fernando de (1989)**. *La Celestina*. Ed. Dorothy S. Severin. Madrid: Cátedra. 3ª edición.

**PEDRO JOSÉ
CASTELLANOS
ALAVEDRA**

**Cantos de mujeres y sobre mujeres
en la tradición oral**

1. Introducción. Cantos en la sociedad tradicional

En otros tiempos la clase baja, especialmente la rural, poco disfrutó de las composiciones cultas que deleitaron a reyes, nobles, eclesiásticos, burgueses, y solo tardíamente a clases medias urbanas. Su única música y literatura eran lo que hoy conocemos como folclore, creado e interpretado por el pueblo llano, aunque siempre influenciado por las formas y contenidos impuestos desde las mentalidades dominantes.

Su posibilidad de usar instrumentos de fabricación profesional era limitada, por su costo, por la lejanía de los talleres productores y por la formación específica necesaria. La música cotidiana era básicamente el canto vocal, añadiendo, en todo caso, la percusión de elementos del trabajo. Solo en situaciones de ocio o ritual se usaban sencillos instrumentos musicales autofabricados y, quien pudiera, los comprados a constructores a veces lejanos.

La forma más habitual de cantar era improvisando sobre melodías que todo el mundo conocía. Un estribillo que solía dar nombre a la pieza, y que se aprendía rápidamente, daba pie a las estrofas que cada cual quisiera entonar, tradicionales o inventadas para el caso. Sus métricas más habituales eran las coplas, octosílabas y hexasílabas, y la seguidilla¹. Se podían cantar versos alusivos a la actividad desarrollada, y la costumbre fijaba ciertas letras a ciertas tonadas. Pero por lo general eran abiertas, y su longitud variaba según las ganas o la pericia.

Por otro lado, los romances y canciones contaban historias. En ellos no se buscaba la improvisación, sino la repetición, lo más fiel posible, de un planteamiento, nudo y desenlace cerrados. El romance habitual es de ocho sílabas, aunque también eran tradicionales los romancillos de seis. Su número de versos es indeterminado, pero suele ser múltiplo de cuatro, los que caben en la estructura musical que se entona repetidamente hasta completar el relato. Se suele diferenciar de las canciones en que estas usan métricas variadas y estribillos. Pero no siempre está claro el límite, pues algunos romances tienen elementos repetitivos parecidos a estribillos, o cambios de rima que, técnicamente, son sucesiones de coplas.

Veremos en este texto la relación del mundo femenino con estas composiciones de la tradición oral. Una primera, en los cantos de mujeres, que ellas entonaban en sus contextos de trabajo, ocio o ritualidad específicos. En segundo lugar, los cantos a mujeres, interpretados por hombres en ocasiones en que ellas asumían un papel pasivo de receptoras. También hay referencias a mujeres que se hacen en todo tipo de cantos para ocasiones diversas y reflejan su vida. Y, por último, las historias de mujeres que se cuentan sobre las protagonistas femeninas de romances y canciones.

¹ La seguidilla es una estrofa de cuatro versos, primero y tercero de siete sílabas y segundo y cuarto de cinco, en que riman en asonante los pares. También se denomina así a un tipo de canto y baile en cuya letra se usa dicha métrica. Pero este metro se puede utilizar en otras composiciones que no tienen esa estructura musical.

Mujeres intérpretes, transmisoras y estudiosas de patrimonio inmaterial

En la sociedad tradicional no existían unas normas explícitas sobre el papel de las mujeres frente a la música. Pero había comportamientos implícitos derivados de la diferencia de roles masculinos y femeninos en lo público y lo privado. Los intérpretes más o menos profesionales, dulzaineros, gaiteros, piteros u orquestillas, que cobraban por sus interpretaciones, eran hombres. Llamados de unos lugares u otros, podían tener una vida nómada que no era bien vista para las mujeres. También los instrumentos de cuerda, guitarras, bandurrias, laúdes, e incluso rabeles, eran de uso masculino. En las rondas y serenatas de las rondallas, las mujeres solo participaban como receptoras y, si lo hacían en bailes o reuniones, era acompañando. Pero a esto ha habido excepciones y se conocen casos de mujeres viajando en cuadrillas de dulzaineros, o de guitarristas y rabelistas femeninas.

Pero también ellas organizaban bailes o rituales al ritmo de las percusiones. En ocasiones eran simples objetos cotidianos usados como instrumento. En el valle de Amblés, de Ávila, están los bailes de tapaderas o en La Jara de Toledo los bailes de badilas. En algunas zonas, especialmente la mitad norte peninsular, existieron formaciones femeninas, a veces numerosas y estables, que tocaban panderetas o adufes (panderos cuadrados), algunas con auténtico virtuosismo. Estos instrumentos y sus repertorios, desde antiguo, eran tenidos como propios de las mujeres, aunque muchas veces entonasen cantos comunes.

Un papel relevante para la investigación ha sido el de las informantes. Ellas² eran conocedoras no solo de “sus” canciones, sino también de las de los hombres. Entre los grupos que hoy conservan y transmiten el patrimonio folclórico es muy importante la presencia, a veces casi exclusiva, de mujeres. En ciertas manifestaciones tradicionales han asumido papeles que antes eran masculinos, unas veces porque ellos los han abandonado, y otras mediante conquistas no exentas en ocasión de polémicas. En el mundo rural suponen una importante vía de asociacionismo, imprescindible en el mantenimiento o recuperación de tradiciones y fiestas, valiosas para sostener el tejido social de pueblos cada vez más deshabitados, papel este que merecería ser estudiado en profundidad.

Un apartado no menos relevante es su presencia en la investigación. Aunque los grandes nombres en los estudios de etnografía española han sido masculinos, en los últimos se va conociendo la importancia de mujeres, unas como compañeras o colegas de los investigadores, y otras que tomaron iniciativas propias, como maestras de música o de escuela que ejercieron en el medio rural, y las que tuvieron algún papel en las actividades de los Coros y Danzas de la Sección Femenina (García-Matos, 2004; Ortiz, 2019).

² Cuando vamos a preguntar a las personas mayores, se encuentran más ancianas que te den datos. Puede que porque ellas son más longevas, o porque han sido más conservadoras, y han tenido mayor gusto o interés por lo antiguo. También porque el franquismo produjo una fuerte feminización de lo relativo al folclore, por la actividad de la Sección Femenina de la Falange.



FIGURA 1. Mujer tañedora de pandero en el siglo XVI. Códice de trajes de la Biblioteca Nacional de España.

2. Labores y trabajos femeninos

“El lunes hay que barrer/ el martes hay que fregar,/ el miércoles al molino/ para el jueves amasar;/ el viernes a hacer colada/ para el sábado lavar;/ el domingo, como es fiesta,/ no se puede trabajar./ —¿Que cuándo vas a hilar, María,/ que cuándo vas a hilar?/ ¿Que cuándo vas a hilar, María?/ —Mañanita de San Juan”. Esta canción burgalesa de Ahedo de la Sierra (Manzano 2003b: 541) ilustra muy bien las labores consideradas tradicionalmente propias de mujeres³.

En esos y otros quehaceres domésticos se distraían las mujeres cantando. Cuando había golpeteo de los utensilios, sus sonidos se usaron como acompañamiento rítmico, enriqueciendo la melodía y mitigando el aburrimiento se interpretaba cualquier canto, pero algunos, por su temática o por la costumbre, se asociaron a labores concretas.

Los alimentos

Las labores relacionadas con el pan eran primordiales, pues este constituía la base de la alimentación y tenía que prepararse cada poco tiempo. Durante el amasado, el palmeteo

³ Nos recuerda, por su paralelismo temático, a *Los días de la semana* de Los Payasos de la Tele. Aunque no tengan relación en su proceso creativo, la visión sobre el trabajo femenino que aún se transmitía a niñas y niños en los años setenta era similar.

de las manos, en la masa o en la mesa, inspiró un género de canciones, las panaderas. En el cernido, los golpes del tamiz podían acompañar cantos, como el que recogió en Martín Miguel (Segovia) Agapito Marazuela (1997: 82): “Cuando mi madre masa/ yo me enharino/ pa que diga mi novio/ que yo he cernido”. Nos habla del trabajo en que estaban enfrascadas, pero también de cómo una chica debía parecer hacendosa para satisfacer a su novio.



FIGURA 2.
Campurriana
amasando a finales
del siglo XIX. Foto
Laurent, Madrid,
editada como
postal. Colección
del autor.

Las matanzas suponían un trabajo intenso en que participaban y cantaban todos los miembros de la familia y el vecindario. Luego eran ellas las que administraban las reservas alimentarias para todo el año. Cuando en ciertas festividades invernales se sucedían las rondas petitorias, que no eran otra cosa que un mecanismo social de solidaridad con quienes habían obtenido menos recursos, los cuestores dirigían sus cantos a mujeres de las casas pudientes: “Deme usted aguinaldo,/ ama (o dama, o madre) generosa,/ higos o castañas/ o cualquiera cosa.// Es usted muy buena y muy agradable y no tiene cara de ser miserable”.

Acarrear agua para la casa era otra de las responsabilidades femeninas, llevando a veces grandes pesos sobre el cuerpo. Las fuentes públicas eran lugares de socialización, donde se encontraban las mujeres y también los hombres. No existen cantos específicos para esta tarea, pero sí muchas coplas que hacen referencia a esos momentos: “Aunque no haga falta el agua/ llevo el cántaro a la fuente,/ por ver a aquellos mocitos/ que son guapos y valientes./ /Con el ramilletillo/ voy a la fuente/ con el ramilletillo/ solo por verte./ /La mi morena/ con gran salero/ va a por el agua/ al caño nuevo”.

El vestido

Era lo que más tiempo ocupaba a las mujeres, no solo su confección, sino también las labores previas. Los miles de metros de hilo necesarios para el tejido de telas se hilaban a mano. La rueca y el huso necesarios eran un símbolo de la feminidad, y las mujeres los manejaban continuamente, incluso mientras hacían otra cosa. Las reuniones vespertinas que fueron tradicionales en el mundo rural, donde se hablaba y cantaba, se llaman *hilanderas* en algunos sitios, o *filandones* en el dominio leonés, porque incluso en momentos de asueto se hilaba. De los cantos para este menester, el más conocido es: “—Úrsula, ¿qué estás haciendo?/ Úrsula, ¿qué estás hilando?/ —Con una rueca y un huso/ cáñamo, cáñamo, cáñamo” (Olmeda, 2001: 60; Marazuela, 1997: 82).

Pero antes había que procesar la fibra. La lana resultaba más cómoda, pues se lavaba y cardaba, pero el lino y el cáñamo era necesario enriarlos, macerándolos en agua en un proceso un tanto tóxico, para luego extraer la fibra golpeándolos insistentemente en el espadado. Federico Olmeda (2001: 58-60) nos cuenta cómo era un trabajo penoso y que “las mujeres en el *Espadadero*, lugar donde trabajaban los linos, cantan [...] sin otra clase de acompañamiento que el ruido descompasado que hace el espadador”. En una letrilla nos enumera los útiles que usaban, a veces muy decorados por los mozos para regalarlos a sus novias: “Espadilla, gramilla,/ pellejo y tajo,/ estas cuatro cosillas/ me dio mi majo”. En esta otra: “Espadilla gramilla/ el diablo la lleve,/ que la mano derecha/ mucho me duele”, nos hablan de la dureza de su labor. Y esta salmantina de Puebla de Yeltes (Puerto, 1992) resume la penuria del trabajo: “La espadilla y gramilla,/ el huso y la rueca,/ esos cuatro palillos/ me tienen muerta”. Aunque el uso social imponía que las mujeres fueran comedidas, si estaban solas no era infrecuente que se mostraran atrevidas en conversaciones y cantos. En

el pueblo linero de Navalosa (Ávila), se recogió esta copla de espadar, “Grillo verde, grillo verde,/ grillo verde del pinar./ Tienes novia en Navalosa/ y la tienes que pagar” (Martín Sánchez, 2017), donde el grillo es una metáfora del sexo de los hombres.



FIGURA 3. Espadilla y gramilla. Fotografía de Lucas Álvarez Suárez.

Los últimos procesos textiles, coser y bordar, también ocupaban inacabables horas y tenían sus canciones, circunstanciales o propias, como esta de Ciadoncha, (Burgos) “En el puente más alto/ de Zaragoza/ había un sastre/ con cuatro mozas./ Con el ruido que hacían/ de las tijeras/ se creía la gente/ que eran las fieras./ Con el ruido que hacían/ de los dedos,/ se creía la gente que eran puñales./ Con el ruido que hacían/ de las agujas,/ se creía la gente/ que eran las brujas” (Manzano, 2003b: 505). La costura y el bordado por encargo fueron de los primeros trabajos remunerados que realizaron las mujeres, especialmente desde que el liberalismo hizo desaparecer las restricciones impuestas por los gremios de sastrería y de bordadores. Quizá esta canción burgalesa refleje

una competencia entre sastres y modistas. Este oficio femenino, peor pagado y considerado que su homólogo masculino permitió, sin embargo, obtener ingresos a mujeres que empezaron a gozar de cierta independencia económica y capacidad de decisión. Así se entiende el arquetipo zarzuelero de la modistilla madrileña, descarada y chula, uno de los iconos folclóricos de la ciudad.

El lavado

En las localidades con río o acequias se realizaba la labor en las orillas, de rodillas y encorvadas. En pueblos que no tenían cursos de agua importantes o que quisieron facilitar el trabajo de sus mujeres, se construyeron lavaderos, muchas veces cubiertos para resguardarlas de la intemperie o del sol, aunque no les evitaba el frío del agua y los jabones. Otros trabajos relacionados, como la fabricación de jabones o las coladas (Arce, 1994), en que se manipulaban soluciones químicas, también recaían en las mujeres.

Los espacios en que se realizaban estas tareas, riberas o recintos, eran puntos de encuentro de las mujeres. La presencia de hombres estaba, si no vetada, sí limitada, porque ellas se



FIGURA 4. Lavanderas en las cercanías del Puente de Toledo a principios del siglo XX. Foto TG, Madrid, editada como postal. Colección del autor.



FIGURA 5. Lavanderas a orillas del Manzanares, a principios del siglo XX. Foto Castañeira y Álvarez, Madrid, editada como postal. Colección del autor.

remangaban, descubriendo parte de su cuerpo. Algunas coplas masculinas reflejan la atracción por esas situaciones: “*Con tu madre te he visto/ en el río, a lavar/ y a mí me pareciste/ la sirena del mar./ /En el lavadero/ te he visto lavar/ te he visto las ligas/ y eran colorás*”. Allí socializaban, charlaban y también cantaban, a veces haciendo ritmos con los golpes de las palas o piedras en las tablas de lavar, entre chapoteos del agua. En el pueblo de Estremera de Tajo, Isidra Camacho (1991) y sus compañeras entonaban un canto de lavar en el que decían: “*Esta mañana temprano,/ cuando yo estaba en el río/ un caracol muy bonito/ en la espuma se ha metido./ ¡Ay!, caracol,/ ¡ay! caracol,/ que sacas y metes/ los cuernos al sol./ Caracol, caracol*”. De nuevo coplas con doble sentido que hablan metafóricamente de sexo.

En muchos lugares, lavar para familias pudientes fue otro de los trabajos remunerados que tuvieron las mujeres pobres, viudas, madres solteras o huérfanas. En Madrid, hasta entrado el siglo XX, sus instalaciones de cajones, tendedores y barracas jalonaban las riberas del Manzanares. Las lavanderas cacereñas (Vidal, 2018) llegaron a instituir una fiesta el último día de febrero (28 o 29); en su trabajo cantaban coplas como: “*Soy lavandera de raza/ porque así lo quiso Dios./ Lavanderita fue mi madre/ y lavanderita soy yo./ /Jabón le doy a la ropa,/ jabón y buen restregón/ jabón que todo lo aclara,/ jabón y venga jabón*”.

Trabajo agrario

De la presencia femenina en las labores agropecuarias dan testimonio estas coplas de Colmenar de Oreja: “Segadora, segadora/ y *aborre*cía te ves/ *toa* tu vida en el rastrojo/ y agua no puedes beber./ El carro *ties* a la puerta,/ señal que eres labradora/ ¡quién pudiera ser criado/ para *decirla*: señora!” (Fraile, 2003: 291). La monotonía de las distintas labores se entretenía con cantos de arada, de sementera, de trilla, de vendimia, de aceitunas... Durante la siega era frecuente que se situasen en una línea delantera los hombres, cortando la mies con sus hoces y detrás las mujeres y niños atando y amontonando gavillas, o recogiendo espigas caídas. Era frecuente que se entonasen largos cantos en que unos decían una estrofa y continuaban las otras, produciendo una estructura de pregunta y respuesta con alternancia de timbres masculinos y femeninos, separados por la posición que ocupaban. Uno de los preferidos era el romance de *El segador y doña Juana*.

La recogida manual de legumbres o frutos recaía muchas veces en las mujeres. Agapito Marazuela (1997: 76) recogió este canto femenino sobre la recolección de algarrobas: “El coger algarrobas/ dicen que es vicio/ bien a la sombra estaba/ la que lo dijo...”. En la comarca de Barco de Ávila ellas recogían sus famosas judías y con esta tonada daban testimonio del calor soportado: “Cuando las frejoleras/ tienen galbana/ tiran del frejolillo/ de mala gana” (Mayoral, 1950: 71).



FIGURA 6. Campesino y campesina asturianos arando a principios del siglo XX. Foto Montoto, Bilbao, editada como postal. Colección del autor.

3. Ritos femeninos y religión

La vida ritual tradicional está marcada por el calendario religioso, pero rezuma la pervivencia de elementos anteriores a la cristianización.

Águedas y peleles

En el ciclo de invierno, las mujeres tenían una fuerte presencia ritual. La fiesta femenina por antonomasia es la de Santa Águeda, celebrada el 5 de febrero, y en algunas loca-



FIGURA 7. *El pelele*. Francisco de Goya, 1792. © Archivo Fotográfico Museo Nacional del Prado.

lidades llegan a tomar el control, subvirtiendo el orden natural de las cosas, llevando incluso la vara símbolo del poder municipal. Quizá las más célebres sean las alcaldesas de Zamarramala (Segovia) o las águedas de Salamanca, pero se celebra en muchos más sitios. De Zamora son estas coplas de águedas: “Ahora sí que estamos bien/ yo preñada y tú en la cárcel./ Yo no tengo quién me meta,/ tú no tienes quién te saque./ /—Madre, búsqume *usté* un novio,/ que me pica el avispero./ —Ráscatelo, condenada,/ que a mí me picó primero”.

En esta y otras fiestas invernales, ellas sacaban a la calle los peleles. Los tenemos por San Antón (17 de enero) en Jaén (Sánchez del Moral, 2019), por San Sebastián (20 de enero) en Pozuelo de Alarcón, por la Candelaria (2 de febrero) en Caminomorisco (Barroso, 2015), por Santa Águeda (5 de febrero) en Zamarramala o en la Ribera del Duero, o el último día de febrero el de las lavanderas de Cáceres que ya citamos. Pero los peleles por excelencia eran los que se sacaban por carnavales en la mayoría de los sitios donde hay referencia, incluida la Villa y Corte, como bien reflejó Goya.

El término se ha vinculado con el nombre masculino Pedro, quizá en diminutivo o en una forma vasca. De hecho, en Villanueva de la Vera se llama Peropalo (Castañar, 1986), o en la Ribera del Duero Perico Pajas (Martín Criado, 2008). Es un muñeco realizado con harapos y relleno de paja que manteaban y vapuleaban las mujeres, descargando su furor contra los varones. En los cantos que se conocen de la capital lo llaman el *zarandillo*, que según los diccionarios es una persona pequeña, movida, viva o inquieta, ironizando sobre el vapuleo y el movimiento que le estaban dando. Y también esos cantos madrileños nos recuerdan el protagonismo femenino en estos actos cuando dicen: “Carnavales, carnavales/ la fiesta de las mujeres,/ la que no le salga novio/ que vuelva al año que viene”.

Para pueblos de la Ribera del Duero tenemos una descripción muy interesante sobre cómo se desenvolvían las mozas durante Santa Águeda, mientras manteaban al Perico Pajas y cantaban. “[...] Echaban jeringas⁴ a los hombres que pillaban en su recorrido callejero; cuando divisaban a uno, el grupo femenino decía a voces: ‘Aquí tenemos un pepino para jeringar a fulano’, y lo perseguían entre pullas, jeringándole figuradamente” (Martín Criado, 2008).

⁴ Cuando hoy pensamos en tal artilugio, lo relacionamos con el instrumental médico para inyectar, pero inicialmente estaban hechas de caña (la jeringa etimológica griega) y servían para hacer lavativas. La RAE recoge tres acepciones del verbo jeringar: lanzar con fuerza líquidos, introducir el artilugio en el intestino para purgarlo y producir molestias. En muchos sitios es un eufemismo del término malsonante *joder*, y tiene sus dos sentidos, tanto el de fastidiar como el sexual. Cuando esas mujeres *jeringaban* a los hombres les estaban eyaculando o penetrando figuradamente, y no puede estar más claro el símbolo que con un elemento tan fálico como el pepino que acompañaba el proceso.

El final de los peeles es su muerte ritual, por varios métodos. La mayoría se queman, pero antes se les hacen otras cosas. Por ejemplo, al Peropalo que se decapita, se apalea y se le dispara⁵.

Mayas

También en las fiestas de las mayas perviven ritos precristianos. En esta fiesta, que aún se ve en zonas de Madrid y Guadalajara, se construyen altares adornados de vegetación florida, y en él son elevadas jóvenes, bien floreadas, personificación de antiguas deidades femeninas. Aunque esta costumbre se fue perdiendo, e incluso se prohibió en la capital, el antiguo culto a lo femenino se conservó en el canto de los mayos. La noche del 30 de abril cuadrillas de mozos salían por las calles a cantar a las chicas. Una de las coplas más características para comenzar es: “Ya ha venido mayo,/ bienvenido sea,/ para que galanes/ cumplan con doncellas”, y le sucedían otras muchas, alusivas a la primavera y a las jóvenes (Fraile, 1995). La cristianización de las fiestas, siempre deseada por las autoridades eclesiásticas, derivó en que el altar de las mayas se convirtiera en altar a las cruces de mayo, los cantos a mozas en cantos a la Virgen, y el mes de mayo en el mes de María.

En Neila, Burgos, nos encontramos una excepción. Allí eran pandereteras las que cantaban un mayo llamado *El villano* (VV. II., 1996, disco 5) que, además, se acompaña con danzantes femeninas, rompiendo la masculinidad habitual de estos ritos. Ese pueblo ganadero está en la sierra de la Demanda, una de las cabeceras de las rutas de trashumancia. Los pastores con sus ganados pasaban en esas montañas los veranos y en las dehesas del sur la invernada. Por las fechas de estas celebraciones estarían ausentes muchos hombres, pero a punto de volver, así que las mujeres habrían asumido roles masculinos, entre ellos el de cantar a las mayas y las danzas rituales. Efectivamente, algunas coplas de la canción nos hablan de los pastores y su inminente regreso: “Ya vienen los pastores/ ya viene el rumbo/ ya viene la alegría/ por todo el mundo/ /Ya vienen los pastores,/ no viene el mío;/ alguna picarona/ lo ha entretenido./ /Ya vienen los pastores,/ ya viene el día/ ya viene aquel zagal/ que me quería”.

Religiosidad

La religiosidad popular se desarrollaba en los ámbitos domésticos, y aquí las mujeres eran las auténticas oficiantes. Ellas gestionaban las estampas, figuras, capillas portátiles o pilillas

⁵ Todo esto nos evoca a las triples muertes descritas entre los pueblos célticos (Almagro, 2012) y nos sugiere pervivencias de antiguos ritos indoeuropeos de sacrificios humanos, quizá relacionados con sacerdocios femeninos.

de agua bendita que había en las casas, las llevaban a bendecir, las adornaban... Algunas acciones cotidianas, como hacer hornadas o cortar el pan, se acompañaban con oraciones que, si no canciones, a veces eran cantinelas. La función de las mujeres en las iglesias era meramente logística: limpiar, reparar lo que pudiesen, embellecerlas en solemnidades, asistir al cura, aunque no en las liturgias... De esto se creó el tipo femenino aún reconocible de la beata, formado por solteras que quedan “para vestir santos”, viudas o ancianas, que dedicaban mucho tiempo a estos asuntos, y seguramente llenaban así carencias emocionales. Ellas se sabían y entonaban todo un repertorio de canciones de misa.

En los templos estaban claramente segregados los espacios que ocupaban hombres y mujeres. Uno de los alicientes de asistir a misa era poder ver, aunque fuera de lejos, a quien te interesaba, cuando en otros ámbitos resultaba difícil. Valga recordar que así es una de las primeras veces que se vieron Calixto y Melibea. En un romance, *El rondador desesperado*, se nos muestra cómo, siglos después, ciertas cosas seguían siendo iguales: “Domingo por la mañana/ me pongo en el cementerio/ por verte subir a misa/ con tu garbo y gallardeo [...] me quitas la devoción/ por mirarte tan atento./ Echaron la bendición,/ me salí de los primeros/ por verte salir de misa/ con tu garbo y gallardeo” (Fraile 1991: 198).

4. El ciclo vital

Juegos de niñas

Desde la infancia se aprendía la separación entre hombres y mujeres con juegos específicos para niños y para niñas. Mientras que en los juegos masculinos (chapas, canicas, burro...) apenas se cantaba, una gran parte de las canciones infantiles que aún son conocidas se interpretaba en los juegos de las niñas, de comba, de corro, de palmas, de calles, de muñecas... La siguiente canción se popularizó bastante en los ochenta por la versión que grabó Rosa León (1986): “—Adiós amigas mías,/ me voy a retirar./ —Espérate un poquito/ que vamos a jugar./ —Por hoy es imposible./ —Pues ¿qué tienes que hacer?/ —Lo que mi buena madre/ se sirva disponer./ Me ha dicho que en mi casa/ en punto esté a las seis,/ y el motivo, las niñas,/ no han de saber cuál es./ —A casa vete al punto,/ pues es tu obligación./ —Adiós, amigas mías./ —Adiós, adiós, adiós”.

Algo que sorprende es la violencia que encierran algunos de los relatos infantiles en que, con toda naturalidad, se cantaban feminicidios. En *Don Federico*, una canción muy usada aún en un juego de palmas. Sus primeros versos dicen: “Don Federico/ mató a su mujer,/ la hizo picadillo,/ la puso en la sartén./ La gente que pasaba/ olía a carne asada.../ Era la mujer/ de don Federico...”. Su contenido ha suscitado numerosos comentarios en foros de Internet y en la prensa (Pantaleoni, 2012) y muchas versiones actuales se saltan esta parte y pasan a lo siguiente, que es un cúmulo de situaciones surrealistas propia de los cantos absurdos.

La mocedad

Las rondas de enamorados eran uno de los elementos más característicos del cortejo amoroso en la juventud. Era una actividad privativa de los chicos, que salían a cantar por la noche a las chicas que les gustaban, en la proximidad de su casa para que estas los oyeran. Ellas tenían un papel pasivo, exclusivamente de receptoras. Había ciertas canciones más habituales para esos momentos, como el *Retrato de la dama*, y también podían ser zahirientes por parte de algún rondador despechado. Esta copla, “Asómate a la ventana,/ saca tu mano de plata,/ que te la quieren besar/ el que toca y el que canta”, que es de un romanticismo un tanto alambicado, tiene su réplica irónica en esta otra: “Asómate a la ventana,/ saca medio cuerpo afuera./ Saca luego el otro medio/ y verás qué hostia te pegas”.

En algunos lugares durante la noche de San Juan y otras cercanas, se desarrollaba la costumbre de las enramadas. Los mozos colgaban adornos de ramas, con flores o frutas, cerca de la casa de las mozas, como símbolo amoroso. Pero también había enramadas de cardos o de huesos que mostraban despecho. Se ponían a escondidas, pero todo el mundo terminaba sabiendo quién y a quién se las había dedicado. En el valle del Tíetar, las rondas sanjuaneras se llaman también *La enramada*, porque hablan sobre esta costumbre.

Aunque fuera de soslayo, y en ámbitos menos públicos, también las mujeres mostraban en coplas sus deseos y sentimientos amorosos: “Un pastor me pretende/ y un hortelano./ Prefiero vender leche/ que arrancar nabos./ /[...] Que quiero a un labradorcillo/ que coja las mulas/ y se vaya a arar/ y a la medianoche/ me venga a rondar./ /Un rubito vale un duro/ y un moreno vale dos/ yo me voy a lo barato/ rubio de mi corazón”.

Matrimonio

Las coplas populares reflejan la obsesión por buscar novio. Es muy significativa esta copla popular gallega que glosó Rosalía de Castro (Mayoral Díaz, 1974: 278): “San Antonio bendito/ dádeme un home/ aunque me mate/ aunque me esfole”. Un dicho castellano se manifiesta en parecidos términos: “San Antonio bendito/ mándame un noviecito./ Convenga o no convenga/ pero que venga” (Doncel, 2012). Y en Arenas de San Pedro Kurt Shindler (1991) recogió: “La aceituna en el olivo/ si no la cogen, se pasa./ Así se pasa una niña/ si su madre no la casa”.

Los rituales populares en torno a la boda y sus músicas (León, 1996) eran mucho más amplios que la mera ceremonia litúrgica, y podían durar varios días. Algunos cantos de bodas hacían pedagogía de lo que suponía el matrimonio. En estos de Parrillas, Toledo, se instruía así: “Una rosa entró en la iglesia/ cortada con el rocío./ Entró libre y salió presa/ casada con su marido./ /Esta mañana tu padre/ te levantaría temprano./ —Levántate, hija querida/ que te vas con otro amo”. Las metáforas, parecidas a los de mu-

chos otros lugares, resultan elocuentes respecto a la situación de la mujer casada: presa y con un nuevo amo.

En las despedidas de la novia por parte de sus amigas podía haber cantos muy emotivos, sobre todo si ella se trasladaba a otro sitio. De los que se cantaban en Arenas de San Pedro son estas letrillas: “Esta noche a la novia/ la dan tostones/ y, a mitad de la noche,/ cavilaciones,/ /Esta noche, la novia/ no tiene frío/ porque duerme en los brazos/ de su marido”. En el centro peninsular, el baile del espigo, del espigorio o de la manzana, lo bailaba la novia con los invitados, y estos iban haciendo entrega de sus regalos, en dinero o en especie.

Maternidad

La nana es un canto universal. Por todo el mundo las madres tratan de dormir a sus bebés con sus canciones. Suelen contener onomatopeyas (ea, ro, arrorró...) que refuerzan la cadencia de la música con que los acunan. Los temas de las letras son pocos: que el niño coma, calle o duerma, o sobre su familia: “Este niño pequeño/ no tiene cuna,/ su padre es carpintero,/ le va a hacer una”. Es curioso como, aunque la criatura no entienda aún, ya se le va inculcando miedo para que obedezca: “Duérmeme mi niño,/ que viene el coco/ y se lleva a los niños/ que duermen poco”. Algunos tienen referencias religiosas de la infancia de Jesús, hablando de la Virgen y san José, lo que los aproxima a cantos navideños. Uno de los más curiosos es este, recogido en Pineda de la Sierra (Burgos) por Federico Olmeda (2001: 38-39, 43), dedicado a la abuela del Niño: “Hermosa santa Ana/ ¿por qué llora el niño?/ —Por una manzana/ que se le ha perdido./ —Venga usted a mi casa,/ yo le daré dos,/ una para el niño/ y otra para vos...”.

Cuando las criaturas van creciendo, las madres les dedican nuevas canciones (López de los Mozos, 1997) relacionadas con lo que hoy llamamos juegos de estimulación y que mantienen aún pleno vigor, pues todo el mundo sabe los *Cinco lobitos*, el *Pito rin*, las *Palmas palmitas*, el *Aserrín, aserrán*, el *Arre borriquito*, el *Este puso un huevo...*

Una forma de maternidad delegada era la de las amas de cría, mujeres lactantes de clases populares dejaban a su prole al cuidado de la familia, y amamantaban a la de damas pudientes que no querían estropear su figura. Para estas era un símbolo de estatus incorporarlas a su servidumbre y para aquellas una oportunidad de aportar ingresos a su familia. Eran ellas las que cantaban a retoños de casas ricas y, a veces, se creaban vínculos que permanecían en el tiempo. Su posición, cercana a la intimidad de los amos y con un trabajo en apariencia sin esfuerzo, era envidiada por otros miembros de las clases populares, especialmente los criados. De ello nos hablan estas coplas: “Piensan las amas de cría,/ piensan y no piensan bien,/ piensan que son señoritas/ y son burras de alquiler” (Fraile, 1999).

Ancianidad

La vejez no tenía cantos específicos pero sí que hay una enorme cantidad de coplas que se refieren a las suegras y a las viejas. La familia política es dibujada como una molestia, una permanente intromisión, con estereotipos que aún continúan en la cultura popular: “*De suegras y cuñadas/ va un carro lleno./ ¡Vaya buen cargamento/ para el infierno!*”. Las coplas de viejas son variadas, y las califican de mezquinas o gruñonas: “Una vieja y un candil,/ la perdición de una casa/ la vieja por lo que gruñe/ y el candil por lo que gasta”. Pero lo que más rechifla causaba era el deseo o la sexualidad de las mujeres mayores, considerados como ridículos. “Una vieja seca, seca,/ seca, seca, se casó/ con un viejo seco, seco/ y se secaron los dos./ /Una vieja fregando/ dijo a un puchero:/ —Ojalá te volvieras/ mozo soltero./ Y el puchero le dijo/ con disimulo:/ —Anda y cállate, guarra,/ y límpiame el culo./ /A una vieja lavando/ en el chorrillo, en el quiquiliquando/ la picó un grillo./ Si la vieja no fuera/ tan descuidada/ en el quiquiliquando/ no la picara”.

5. El cuerpo y la vestimenta

Como el cuerpo se tenía que mantener oculto, la atracción y el deseo se manifestaba a través de lo poco que se veía y de lo que se adivinaba. *El retrato de la dama* eran canciones masculinas para alabar a las chicas, con descripciones de origen culto que describen a las mujeres con metáforas y comparaciones muy estereotipadas. En el baile de seguidillas (Fraile, 2003: 136-138) existen retratos donde se comparan las facciones con objetos de lujo: “Comienzo por tu pelo/ a dibujarte/ que parecen madejas/ de oro brillante...”. El final de esta descripción dice: “Desde tu pecho, niña,/ voy a tu ombligo,/ y lo de más abajo/ ya no lo digo”, donde un rodeo evita citar los órganos genitales. Este tabú da lugar a otras coplas como: “A mi novia la picó/ una pulga en la rodilla./ ¿Cuándo la picaré yo/ cuarta y media mas arriba?”.

Pero además se podían hacer versiones satíricas como esta de Valdaracete (Fraile, 1995: 137): “Estos son tus brazos/ palos de carrasca/ y tus sobaqueras/ nidos de (b)urra. / En mayo cantamos/ tus pechos tan recios/ y en julio veremos/ si siguen tan frescos”. Otra descripción burlesca es la canción ¿Dónde metió la mano?, en que alguien va tocando partes del cuerpo femenino y haciendo comparaciones. De Vallarta de Bureba es esta versión (Manzano 2003b: 538): “¿Dónde puso la mano?/ En el pelo:/ que ya no se llama pelo,/ que se llama monteoscuro/ Adiós monteoscuro/ de pilín, de pilón,/ Dominus vobiscum,/ Kyrie eleison” y luego va añadiendo y acumulando partes y comparaciones en el siguiente orden: “Frente-portacuernos; ojos-girasoles; nariz-trompetilla; boca-tragapanes; tetas-margaritas; ombligo-botón de Burgos; quiqui-chupajornales”. Una versión de esta es la que empieza: “Troncho, retroncho,/ azúcar y canela,/ no hay quien meta mano/ a la tía Micaela”, quizá de origen carnavalesco, todavía muy popular y considerada chabacana. Pero de esa misma tradición procede uno de los cantos de boda sefardíes

más elegantes, *Dize la nuestra novia*, en que es la esposa la que va enumerando partes y se van haciendo, igualmente, comparaciones acumuladas.

La ropa, que tapa el cuerpo y está en contacto con él, era también objeto de cantos de los varones; Agapito Marazuela (1997: 271-273) registra uno segoviano en que se cita la vestimenta completa de arriba abajo, y recorre pañuelo, pendientes, collares de coral, justillo, manteo, mandil, medias, ligas, zapato, camisa, jubón y mantilla. En coplas variadas, las prendas femeninas más citadas son las que pueden tener un doble sentido sexual, como las enaguas, faldillas interiores que estaban en contacto con el cuerpo o el mandil o delantal, metonimia de los órganos sexuales que están debajo. Así son abundantes las citas a estas dos prendas: “Hasta los picos/ de tus enaguas/ me van diciendo/ que no me vaya./ Que no me vaya,/ que me esté aquí,/ hasta los picos/ de tu mandil”. En esta otra el rabo de un reptil y el movimiento al bailar de la moza tienen un doble sentido: “El mandil de Carolina/ tiene un lagarto pintado,/ Cuando Carolina baila el/ lagarto menea el rabo”. En las últimas ya ni hay dobles sentidos, sino una elipsis en que un pronombre, lo, sustituye a aquello que no se puede nombrar: “—Ay, que te lo vi,/ por un agujero/ que tenía el mandil./ —Eso no pue ser,/ por un agujero/ no se puede ver./ —Sí se puede ver/ por un agujero,/ si lo miras bien”.

6. Mujeres discriminadas

Si al hecho de ser mujer se añaden otras circunstancias, la discriminación es doble. Hacia la prostituta había una hipocresía social, al denostarla a la vez que se requerían sus servicios. Pocas son las referencias tan abiertas como esta: “En un carro de putas/ voy a Toledo/ y a mitad del camino/ putas al suelo”. Era una copla jocosa, en que el narrador da a entender su gran hombría al hacer uso de todas ellas después de tirarlas al suelo. Recuérdese que *tirarse (a alguien)* ha adquirido una acepción sexual, y que el adjetivo *tirada* es uno de tantos eufemismos para las prostitutas. Ese mismo sentido lo tiene *tumbar* en esta rara copla decasílaba: “Que te tumbo, niña, que te tumbo,/ que te tumbo, que te tumbaré./ Y me dice la resinvergüenza:/ —No me tumbes, que yo me echaré”. En la siguiente, venida de Cuba, se nos muestra un estereotipo de afrodescendiente como prostituta barata: “Una mulata en La Habana/ a chingar se determinó/ y por cama más barata /a una esquina se arrimó” (Martín Criado, 2008). Sobre los prejuicios respecto a mujeres de otras etnias tenemos ejemplos además del que acabamos de ver. Aunque moras y judías son un vago recuerdo después de siglos, los tópicos sobre gitanos y gitanas han estado muy presentes en el folclore reciente. El siguiente Canto de los disfrazados (Manzano 2003b: 178), interpretado por hombres vestidos para el carnaval dice: “Nosotras somos gitanas/ porque somos las más feas,/ parece que hemos nacido/ detrás de una chimenea./ Nosotras somos gitanas,/ vamos robando gallinas;/ en la cesta que traemos/ las llevamos escondidas”.

7. Protestonas y provocadoras

Existen algunas muestras de cantos en los que las mujeres arrojaban puyas a los hombres, de forma indirecta, o a veces muy directa. Se interpretaban en contextos femeninos, o bien en público, en situaciones lúdicas. En las cortes cultivadas del final de la Edad Media se desarrolló un tipo de duelos de ingenio y de enfrentamiento simbólico entre hombres y mujeres que se dedicaban coplas punzantes alternativamente. En 1535 publicó Luis de Milán (1951) para la corte virreinal valenciana de Germana de Foix una pequeña colección que ayudase a quienes no tenían ingenio rápido para improvisar. Este entretenimiento caló en las clases populares y conforma lo que se llaman las *coplas* o *jotas de picadillo*. A continuación, algunas de las respuestas femeninas cantadas en Arenas de San Pedro: “Los hombres son unos tunos/ cuando van a pretender/ creen con falsa sonrisa/ engañar a la mujer./ /Si piensas que por ti son/ los colores que me salen/ no son por ti ni por otro/ que son míos naturales./ /Eres un chulo al vestir/ y ponerte la montera/ pero en tocante al trabajo/ tienes muy mala madera./ /El hombre es un carnaval/ con careta de traidor/ quien no la lleva en la cara/ la lleva en el corazón”.

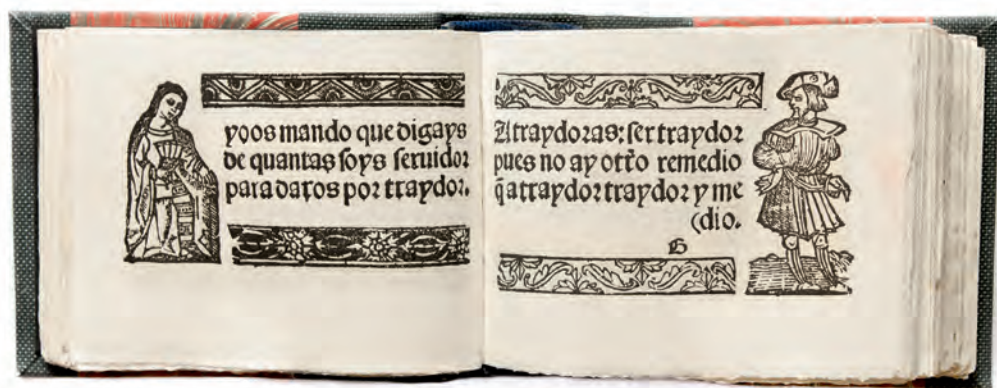


FIGURA 8. Coplas del *Libro de Motes* de Luis de Milán de 1535.

De entre las canciones provocadoras, hay una sorprendente: en Mallorca se canta y baila el *So de pastera*, son de amasadora, cuya letra es todo un alegato a la libertad sexual de las mujeres. El nombre parece indicarnos que debió de nacer en el contexto de los trabajos femeninos de panificación, pero se ha convertido en una de las tonadas del baile de *La bullanguera* más populares. María del Mar Bonet (1982) grabó una versión⁶ que se ha hecho muy conocida,

⁶ Adjunto solo su traducción al castellano, pues la catalana original es fácil de encontrar.

aunque se pueden encontrar variantes: “No estoy tan enamorada/ que no me pueda divertir/ el amor no me hace daño a mí/ porque lo sé esquivar./ /Dale cocecitas/ en el delantal/ no se las des fuertes/ que le harás daño./ /Dentro, dentro, la mar brama,/ dentro, dentro, la mar crece./ Esta clase de pez/ solo lo coge una dama/ /Marido, no estéis celoso/ de una fruta que no se gasta./ No pasa nada si otro la prueba/ mientras que haya para vos”⁷.

Cerraremos este repaso a las mujeres protestonas con la mención a una pequeña colección de cantos recogidos por José Manuel Fraile (2003: 200) a mujeres que participaron en la Guerra Civil en Madrid. Muestro el inventado por unas reclusas: “La cárcel de Ventas/ hotel maravilloso/ donde se come/ y se vive a to confor/ donde no hay agua/ ni clases, ni comida/ en el infierno se está mucho mejor...”. Es significativo que aquellas republicanas echaran de menos, además del agua y la comida, las clases.

8. Otras historias de mujeres

Hacer una recopilación exhaustiva⁸ de las canciones y romances que hablan de la condición femenina es inabarcable en un trabajo como este; recogemos por tanto solo algunos temas.

Mujeres que cumplen el modelo social

De todas las virtudes femeninas, la fidelidad, o su ausencia, son los temas que más han obsesionado. Varias son las historias de mujeres fieles.

Las señas del esposo es un trasunto del mito de Penélope en la Odisea. Cuenta cómo un soldado llega ante una mujer y ella le pregunta por su marido, que marchó a la guerra. Él le dice que ha muerto y que puede volver a casarse, pero ella no quiere dar crédito y prefiere seguir esperando. Al final el soldado se desvela como su esposo que, disfrazado, le ha hecho una prueba de fidelidad de la que ha salido airosa.

La boda estorbada habla, de nuevo, de una esposa fiel, recién casada, que se ha quedado sola cuando el marido se marchó a la guerra. Tras una larga ausencia decide ir a buscar-

⁷ Una canción así solo se puede entender pensando que quienes la oían la interpretaban como broma.

⁸ Las razones por las que he elegido ciertas composiciones, y no otras, son el haber trabajado más con algunas, pero también el que me permitan apuntar relaciones con literatura escrita. Porque me interesa mostrar cómo algunos de estos temas de la tradición oral son similares a otros del registro culto, ya que se han influenciado recíprocamente a lo largo del tiempo, y en ambos subyace la misma visión sobre los roles de cada sexo en la sociedad. No copio las letras completas. Los títulos que aparecen en cursiva son los que les dan habitualmente los investigadores del romancero, de modo que cualquiera puede encontrar ejemplos completos en diferentes colecciones, tanto las que aparecen en la bibliografía como otras muchas.

lo, y finalmente lo encuentra con otra vida. Él está a punto de contraer de nuevo matrimonio, pero ella lo evita y hace que retorne. También se conoce como *El conde Flores* o *El conde Sol*, según cómo se denomine al buscado, o *La condesita*, de quien, sin embargo, no se da nombre. Es sintomático de la mentalidad en que se creó cómo se ensalza a la esposa fiel que lucha por su matrimonio, incluso se conmisera de la otra, engañada, pero no se reprueba al abandonador, traidor y engañador que ha estado a punto de ser bígamo.

Rosalinda goza actualmente de una cierta popularidad, refolclorizado como canción infantil, casi un cuento de princesas. A un palacio llega una visita masculina y dos de las hijas de la casa se muestran al visitante, pero la tercera se mantiene escondida. Resulta que este era el rey en persona, que decide casarse con aquella que no ha visto. El razonamiento de la historia explica que porque “más linda será la que no se deja ver”, pero el oyente entiende que no solo se refiere a una hermosura física, sino también a las virtudes morales de una mujer recatada. Ese recato femenino es también uno de los hilos argumentales de *El alcalde de Zalamea*, que puede haber bebido de temas folclóricos comunes.

Mujeres que rompen el modelo social

Son variados los relatos en que ciertas mujeres transgreden el modelo de lo que se espera de ellas, bien por circunstancias, a veces imponderables, bien por su capricho o maldad. Ofrecen modelos rechazados por la sociedad, justificados en el ejemplo y la catarsis que supone su consiguiente reparación o castigo.

La esposa infiel es la historia de una que se lía con un soldado en la ausencia de su marido, pero este se presenta inesperadamente en la casa. A pesar de esconderlo y de los embustes, descubre al intruso y su reacción es violenta, pues lo tira por el balcón. Pretende “devolver” la esposa a sus padres para que la “educen mejor” pero estos reponen que ahora quien la tiene que “educar” es el marido. Queda a la imaginación de los oyentes el suponer de qué tipo de educación se está hablando.

La pedigüeña cuenta cómo un joven le pide relaciones a una mujer, prometiendo mantenerla. Ella le responde exigiéndole unas condiciones, algunas estrambóticas, que no puede complacer. Según las versiones cambia el carácter de los personajes, pues en unas no se cuenta nada del chico, como mucho que es francés, o que quiere casarse y ella es una caprichosa pidiendo la luna. Pero en otras él es un estudiante libertino y le ofrece que se amancebe durante un año y ella está negociando su precio⁹.

⁹ Sería uno de los pocos casos en que se toca el tema tabú de la prostitución, y quizá por eso en muchas versiones se desdibujó. Pensemos que el estudiante de vida disoluta es un arquetipo que ya aparecía en los cantos goliardescos. Pero, aun siendo este el caso, no es a él a quien se reprueba. Es ella la que aparece como ambiciosa y caprichosa, dos de los defectos más atribuidos a las mujeres, que se añaden, en este caso, al desdoro de ser una prostituta.

Mujeres que asumen un rol masculino

La sociedad tradicional repudiaba la asunción, por parte de mujeres, de un rol considerado propio de hombres, como el tener un trabajo distinto al doméstico o agrario. Pocas eran las que desempeñaban tareas de un oficio que, en todo caso, sería un negocio familiar. Las taberneras o molineras lo eran por serlo su marido y estaban siempre en el punto de mira social, como blanco de murmuraciones, pues su actividad las hacía estar al público, en contacto continuo con hombres. Una canción recogida en Guadalix de la Sierra (Fraile 2003: 36) nos ilustra esa familiaridad de las taberneras: “Soy la cantinerita,/ niña bonita del regimiento/ que a todos mis soldados/ tengo contentos”.

Los molinos eran sitios por los que pasa todo el mundo, y las molineras, por ello, siempre sospechosas. Una canción bastante extendida, cuyos versos más conocidos son “vengo de moler, morena,/ de los molinos de arriba,/ duermo con la molinera/ no me cobra la maquila”, mediante una fórmula paralelística, desgana las circunstancias que muestran y vituperan a este arquetipo de mujer casquivana. Pero nos detendremos en otra historia, *El corregidor y la molinera*, tan popular que Pedro Antonio de Alarcón la tomó para su novela *El sombrero de tres picos*, que, a su vez, inspiró el famoso ballet de Falla. Es la de una bella molinera ligera de cascos que ha accedido a los requerimientos del prepotente corregidor del lugar. Este idea la treta de hacer trabajar al molinero, entreteniéndolo por la noche, mientras que los amantes se encuentran en la casa conyugal. Pero alguien previene al marido, de modo que vuelve antes de tiempo y encuentra a los amantes “como en harina metidos”. Para vengarse, en vez de sorprenderlos y enfrentarse con alguien más poderoso, se viste con la ropa del corregidor y, ayudado por la oscuridad, entra en la casa de este, engaña a sus criados y a la esposa y se acuesta con ella. Finalmente, el caso se hace público para escarnio de los culpables y todo acaba en una sorprendente fiesta, en que la alegría de la reunión sirve de desquite. Su origen parece tardío, del siglo XVIII, y tuvo una amplia difusión mediante pliegos de cordel. Pero, a pesar de su modernidad, podemos rastrear elementos antiguos, pues guarda bastante paralelismo con la historia mitológica de Ares y Afrodita.

Cuando el proletariado femenino empezó a salir de casa, también levantó ese tipo de sospechas. En el siglo XIX las fábricas de tabacos de varias ciudades españolas descubrieron que la mano de obra femenina era dócil y barata, así que el trabajo de liar cigarros se convirtió en privativo de mujeres; estas trabajadoras urbanas tenían ingresos exiguos, pero les permitían cierta emancipación, actuar con libertad e independencia, y romper con las convenciones, incluso en el vestido, de modo que su aspecto era fácilmente reconocible. Así nació el estereotipo de la cigarrera, que sorprendió a los viajeros románticos, que caló en las canciones y espectáculos populares del momento, y que tuvo su mejor muestra en la novela *Carmen* de Prosper Mérimée y en la homónima ópera de Georges Bizet, que han universalizado el mito. De este asunto nos han llegado algunas canciones, como *Rosita la cigarrera*, una orgullosa que rechaza las proposiciones de matrimonio de un



FIGURA 9. Pliegos de cordel decimonónicos con la historia de *El corregidor y la molinera*. Colección del autor.

barrendero por ser poca cosa, y ufana le dice que podrá encontrar cualquiera mejor. Pero se queda solterona y, finalmente, suspira por el barrendero al que rechazó.

En la habanera *La cigarrera*, cantada en el pueblo abulense de Poyales del Hoyo (Ronda de los Pilaretes, 2000), la letra dice: “Yo he visto a una cigarrera/ subir y bajar al mar/ a preguntarle a los peces/ si han visto a su amor pasar/ —Sí, señora, yo le he visto/ en aquel navío va,/ le llevan por ocho años/ a las islas de ultramar./ Si le llevan que le lleven,/ no le llevan por ladrón,/ le llevan porque ha robado/ a una niña el corazón./ A una niña el corazón,/ a una niña el delantal, /Adiós, cigarrera hermosa./ ¿Cuándo te volveré a amar?/ Treinta y dos años cumplidos/ tenía la cigarrera,/ treinta y dos años cumplidos,/ todavía está soltera”. Acercarse a la orilla para suspirar es un recurso de larga tradición literaria. El mar que separa y la amante que pregunta a los elementos por el amado ya lo tenemos en las cantigas de Martín Codax. Su amante la ha engañado, pues ha sido deportado a ultramar por algún lío de faldas con una niña que, evidentemente, no es ella. La historia, que no muestra muchos elementos, parece que tiene poco que ver

con su condición de cigarrera. Pero quizá un oyente de la época podía leer entre líneas cómo las mujeres independientes e impulsivas, que no se dejan guiar, es fácil que caigan en manos de desaprensivos, las engañen, nadie las quiera y se conviertan en solteras.

Quizá el más perturbador de los roles masculinos que podría asumir una mujer es el de guerrero. Provocan, a la vez, admiración por su singularidad y su arrojo, y rechazo por la subversión del orden natural de las cosas. Aparecen en la mitología como amazonas o valkirias, e incluso con casos históricos envueltos de leyendas, como el de Juana de Arco o Catalina de Erauso, la monja alférez. El romance de *La doncella guerrera* cuenta un relato de una amplia difusión desde el Atlántico hasta el Extremo Oriente, y cualquiera reconocerá en él el argumento de una película de Disney, *Mulan*, que está basada en una versión china de la misma historia.

Muchas versiones comienzan: “A un padre que quería hijos/ la desgracia le dio Dios,/ de siete hijas que tuvo/ ninguna le fue varón”, dejando clara la mentalidad de que era una desdicha tener solo hijas. En una leva se reclama un hijo por familia, y el hombre no puede cumplir porque solo tiene hijas. Una de ellas, sin embargo, salvaguardando así el honor familiar, va a la guerra vestida de hombre. El hijo del rey, o este mismo según las versiones, repara en ella, y nos sorprende la historia planteando un caso velado de homosexualidad, ya que se enamora del que cree un soldado. Pero semejante tema tabú rápidamente se diluye, porque el oyente sabe que es una mujer, y porque el príncipe sospecha de su masculinidad y comienza a someterla a pruebas. De todas ellas va saliendo airosa hasta que finalmente, en un descuido se descubre, ya que en el fondo no puede ocultar su condición. Algunas versiones la hacen regresar a su casa, recalcando que es virgen como se fue y reclamando a su madre la rueca y el huso, símbolos de los menesteres femeninos, con los que se restaura la normalidad. La guinda al pastel se pone, en algunos casos, con la boda de ambos.

Mujeres salvajes

Desde los tiempos de la mitología, las espesuras de los montes han sido habitadas por personajes femeninos ambivalentes, a la vez bellos y terribles, con elementos monstruosos, que provocan la atracción, la seducción y la perdición de los hombres que las encuentran. Desde Lamia y las empusas clásicas hasta sus derivadas, las anjanas, *xanas*, *mouras*, *lamiak*, *gojes* o encantadas del folclore. Los cuentos relatan cómo esos seres sobrenaturales, vinculados a aguas, cuevas o ruinas, se muestran bajo la apariencia de bellas mujeres rubias de una larguísima cabellera, monstruosas a veces. Pueden ser benéficas y malignas, y se aparecen a hombres para tratar de que se casen con ellas, pero también para engañarlos y perderlos.

En la literatura de la Baja Edad Media apareció un tipo femenino igualmente montaraz, seductor y peligroso, pero más humanizado. Son las serranillas, de las que escribieron el

Arcipreste de Hita o el Marqués de Santillana entre otros, y llegan también a la tradición oral. La desenvoltura, procacidad e, incluso, voracidad sexual con la que nos las pintaban aquellos autores, las sitúan en las antípodas de lo que se esperaba de una mujer de alcurnia, las damas del amor cortés de esa misma época.

Desde el siglo XVIII, con el aumento de la población alfabetizada, y el desarrollo y abaratamiento de las técnicas de imprenta, los pliegos de cordel conocieron un gran auge. Uno de los géneros más populares de esta literatura fue el de los delincuentes y sus fechorías. Crímenes aún más horrorosos si eran cometidos por mujeres, que transgredían su natural condición femenina, huían de la civilización y se ocultaban en lugares recónditos.

Estos arquetipos, la encantada, la serrana y la bandolera, aparecieron en distintos momentos, pero comparten rasgos que se debieron ir alimentando de sus precedentes: su vida salvaje fuera de la sociedad, su atractivo físico, su libertad y su peligro para hombres incautos.

La dama y el pastor es un romance sin acción apenas. Cuenta cómo, inusitadamente, aparece una desconocida ante un pastor y le ofrece matrimonio. En un estilo paralelístico, se desarrolla la larga conversación en que ella va enumerando los encantos y las ventajas que le ofrece si se casan, y él los va rechazando tozudamente, respondiendo que prefiere ir con su ganado. Muchas de las versiones dicen que su protagonista es una *gentil dama*, pero tiene elementos que la vinculan con las encantadas. La escena se desarrolla en la sierra, el ámbito de pastores y mujeres silvestres, y en alguna versión se especifica que es rubia. Y le ofrece el matrimonio ventajoso con que estas seducían a los hombres. El pastor, así, resulta sabio y prudente al rechazarla¹⁰.

La popularidad del romance de *La serrana de la Vera* viene de antiguo y, en el siglo XVII, Luis Vélez de Guevara escribió una obra de teatro sobre el tema. Se desarrolla en Garganta la Olla y se la describe como bella (sandunguera) y monstruosa, alta, recia, capaz de lanzar en su onda piedras pesadísimas. Tiene una larga cabellera rubia hasta los talones, vive en una cueva y, cuando lo necesita, baja a la arroyuela, y es capaz de echar maldiciones. Todo nos recuerda, de nuevo, a las encantadas. Es una depredadora sexual y, “cuando tiene ganas de hombre”, se sirve de los que pasan por la sierra. Las palabras

¹⁰ Una interesante versión conquense, grabada por el grupo Alajú (2015), termina relatando cómo finalmente ella, airada por el rechazo, se muestra como la diablo que es y desaparece por los montes convertida en una fumarola. Pero en casi todas las versiones parece haberse perdido tal referencia, y varía el sentido de la historia. Él ya no es un personaje cauto, sino un “rústico”, un “villano vil” que, incomprensiblemente, rechaza las ventajas sexuales y económicas que se le ofrecen. En una versión de *La Estrella de la Jara* (Toledo) se añaden unos versos bastante aclaratorios de este nuevo sentido, que nos ofrecen dudas veladas sobre la masculinidad del pastor: “Unos sufren de polilla/ y otros sufren de carcoma/ y a este pícaro pastor/ se lo dan y no lo toma./ /Unos sufren de carcoma/ y otros sufren de polilla,/ y a este pícaro pastor/ se lo dan y no lo pilla”.

de estos versos sonarían atroces a los oídos tradicionales, pues una mujer decente no podía tener ganas y, si las tenía, jamás debería mostrarlas y menos saciarlas. Así, un día secuestra a un joven cabrero y lo lleva hasta su guarida. Allí contempla lo que le espera, pues el sitio está lleno de los huesos de los que le han precedido, y ella le da de beber usando un cráneo como copa, diciéndole que del suyo quizá beberá otro. Tras forzarlo se queda dormida, pero el precavido pastor, que ha dejado la puerta entornada, se escapa.

Varias criminales horrorizaban, a través de los pliegos de cordel, a las gentes del XVIII y el XIX. Las historias de todas ellas son tan parecidas que presentan elementos comunes que configuran un arquetipo. Son mujeres que no se sujetan al matrimonio que se les tenía concertado, reaccionan violentamente convirtiéndose en asesinas en serie, huyen a los montes, y tienen un final ejemplarizante a manos de la justicia. Entre los nombres de estas bandidas tenemos a Juana la Valerosa, Margarita Cisneros y, especialmente, Sebastiana del Castillo. Cuenta su historia, fechada en 1725 por el propio relato, que una joven de Javalquinto, Jaén, se enamora de un mozo. Su familia no lo considera adecuado y ella se enfurece, así que la encierran más de un año. Pero tiene posibilidad de comunicarse con su amado, que la libera y, con las armas que él trae mata a sus progenitores y se come sus corazones, como venganza. En el fragor, asesina también a su enamorado por ser la causa del encierro que ha sufrido. Por la zona de Ciudad Rodrigo se esconde entre bandoleros, seguida por sus dos hermanos, pero los mata, a ellos y a los bandidos, dejando sus cuatro cabezas en la ciudad con un letrado que proclama su venganza. Continúa matando a muchos que la persiguen y, finalmente, es atrapada, juzgada y ahorcada. Fue un romance muy popular, se hicieron bastantes ediciones, muchas en imprentas barcelonesas, y llegó a la memoria oral. Pero la moda se pasó, y en la tradición reciente se conocen pocas e incompletas versiones (Marazuela, 1997: 123; Manzano, 2003a: 532). En la ciudad de Tarragona se ha recuperado en los últimos años una antigua danza basada en este romance, dándole un enfoque feminista acorde con los inicios del siglo XXI.

Damas atrevidas

Ya en el Romancero Viejo, que no nos ha llegado mediante transmisión oral reciente, sino por tradiciones medievales compiladas en la Edad Moderna, se nos presenta a una mujer de armas tomar, la infanta Urraca. En *Morir vos queredes, padre*, reprocha al rey Fernando I de Castilla que, por ser mujer, no le dé ningún territorio en la herencia y consigue que le deje Zamora en su lecho de muerte tras amenazarlo con prostituirse. En *Afuera, afuera, Rodrigo*, presiona al Cid recordándole que han sido enamorados y si no contrajeron un matrimonio desigual fue por el conformismo de él, no por la determinación de ella, y consigue que el guerrero se retire afectado del cerco de Zamora (Menéndez Pidal, 1959).

El segador y doña Juana cuenta cómo la hija del emperador romano, *La emperadora de Roma* (así se denomina igualmente el romance) es solicitada por numerosos caballeros, a los



FIGURA 10. Pliegos de cordel decimonónicos con la historia de Sebastiana del Castillo. Colección del autor.

que rechaza. Pero un día ve una cuadrilla de segadores y se enamora de uno, y le pide directamente relaciones sexuales. En principio él la rechaza, acobardado por la diferencia social, pero finalmente accede. El resultado es que ella se queda embarazada y tiene una niña, con la consiguiente deshonra que nos cabe imaginar. En algunas versiones, el escarmiento le llega incluso al segador en forma de una enfermedad transmitida por ella que lo mata. El argumento no es muy complejo, y su interés está en la conversación entre los personajes, los requiebros de la princesa y las evasivas del campesino. Los juegos de dobles sentidos hicieron muy popular esta canción, usada especialmente en los momentos de la siega, por su conexión temática.

Gerineldo está tomado de una leyenda del ciclo carolingio, que cuenta los amores de Emma, la hija de Carlomagno, con Eginardo, secretario y hombre de confianza del emperador (Menéndez Pidal, 1959: 72). En el romance la princesa está enamorada de alguien aún más bajo, un criado de su padre. Le pide que pase la noche con ella y él, incrédulo, la

rechaza en principio, pero termina accediendo ante la insistencia. Yacen “como mujer y marido”, se quedan dormidos, y el rey los descubre. Lo que sorprende es la reacción del monarca; su primer impulso es matarlos, como dictaminaban los rancios códigos de honor. Pero reflexiona y piensa que no quiere matar a su hija, porque además se acabaría su linaje, ni tampoco a él, porque lo tiene desde pequeño y le profesa cariño. Aplaza su decisión impulsiva y finalmente resuelve que se puedan casar.

Mujeres maltratadas

Las canciones que cuentan maltratos infligidos a mujeres son abundantes y variadas. Aparecen aquí agrupadas en cuatro categorías atendiendo al tema principal de la historia pero, en realidad, unos y otros se entrelazan. Porque la que sufre un matrimonio forzado puede ser engañada, o a la que violan luego la asesinan. No reflejan tolerancia social hacia esos actos, puesto que hay conmiseración hacia las que lo sufren y rechazo hacia el causante, pero sí muestran la familiaridad con que este tipo de acciones se percibían.

- **Malmaridadas.** El concierto de los matrimonios no empezó a cuestionarse hasta el XVIII. Las familias tomaban decisiones sin considerar el amor o la compatibilidad entre cónyuges. Si esto desataba la infelicidad matrimonial, la parte más vulnerable era la femenina, que se había trasladado al ámbito del marido y tenía más difícil fraguarse alternativas. Así que el tema de la mujer desgraciada en su matrimonio se convirtió en una constante desde la literatura medieval, creó una de las canciones renacentistas más populares en España, *La bella malmaridada* (López García, 2017) y cuajó en diversas tradiciones folclóricas. Así, una de las canciones tradicionales catalanas más famosas, *El rossinyol* (Amades, 1979: 450) cuenta de una mal casada con un pastor, tema también conocido en los romances en castellano.

Me casó mi madre habla de uno de esos matrimonios concertados en que cada noche el marido desaparece. Ella descubre que tiene una amante y se lo reprocha, y, en alguna versión, como la segoviana recogida por Agapito Marazuela (1997: 127 y 364) él le da un golpe que la mata. Este romance hexasílabo es de los más conocidos, pues lo popularizó el grupo folk Nuestro Pequeño Mundo (1968) en los años setenta.

En la *Casada de lejanas tierras* la desdicha viene no por la mala relación con el marido, sino con la familia de él. Cuando una mujer se pone de parto, su suegra y su cuñada se niegan a asistirle, así que pide al esposo que traiga a su propia madre. Pero esta vive lejos y tarda tanto en llegar que muere de parto.

- **Engañadas.** Las falsas promesas, o los enredos y trampas para conseguir tener sexo venciendo la resistencia que a las mujeres les imponía la norma social, son parte de los engaños que aparecen en innumerables historias, tanto del registro oral como en la literatura culta.

El martes de carnaval habla de cómo una chica va a un baile de disfraces, para controlar a su novio, vestida de gitana adivinadora, y le hace creer que le lee el futuro. En la supuesta lectura le dice que corteja a dos mujeres; que si se casa con la rubia será desgraciado, mientras que con la morena afortunado. Él confiesa preferir a la rubia, así que ella se descubre como la otra y, despechada, lo deja plantado.

Una niña se ha muerto no es, estrictamente, un romance, sino unas seguidillas arromanzadas. La pobre Adela (también se denomina así la canción) se entera de que su novio Juan se ha comprometido con su mejor amiga, Dolores. Muere de la pena, pero antes se despide y deja estipulado que la amortajen con la ropa que tenía preparada para la boda, y que se impida participar a su novio en las exequias. En algunas versiones él, arrepentido, termina suicidándose.

El romance de *La Lisarda*, *La Elisada* o *La infanta* seducida cuenta cómo el conde de Monte Alvar seduce con promesas a la infanta, la deja embarazada y la abandona. Cuando el rey se entera la encierra y la condena a morir quemada. Ella logra que se posponga la sentencia esperando el alumbramiento y, mientras, envía una carta al conde para que se haga cargo de la niña. Finalmente acude y la salva accediendo a casarse.

- **Violadas.** En *El cura y la criada* se toca el tema de religiosos que tienen amantes bajo la apariencia de sirvientas, un clásico en la literatura, que refleja una realidad social amplia. Recordemos cómo ya el Arcipreste de Hita nos cuenta una reunión de clérigos reivindicando a sus amantes, o cómo el Lazarillo de Tormes se casa como tapadera, para disimular la relación de su último amo, sacerdote, con su esposa. En este romance hexasílabo, una falsa dolencia es la excusa para llamar a su criada por la noche, acorralarla y someterla. Tiene un niño de gran parecido con el cura, que quiere que lo deje en el hospicio. Pero ella, en un alarde de valentía frente a la opinión social, decide criarlo.

El romance de *Mariana* cuenta cómo un mozo se ha apostado que se acostaría con la chica y la engaña para conseguirlo. Disfrazado de mujer consigue que la acoja en su casa y duerman juntos, situación que él aprovecha para ganar su apuesta. El vencer la resistencia de una mujer con engaños por ganar una apuesta es un tema literario que aparece en el mito de don Juan.

Amnón y Tamar es una historia bíblica, del segundo Libro de Samuel, aunque la versión popular cambia un tanto el relato original. Suele comenzar con el verso “un rey moro tenía un hijo”, que se enamora de su hermana, hace que venga a su habitación fingiendo estar enfermo y allí la viola. Federico García Lorca, en su *Romancero gitano*, usó también esta historia y, aunque no versiona el romance tradicional, coincide en el tema y en el modo de tratarlo con el universo folclórico (Díaz Viana, 1981).

- **Asesinadas.** En *Elenita* —llamado también a veces *La pobre Elena*, *Elena la hidalga* o *santa Elena*, y habitual en los juegos de corro o comba—, se narra el rapto, violación y asesinato

de una niña que se termina convirtiendo en santa. Encierra en realidad una confusión onomástica y una simplificación de la hagiografía de santa Iria o Irene, tema originario de Portugal, cuyas versiones sí que usan este nombre, y narran el origen legendario de la ciudad de Santarém (Fraile, 1982).

Delgadina, muy popular en España y América, en México, adquiere la forma de un corrido muy conocido. Cuenta que un rey pretende convertir a su hija en su amante y, como ella se niega, la encierra y la deja morir de sed, sin que la ayuden su madre y sus hermanas por considerarla culpable.

*Santa Catalina*¹¹ es un canto infantil, entonado generalmente como juego de corro. La historia se suele ubicar en Cádiz, donde la niña Catalina es castigada los días de fiesta porque no quiere hacer “lo que su padre mandaba”. No sabemos qué es eso, pero sí que él es un “perro moro” y la madre es una renegada y, puesto que la niña termina siendo santa, suponemos que tiene que ver con asuntos religiosos. Pero la imprecisión nos permite imaginar negativas como la anterior de Delgadina. Tampoco se explica por qué su progenitor ordena martirizarla con una rueda de cuchillos. Ella es recibida en el cielo, mientras el malvado va al infierno.

9. Conclusión

Todos estos romances o coplas reflejan la mentalidad de la sociedad que los creó. Muchos temas populares se inspiraron en relatos cultos y, a la vez, lo folclórico ha influido en autores eruditos. Muestran la posición subordinada de las mujeres en la sociedad tradicional, pero también, aunque sea de forma escasa, velada e indirecta, unos anhelos y rebeldías que afloraban cuando tenían ocasión. El presente trabajo se ha centrado en los cantos, pero hay otras manifestaciones del acervo popular, como son cuentos o proverbios, que eran igualmente alimento y reflejo de aquellas mentalidades. No me resisto a citar los interesantes estudios sobre el refranero referido a las mujeres de Juliana Panizo Rodríguez (1992) y Anna María Fernández Poncela (2001 y 2004) y a añadir alguno de los refranes recogidos por ellas: *A la mujer y a la burra, cada día una zurra; A la mujer y al ladrón, quitarles la ocasión; De mujer libre, Dios nos libre; Mujer con letras, dos veces necia; La mujer honesta, en su casa y no en la fiesta.*

La expresión tradicional está llena de expresiones o relatos que hoy consideraríamos clasistas, racistas, belicistas, homófobos y, para el caso que nos ocupa, machistas. También los encontramos en las manifestaciones cultas coetáneas, pues así era la sociedad en que apa-

¹¹ Esta historia poco tiene que ver con la hagiografía de santa Catalina, salvo el instrumento de su martirio.

recieron. Analicemos estas creaciones del folclore igual que hoy lo hacemos con las obras de literatura clásicas, buscando lo que de bello o interesante hay en ellas, valorando lo que tienen de testimonio de otras épocas, y rechazando lo que rezuman de una mentalidad trasnochada que queremos superar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Almagro-Gorbea, M. (2012).** “El rito de la ‘triple muerte’ en la Hispania Céltica. De Lucano al “Libro de Buen Amor”. *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, 7-39. https://doi.org/10.5209/rev_ILUR.2012.v17.39671
- **Amades, Joan (1979).** *Folklore de Catalunya. Cançoner*. Barcelona: Editorial Selecta.
- **Arce Alonso, Amancio (1994).** “Cómo hacían la colada las amas de casa de antaño en el pueblo de Llano de Bureba (Burgos)”. *Revista de Folklore*, nº 163.
- **Baltanás, Enrique (1996).** “Una heroína anónima del romancero. La princesa de Gerineldo”. *Revista de Folklore*, nº 187.
- **Barroso Gutiérrez, Félix (2015).** “Caminomorisco quema al pelele de La Candelaria” en *Plan Ve, guía de ocio de Extremadura*. <https://planvex.es/web/2015/02/caminomorisco-que-mara-al-pelele-de-la-candelaria/>. Febrero de 2015.
- **Cabal, Constantino (1946).** “Mitología ibérica” en *Folklore y costumbres de España*, Tomo 1. Barcelona.
- **Caro Baroja, Julio (1988).** *Ensayo sobre literatura de cordel*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- — (1992). *El carnaval (Análisis histórico cultural)*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- **Castañar, Fulgencio (1986).** *El Peropalo, un rito de la España mágica*. Mérida, Editora Regional de Extremadura.
- **Díaz-Mas, Paloma (1983).** “La canción ‘El retrato’ y su uso ocasional”. *Revista de Folklore*, nº 30.
- **Díaz González, Joaquín (2017).** “Cuevas habitadas por mujeres”. *Revista de Folklore*, nº 430.
- **Díaz Viana, Luis (1981).** “Amnon y Tamar: Romance tradicional y poema lorquiano”. *Revista de Folklore*, nº 163.
- — (1983). “Separación y reencuentro de esposos [una versión soriana del romance de ‘La boda estorbada’]”. *Revista de Folklore*, nº 36.
- **Domínguez Moreno, José María (1985).** “El mito de la Serrana de la Vera”. *Revista de Folklore*, nº 52.
- — (2006). “El retrato erótico femenino en el cancionero extremeño: 1. Son tus muslos dos columnas” *Revista de Folklore*.
- — (2007a). “El retrato erótico femenino en el cancionero extremeño: 2. Debajo de tu mandil” *Revista de Folklore*, nº 318.
- — (2007b). “El retrato erótico femenino en el cancionero extremeño: 3. A una moza que lavaba” *Revista de Folklore*, nº 319.
- — (2007c). “El retrato erótico femenino en el cancionero extremeño: 4. Las mocitas de mi pueblo” *Revista de Folklore*, nº 323.
- — (2008). “El retrato erótico femenino en el cancionero extremeño: 3. A mi novia le picó” *Revista de Folklore*, nº 327.
- **Doncel Villegas, Nicolás (2012).** “San Antonio de Padua, Rosalía de Castro y aquellos noviazgos”. Blog *La Girola*. <https://donceldevr.wordpress.com/2012/06/13/san-antonio-de-padua-rosala-de-castro-y-aquellos-noviazgos/>, 13 de junio de 2012.

- **Escudero Baztán, Juan M. (1998).** *El alcalde de Zalamea. Edición crítica de las dos versiones.* Madrid, Iberoamericana Editorial Vervuert, 1998.
- **Fernández Poncela, Anna M. (2000).** "Imágenes masculinas y femeninas en el refranero" *Revista de Folklore*, nº 232.
- — (2001). "¿Cómo son las mujeres según el refranero popular?" *Revista de Folklore*, nº 250.
- — (2015). "Refranes, edades y géneros" *Revista de Folklore*, nº 397.
- **Fraile Gil, José Manuel (1982).** "Iria o Elena, notas sobre un romance" *Revista de Folklore*, nº 19.
- — (1983). "Notas sobre la pandereta" *Revista de Folklore*, nº 28.
- — (1986). "Santa Águeda. Descripción de una fiesta tradicional" *Revista de Folklore*, nº 62.
- — (ed.) (1991). *Romancero tradicional de la provincia de Madrid.* Madrid, Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.
- — (ed.) (1994). *La poesía infantil en la tradición madrileña.* Madrid, Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.
- — (ed.) (1995). *El mayo y su fiesta en tierras madrileñas.* Madrid: Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.
- — (1999). "Amas de cría, campesinas en la urbe", en *Revista de Folklore*, nº 221.
- — (2003). *Cancionero tradicional de la Comunidad de Madrid, I. El ciclo de la vida humana y los cantos de trabajo.* Madrid: Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.
- — (2007). *Cancionero tradicional de la Comunidad de Madrid, II. El ciclo festivo anual.* Madrid: Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.
- — (2007, b). "Peles y coplas del Carnaval madrileño" *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, nº 2.
- **García-Matos Alonso, Carmen (2004).** "Presencia de la mujer en la recogida de cancioneros folklóricos" *Revista de Folklore*, nº 278.
- **García Sánchez, M^a Luisa (1993).** "Las cigarreras madrileñas" *Revista de Folklore*, nº 147, pp. 91-97.
- **Goyri, María y Menéndez Pidal, Ramón (comps.) (1969-1985).** *Romancero tradicional.* Doce volúmenes. Editados por Catalán, Diego et al. Madrid, Gredos.
- **Graves, Robert (1985).** *Los mitos griegos, vol. 1 y 2.* Madrid, Alianza Editorial.
- **León Fernández, Marcos (1996).** "El baile a la novia en la provincia de Madrid" *Revista de Folklore*, nº 190.
- **López de los Mozos, José Ramón (1997).** "Juegos infantiles de dedos, manos y brazos". En *Revista de Folklore*, nº 194.
- **López García, Camilo (2017).** "La bella malmaridada. [1º y 2º partes] Glosas sobre la canción de la malcasada en el siglo XVI". En *MusicaAntigua.Com*. 17 de agosto de 2007.
- **Lorenzo Vélez, Antonio (1997).** "El motivo de la mujer disfrazada de varón en la tradición oral moderna". En *Revista de Folklore*, nº 194.
- **Manzano Alonso, Miguel Ángel (2003, a y b).** *Cancionero popular de Burgos. Volumen II, cantos narrativos y Volumen V, Canciones del ciclo anual y vital.* Burgos: Diputación de Burgos.
- **Marazuela Albornos, Agapito (1997).** *Cancionero de Castilla.* Madrid, Endymion, 1997.
- **Martín Criado, Arturo (2008).** "Lo erótico y lo obsceno en la tradición oral". En *Revista de Folklore*, nº 333.

- **Martín Sánchez, David (2017)**. "El folclore del lino en Navalosa (Ávila)". En *Revista de Folklore*, nº 429.
- **Martínez Abades, Juan (1915)**. *La panderetera: canción de ambiente asturiano*. Madrid, Unión Musical Española.
- **Mayoral Díaz, Marina (1974)**. *La poesía de Rosalía de Castro*. Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica.
- **Mayoral Fernández, José (1950)**. *Entre cumbres y torres*. Ávila; Imprenta de la viuda de Emilio Martín.
- **Menéndez Pidal, Ramón (1959)**. *Flor nueva de romances viejos*. Madrid, Espasa Calpe. (16ª edición).
- **Milán, Luis de (1951)**. *El libro de motes de damas y caballeros*. Barcelona: Ediciones Torculum, 1951. Edición facsímil de la de Valencia: 1535.
- **Olmeda, Federico (2001)**. *Folklore de Castilla. Cancionero popular de Burgos*. Valladolid: Maxtor. Edición facsímil de la de Sevilla, Librería Editorial Mª Auxiliadora, 1903.
- **Ortiz García, Carmen (2019)**. "Mujeres y folclore. Declinaciones posibles". En Torija López, Alicia y Baquedano Beltrán, Isabel (coords.) *Tejiendo Pasado. Patrimonio cultural y profesión en género femenino*. Madrid, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid.
- **Panizo Rodríguez, Juliana (1992)**. "La mujer en el refranero". En *Revista de Folklore*, nº 144.
- **Pantaleoni, Ana (2012)**. "La canción de Don Federico", *El País*, Madrid, 18 de enero de 2012. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2012/01/18/actualidad/1326877266_132687.html.
- **Pedrosa, José Manuel (2006)**. "Mirra en su árbol, Delgadina en su torre, la Mujer del pez en su pozo: el simbolismo arriba/abajo en los relatos de incesto". En *Revista de Folklore*, nº 312.
- **Prat Ferrer, Juan José (1988)**. "Gerineldo, Gerineldo". En *Revista de Folklore*, nº 93.
- **Puerto, José Luis (1992)**. "Puebla de Yeltes: La memoria del lino". En *Revista de Folklore*, nº 136.
- **Sánchez del Moral, José (2019)**. "Las lumbres de San Antón". *Diario de Jaén*, 18 de enero de 2019. Disponible en: <https://www.diariojaen.es/opinion/articulistast/las-lumbres-de-san-anton-NM5079258>.
- **Santos Tardón, María Eugenia (1990)**. "¡Oh, qué mañana de pascual!" *Revista de Folklore*, nº 115.
- **Schindler, Kurt (1991)**. *Música y poesía popular en España y Portugal*, Salamanca, Centro de Cultura Tradicional.
- **Sordo Sostres, Ramón (1991)**. *Mitología de Asturias y Cantabria*. Gijón, Imprenta Printer-2, Colección El Juguero.
- **Vidal Lucía, José (2018)**. "Las lavanderas de Cáceres y la fiesta del "Febrero". 1: Antecedentes y origen". Blog *En el arandel*. 19 de febrero de 2018. Disponible en: <https://enelarendel.blogspot.com/2018/02/las-lavanderas-de-caceres-y-la-fiesta.html>.
- **Villar Esparza, Carlos (2004)**. "Mitología popular [Campo de Montiel]" *Revista de Folklore*, nº 282.

DISCOGRAFÍA

- **Alajú (2015)**. *Quince romances y una canción de siega*. Disponible en: <https://alaju.bandcamp.com/releases>.
- **Bonet, Maria del Mar y Al Tall (1982)**. *Cançons de la nostra Mediterrània*. Ariola.
- **Camacho Horcajo, Isidra (1991)**. *Música tradicional de Estremera de Tajo (Madrid)*. Madrid, RTVE Música.
- **Díaz, Joaquín (1977)**. *Cancionero de Romances*. Movieplay.
- **Fraile, José Manuel (dirección y realización) (1991)**. *Romancero Panhispánico*. Madrid, Saga.
- — (ed.) (1998). *Madrid tradicional. Antología, vol. 12. El romancero*. Madrid, Tecnosaga.
- **León, Rosa (1986)**. *Amigas más*. Fonomusic.
- **Nuestro Pequeño Mundo (1968)**. *El folklore de Nuestro Pequeño Mundo*. Madrid, Movieplay.
- **Ronda los Pilaretes de Vettonia (2000)**. *Música tradicional de Arenas de San Pedro*. Madrid, Tecnosaga.
- **VV. II. (1995)**. *Música tradicional en Castilla y León*. 10 discos CD. Madrid, Radio Nacional de España.

**DIRIA LUZ
MORALES
CASAÑAS**

**Patrimonio cultural, participación
ciudadana y cuestiones de género**

1. Introducción

La Constitución Española, base de nuestro ordenamiento jurídico —donde se incluyen aquellos valores, derechos y deberes que como nación reconocemos y protegemos—, recoge en su Título I *de los derechos y deberes fundamentales*, Capítulo Tercero *de los principios rectores de la política social y económica*, la defensa del patrimonio histórico, afirmando por tanto su importancia para España y sobre todo para su ciudadanía:

Los poderes públicos garantizarán la conservación y promoverán el enriquecimiento del patrimonio histórico, cultural y arquitectónico de los pueblos de España y de los bienes que lo integran cualquiera que sea su régimen jurídico y su titularidad. La Ley penal sancionará los atentados contra este patrimonio¹.

La misma Constitución, en su Título Preliminar, establece la obligación que tienen los poderes públicos de facilitar la participación de la ciudadanía española en la vida política, económica, social y en lo que más nos interesa en este artículo, en la vida cultural del país².

Siguiendo ambos artículos observamos como la Ley de Patrimonio Histórico Español³, en su exposición de motivos, afirma que este patrimonio es:

El principal testigo de la contribución histórica de los españoles a la civilización universal y de su capacidad creativa contemporánea. [...] y cuyo valor lo proporciona la estima que, como elemento de identidad cultural, merece a la sensibilidad de los ciudadanos. Porque los bienes que lo integran se han convertido en patrimoniales debido exclusivamente a la acción social que cumplen, directamente derivada del aprecio con que los mismos ciudadanos los han ido revalorizando.

Por tanto, el legislativo ha reconocido la importancia de la participación ciudadana en el patrimonio cultural del país y promueve su implicación en su reconocimiento, en su defensa, protección y difusión, como podemos ver reflejado también en la definición que el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico realiza del concepto de *patrimonio cultural*⁴: “El concepto de patrimonio cultural es subjetivo y dinámico, no depende de los objetos o bienes sino de los valores que la sociedad en general les atribuyen en cada momento de la historia y que determinan qué bienes son los que hay que proteger y conservar para la posteridad”⁵.

¹ Artículo 46 Constitución Española [CE].

² Artículo 9 CE.

³ Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español (LPHE).

⁴ Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico (IAPH).

⁵ https://repositorio.iaph.es/bitstream/11532/324807/1/IAPH_Qu%c3%a9%20es%20patrimonio%20cultural.pdf

Lo que para la ciudadanía en su momento, en el de su creación o uso, no era percibido como patrimonio, hoy puede ser que lo entienda como tal. Sería el caso del Arsenal de Cartagena, los Altos Hornos de Vizcaya o la Fábrica de Cementos Portland en Aragón; actualmente, son ejemplos de lo que llamamos patrimonio industrial, pero eran unos edificios que mientras estuvieron en uso nadie podía imaginar que serían reconocidos como parte de nuestro patrimonio cultural. Los castillos que jalonan el paisaje español se construyeron con una finalidad defensiva y residencial, nunca con el fin de ser reconocidos como piezas arquitectónicas de un valor excepcional⁶; los centros civiles y religiosos que se erigieron a lo largo del Camino de Santiago no tenían otra función que dar cobijo, recogimiento o ser lugar de oración, para aquellos peregrinos que seguían las diversas rutas que se originaron incluso fuera de España hasta Compostela, el lugar donde se albergaban los restos del apóstol⁷. A todas estas edificaciones, que un día cumplían una finalidad común y funcional, con el paso del tiempo se les han reconocido por parte de la ciudadanía una serie de valores excepcionales para la historia, la cultura y el arte, no solo de España sino también del resto del mundo, y se les han llegado a otorgar las mayores categorías de protección y reconocimiento del patrimonio cultural.

Este concepto, como dice el IAPH de patrimonio cultural, es subjetivo y sobre todo dinámico, evoluciona con el tiempo y con la sociedad, aunque no siempre coincide con el sentir o el conocimiento de toda ella, pero sí que se necesita en todo momento de su participación, de su interacción, de su reconocimiento y relación.

Como dice uno de los principales críticos de arte italianos, Vittorio Sgarbi⁸, si la limpiadora pensaba que era basura, entonces tenía razón al tirar la instalación (**veáse imagen 1**).

Cada uno puede tener su propio concepto o idea de qué es patrimonio y qué es cultura, pero finalmente será la sociedad la que en su conjunto termine reconociendo esos valores históricos, artísticos y, en resumen, culturales. Pero para que la ciudadanía participe en el ámbito del patrimonio con garantías y conocimiento necesitará de una información veraz, completa y de calidad.

Esa información tiene que estar al alcance de la sociedad de una manera fácil e intuitiva, pero además debe ofrecerse también en el proceso de educación reglada. Para la defensa de nuestro patrimonio cultural es requisito imprescindible que nuestros jóvenes lo conozcan, lo valoren y por supuesto se impliquen en su protección. Misión muy com-

⁶ Todos los castillos de España se consideran bienes de interés cultural D. A. 2º LPHE y Decreto de 22 de abril de 1949 sobre protección de los castillos españoles (BOE nº 125 de 5 de mayo de 1949).

⁷ El Camino de Santiago, declarado Patrimonio Mundial en 1993, abarca las comunidades de Aragón, Navarra, La Rioja, Castilla y León, y Galicia.

⁸ Vittorio Umberto Antonio Maria Sgarbi. Historiador del arte, comentarista cultural, crítico del arte y político italiano.

EL MUNDO

ESPAÑA OPINIÓN INTERNACIONAL ECONOMÍA SOCIEDAD DEPORTES CULTURA CIENCIA TECNOLOGÍA TV

Inicio · Cultura La esfera de papel Cine Música Literatura Cómic Toros Teatro Danza Premios Oscar Más

CULTURA · Confusión en el Museo Bolzano de Milán

Una limpiadora tira a la basura una obra de arte vanguardista en Italia



La obra de arte se titulaba '¿Dónde vamos a bailar esta noche?'. | MUSEO BOLZANO DE MILÁN

FIGURA 1. Noticia aparecida en el periódico *El Mundo* en su versión digital el 30 de octubre de 2015. <https://www.elmundo.es/cultura/2015/10/30/56332e1ce2704e477b8b4600.html>.

plicada cuando el contenido de los libros de texto es competencia de las comunidades autónomas, y esa realidad ha producido diecisiete historias distintas de España y en muchas ocasiones un conocimiento sesgado de su cultura, sin olvidarnos además del puesto generalmente residual que ocupa el patrimonio en la asignatura de Historia⁹. A esto hay que sumarle el hecho, como pudimos ver en las jornadas de *Tejiendo Pasado* de este

⁹ En numerosos artículos de prensa se trata esta realidad, sobre todo al principio de curso, cuando las editoriales levantan la voz ante la exigencia de las distintas comunidades autónomas acerca de la modificación de los contenidos de los libros de texto. https://www.abc.es/sociedad/abci-autonomias-imponen-hasta-25-versiones-mismo-libro-texto-201709072053_noticia.html (ABC, 7 de septiembre de 2017).

año, que la figura de la mujer no ha sido estudiada ni reconocida en su justa medida y que, cuanto más se investiga acerca de ella, más comprobamos que se deben volver a interpretar o transformar aquellos conocimientos históricos y artísticos que dábamos por ciertos. Hasta este momento, la mujer parecía que no formaba parte de la historia, solo se mencionaban las grandes figuras: Isabel la Católica, Catalina la Grande, Isabel I de Inglaterra, Juana de Arco, Cleopatra... Reinas, emperatrices, luchadoras o santas excepcionales, que en comparación con los hombres tienen una presencia muy escasa en los manuales que cuentan el devenir histórico de la humanidad y, por supuesto, también en lo que hoy sería reconocido como elementos de nuestro patrimonio cultural.

2. El patrimonio cultural y la figura de la mujer

Los elementos que pueden hacernos valorar los bienes que conforman nuestro patrimonio cultural no suelen estar al alcance de la ciudadanía o, si dicha información existiese, no suele ser completa y en tal caso no suele tener en cuenta el papel de la mujer en él o empieza a tenerlo ahora¹⁰. Ejemplos como el de la artista surrealista Maruja Mallo, integrante de la Generación del 27, amiga de Dalí, Lorca y Buñuel, que no aparece en las referencias de los manuales sobre este grupo de artistas tan importantes para la cultura española del siglo XX; la quizás algo más conocida Camille Claudel —gran escultora francesa que vivió a la sombra de Pierre Rodin y de alguna de cuyas obras se dice que él se apropió—; magníficas escritoras que debieron firmar sus novelas bajo seudónimo masculino para poder publicarlas; Charlotte Brönte, que escribió su famosa *Jane Eyre* con el seudónimo de Currer Bell; Sidonie-Gabrielle Colette, novelista y periodista francesa creadora de la famosa saga de *Claudine*, que se vio obligada a firmar sus primeras novelas con el nombre de su marido, Henry Gauthier-Villars; e incluso no tan atrás en el tiempo, la famosa escritora J. K. Rowling, que al principio de su carrera tuvo que firmar su primera obra como J. K. porque su editor pensaba que no tendría éxito si se sabía que su autora era una mujer¹¹. Tantas mujeres obligadas a firmar bajo seudónimo, tantas artistas silenciadas a lo largo de la historia y de las que seguramente no llegaremos a saber nada, tanto arte que supuestamente está creado solo por hombres. Debemos por tanto plantearnos la importancia de la figura de la mujer, a la hora de estudiar o de tratar la historia y el patrimonio cultural, en cualquiera de sus campos o artes.

En referencia a ese hecho y como ejemplo en un ámbito local, como sería la historia de Santa Cruz de Tenerife, uno de los hitos históricos más importantes para esta capital de

¹⁰ El Museo del Prado dedicó la primera exposición a una mujer, una pintora del Barroco, Clara Peteeers, en 2016. https://www.elconfidencial.com/cultura/2017-10-02/mujeres-artistas-olvidadas-arte-silenciadas_1450809/.

¹¹ Acerca de la biografía de J. K. Rowling, véase: <https://www.biografiasyvidas.com/reportaje/rowling/>.

provincia fue la denominada Gesta del 25 de julio de 1797, cuando se produjo el tercer ataque e intento de invasión por parte de la Armada inglesa, que en este caso estaba comandada por el que era en ese momento contralmirante, Horacio Nelson, famoso personaje inglés que perdió su brazo en esta contienda¹². Pues durante este asedio naval, los ingleses intentaron atacar la ciudad en varias ocasiones y en una de ellas lo hicieron de madrugada y con lanchas de desembarco, y hubieran podido tener éxito si no fuera por una mujer del pueblo cercano de San Andrés que iba hacia Santa Cruz y que al escuchar una “lengua extraña” que provenía de la mar, corrió a alertar a los soldados del castillo de Paso Alto, que dieron rápidamente la señal de alarma al resto de la ciudad y frustraron el ataque¹³. Lamentablemente no se conoce ni siquiera el nombre de esta mujer, y raramente es tenido en cuenta, hasta ahora, en los relatos de esta hazaña, que se centran en lo que fueron por supuesto personajes muy importantes: los mandos militares y la milicia, todo hombres.

Actualmente, con los medios de difusión con los que contamos y el cambio de mentalidad que se está produciendo en la sociedad y en el mundo académico y científico, es necesario que se ofrezca una información lo más completa y homogénea posible¹⁴ de los elementos que conforman nuestro patrimonio; que se incluyan, a medida que se vayan investigando, aquellas contribuciones femeninas que se hayan producido a lo largo de la historia o que se actualicen los casos en los que se ha comprobado el origen o la mano femenina en lo que hasta ese momento se pensaba que eran elementos o restos masculinos¹⁵.

3. El patrimonio declarado y la población

La Comunidad Autónoma de Canarias consta de una población fija de 2.152.590 personas y —según la página web institucional de la Dirección General de Patrimonio Cultural¹⁶— hay 411 bienes de interés cultural declarados, de los cuales 42 tienen la categoría de conjunto histórico, aunque 5 son caseríos y 5 más no están relacionados con grandes

¹² Santa Cruz de Tenerife, durante los siglos XVII y XVIII, sufrió por tres veces el ataque de la Armada inglesa: el almirante Robert Blake en 1657, el almirante John Jennings en 1706 y en 1797 el contralmirante Horacio Nelson. En todos ellos la ciudad salió victoriosa, como recoge su propio escudo heráldico, con la inclusión de tres cabezas de león por las tres victorias conseguidas.

¹³ Cola, 1999: 95.

¹⁴ Para conocer más: Morales, 2017a: 183-230.

¹⁵ Como ejemplo, la cámara funeraria de la Dama de Baza, donde los restos encontrados se creía hasta hace pocos años que pertenecían a un joven guerrero, debido al carácter “lujoso” de los objetos encontrados junto a la escultura de la dama.

¹⁶ Más fiable que la página web del Ministerio de Cultura, cuyo registro de bienes de interés cultural de naturaleza inmueble cifra en 653 los BIC de la Comunidad Autónoma de Canarias.

Comparativa de BIC's inmuebles e inmateriales

Comunidad Canaria	Comunidad de Madrid
<ul style="list-style-type: none"> • Página web Gobcan: <ul style="list-style-type: none"> ✓ 411 BIC declarados ✓ 391 BIC de naturaleza inmueble (42 CH) ✓ 13 bienes inmateriales • Registro General BIC inmuebles <ul style="list-style-type: none"> ○ 653 BIC • Población: 2.152.590 personas 	<ul style="list-style-type: none"> • Página web Bienes históricos: <ul style="list-style-type: none"> ✓ 528 BIC inmuebles (18 CH) ✓ (Incoados y declarados) ✓ 11 bienes inmateriales (Incoados y declarados) • Registro General BIC inmuebles: <ul style="list-style-type: none"> ○ 474 BIC • Población: 6.661.949 personas

FIGURA 2. Tabla comparativa de BIC's inmuebles e inmateriales.

núcleos poblacionales¹⁷. El resto, 32, afectan directamente a un gran número de personas, ya que corresponden a cascos antiguos, pueblos, barrios completos y villas¹⁸. Si nos atrevemos a realizar una sencilla regla matemática, se podría decir que en Canarias correspondería un BIC a cada 5.237 personas, mientras que en Madrid, con una población de 6.661.949 personas y 528 bienes de interés cultural de naturaleza inmueble, correspondería un BIC a cada 12.617 personas¹⁹. Existe, por tanto, un volumen considerable

¹⁷ <http://www.gobiernodecanarias.org/cultura/patrimoniocultural/bics/index.html?inicio=36&busqueda=true&titulo=&isla=1&municipio=1&categoria=3&login=> (consultado el 19 de septiembre de 2019).

¹⁸ Antiguo Santa Cruz, Arico el Nuevo, Barrio de los Hoteles, Barrio de Triana, Barrio de Vegueta, Barrios de San Juan y San Francisco, Buenavista del Norte, Casco Antiguo de la ciudad de Arucas, Casco Antiguo de la Ciudad de Santa María de Guía, Casco Antiguo de la Villa de Teror, Casco Histórico de Güímar, Casco Histórico de San Cristóbal de La Laguna, Casco Histórico de Santa Brígida, Conjunto histórico de Arona, El Toscal, Guía de Isora, Icod de los Vinos, Los Silos, Puerto de la Cruz, Realejo Alto y Bajo, San Miguel de Abona, Santa Cruz de La Palma, Tacoronte, Tegueste, Villa de Arico, Villa de Betancuria, Villa de La Orotava, San Andrés y Sauces, San Juan de la Rambla, Teguiise y Garachico.

¹⁹ <http://www.comunidad.madrid/cultura/patrimonio-cultural/bienes-patrimonio-historico-comunidad-madrid> (consultado en mayo de 2019).

de patrimonio cultural con la máxima protección, que en el caso de la Comunidad de Canarias podría parecer que está más cercano y ligado a su población, que no puede gestionarse solo por las administraciones y al cual hay que sumar una gran cantidad de bienes que, por razones históricas, artísticas, culturales, etc., merecen también el reconocimiento como elementos del patrimonio cultural, aunque no lleguen a la categoría de bien de interés cultural.

Por lo tanto, las Administraciones Públicas, las instituciones, incluso muchas veces aquellas personas que tienen la propiedad de ese patrimonio singular, necesitan de la participación de la sociedad. Veremos en un caso concreto —el proyecto “PC² Patrimonio Cultural y Participación Ciudadana” — cómo esa implicación a rasgos generales es muy positiva y ha logrado que una considerable cantidad de población del municipio esté pendiente y trabajando por su patrimonio, y cómo presenta también diferencias según el género de la persona que interviene en él.

Este proyecto intentaba relacionar directamente la ciudadanía de Santa Cruz de Tenerife, los chicharreros²⁰, con su historia, su patrimonio, sus 43 bienes de interés cultural declarados, 3 de los cuales son conjunto histórico²¹ y con un catálogo de protección del plan general de ordenación urbana con 741 inmuebles con algún grado de protección y con 500 más pendientes de estudio, y todo esto con una población de 207.095 personas²². Con ese volumen de patrimonio cultural inmueble, el área municipal de patrimonio histórico —que, como casi todas, adolece de un presupuesto adaptado al volumen de trabajo que es previsible y necesario abordar— se convence de la necesidad de implicar a la ciudadanía de Santa Cruz, y con estas premisas nació “PC² Patrimonio Cultural y Participación Ciudadana”²³, que, como veremos, a lo largo de su desarrollo en cuatro fases, produjo un interés diverso en el público participante.

4. PC² Patrimonio Cultural y Participación Ciudadana

Santa Cruz de Tenerife tiene una población de 207.095 personas, que se distribuye en una paridad casi perfecta, 52% mujeres y 48% hombres, que se reproduce de manera similar en los cinco distritos administrativos en los que se divide el municipio²⁴.

²⁰ Gentilicio de los habitantes de Santa Cruz de Tenerife.

²¹ El Toscal, el Antiguo Santa Cruz y Barrio de los Hoteles – Pino de Oro.

²² Consulta realizada al departamento de población del Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife en mayo de 2019.

²³ La información inicial de dicho proyecto, sus objetivos y fases se pueden consultar en Morales, 2017b: 9-10.

²⁴ Consulta realizada al departamento de población del Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife en mayo de 2019.



FIGURA 3. Patrimonio Cultural y Participación Ciudadana.

En la primera fase de PC², la de información, se trataba de dar a conocer el patrimonio cultural de la ciudad a la población de Santa Cruz, tanto de una manera general como haciendo hincapié en el de cada distrito en particular y de identificar a aquellas personas que estudiaran o les interesara el patrimonio. Para todo lo anterior se hicieron reuniones, convocadas previamente por diversas vías²⁵, en cada uno de los distritos del municipio, y en las mismas se observó que la paridad existente subsistía entre el público asistente compuesto de representantes de colectivos y ciudadanía a nivel individual. A todas las personas presentes les interesaba por igual la historia y el patrimonio de la ciudad. En esta fase, dicha proporción se mantuvo hasta el momento en el que se realizó la reunión con aquellas entidades ciudadanas que ya tenían y tienen una gran trayectoria en esta materia. De los ocho colectivos que acudieron a la reunión convocada desde el área de patrimonio histórico del ayuntamiento, solo uno de ellos estaba representado por mujeres²⁶.

Tras la fase de información, se puso en marcha la fase de debate; las reuniones ya no eran para escuchar lo que el ayuntamiento tenía que informar sobre el patrimonio cultural chicharrero, ahora los presentes debían contar sus experiencias, sus conocimientos de la historia o de la cultura de la ciudad. Esas conversaciones y diálogos que se crearon tenían una dinámica activa e interesante; se llegaron a sacar a la luz numerosos hechos y bienes de los propios barrios desconocidos para muchos de los presentes, y las charlas se convirtieron en “mecanismos” de protección y de defensa de ese patrimonio

²⁵ Redes sociales institucionales, correos electrónicos, carteles y difusión por las propias oficinas de cada distrito.

²⁶ Asociación Nuestro Patrimonio, Alianza de vecinos de Santa Cruz, Agrupación de patrimonio del Colegio Oficial de Arquitectos de Canarias – demarcación de Tenerife, Gomera y El Hierro, Centro Cultural de Taganana, Asociación La Voz del Valle, Asociación Tu Santa Cruz, Tertulia Amigos del 25 de Julio, Salvemos la historia, y la Asociación de protección y difusión del patrimonio cultural de Igueste de San Andrés; esta última acudió con la presidenta y otro miembro de la junta de la asociación.

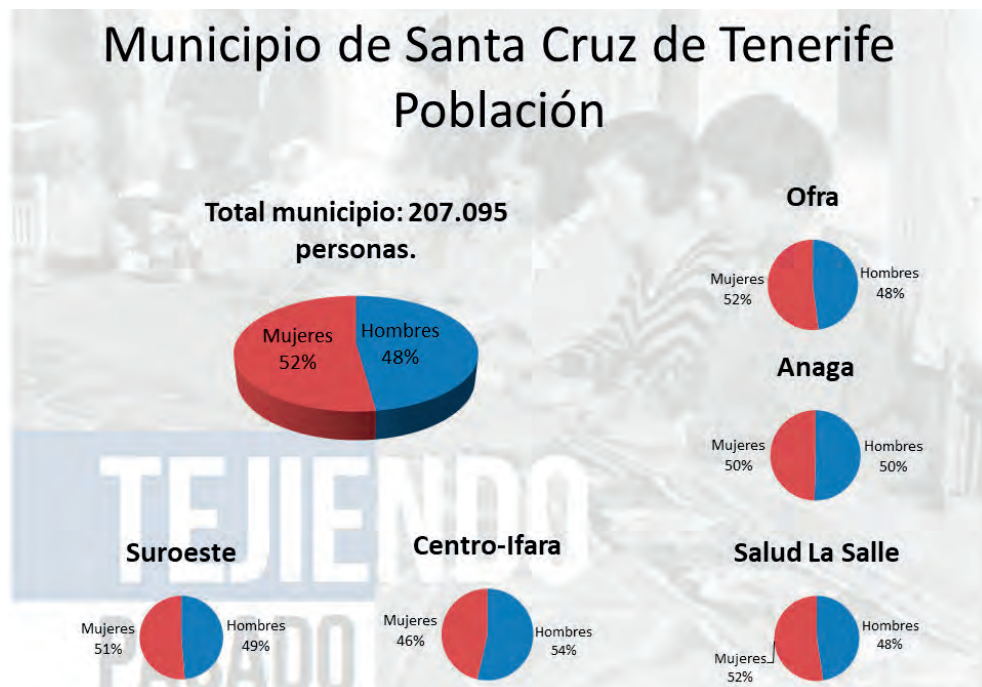


FIGURA 4. Gráfico de población en el municipio de Santa Cruz de Tenerife.

ignoto. En esta segunda fase, la paridad se va perdiendo en favor de una mayor asistencia masculina, aunque sigue resistiendo el distrito de Anaga, el de mayor territorio del municipio, con sus 119,32 km², el que tiene menor población (unos 11.969 habitantes) y el de naturaleza más rural —junto al distrito del Suroeste²⁷—, pero que cuenta en su territorio con el Parque Rural de Anaga²⁸, declarado también reserva de la biosfera por la UNESCO²⁹. Por eso su población se encuentra muy concienciada del patrimonio

²⁷ www.santacruzdetenerife.es (consultado en septiembre de 2019).

²⁸ El 19 de junio, es nombrado Parque Natural mediante la Ley 12/1987 de Declaración de Espacios Naturales de Canarias y reclasificado a la categoría de Parque Rural por la Ley 12/1994, de 19 de diciembre, de Espacios Naturales de Canarias.

²⁹ Nombrada el 9 de junio de 2015, "las Reservas de la Biosfera son sitios establecidos por los países y reconocidos por el Programa Hombre y Biosfera (MaB) de la UNESCO para promover el desarrollo sostenible basado en los esfuerzos de la comunidad local y con el apoyo de la ciencia. Son lugares que tratan de conciliar la conservación de la diversidad biológica y cultural con el desarrollo económico y social, a través de la asociación entre las personas y la naturaleza" (<http://reservabiosfera.tenerife.es/reserva-de-la-biosfera/presentacion/>). Son, por tanto, la participación ciudadana, la presencia de un órgano de gestión y la existencia de un plan de acción, las bases fundamentales sobre las que se apoya la gestión de estos espacios declarados reserva de biosfera.

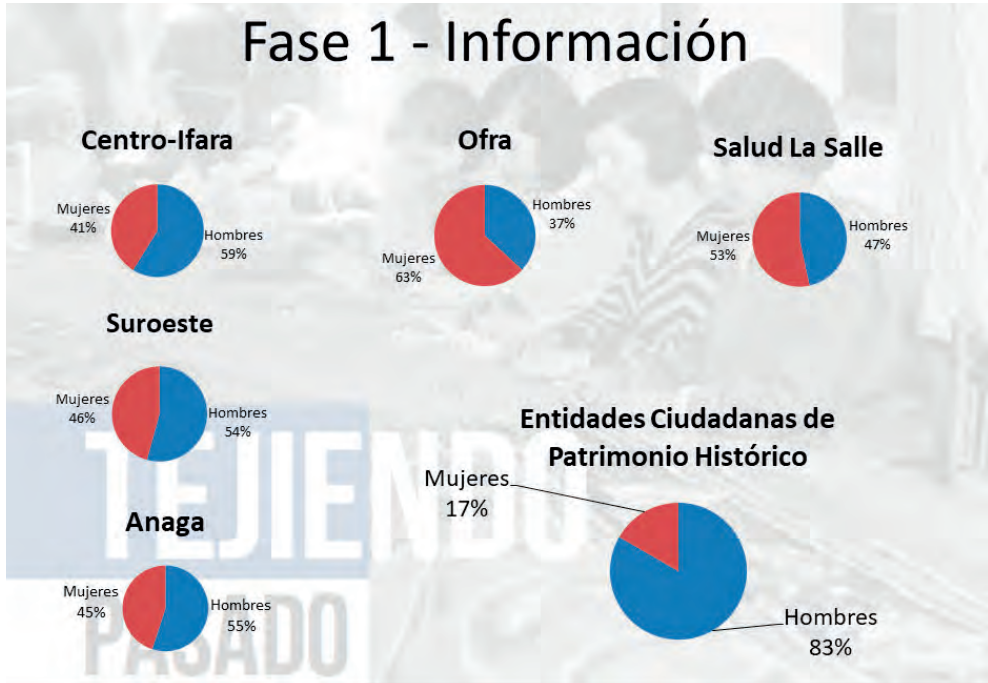


FIGURA 5. Gráfico fase 1 – Información.

con el que cuenta, tanto natural como cultural, que entre otros elementos alberga en sus laderas y cuevas numerosos vestigios arqueológicos de la época de los aborígenes de la isla, los guanches³⁰, y ha trabajado mucho y muy bien para rescatarlo, darlo a conocer y sobre todo defenderlo³¹.

En esta fase, fue quedando claro que a la ciudadanía en general le preocupa que la memoria de sus antepasados desaparezca: cómo creció o nació su barrio, qué trabajos desempeñaron sus abuelos, cómo se tratan los restos de los aborígenes de sus montañas, dónde están depositados... Hubo una experiencia concreta que se repitió en varias

³⁰ Gran parte de su territorio albergaba el Menceyato de Anaga. La isla de Tenerife, en tiempos de la conquista, estaba dividida en 9 menceyatos o reinos; el de Anaga era el que se encontraba más al norte y ahí fue donde inicialmente, según la historia, desembarcaron los conquistadores a mediados del siglo XV en la playa de Añazo.

³¹ https://www.eldiario.es/canariasahora/tenerifeahora/santa_cruz/Taganana-celebracion-Librea-presencia-centenares_0_792671131.html "Taganana recupera la Librea". Se trata de una celebración que rememora la intervención de 85 vecinos de ese pueblo de Anaga, en la batalla que repelió el intento de invasión de la Armada británica al frente de la cual estaba Horacio Nelson el 25 de julio de 1797.

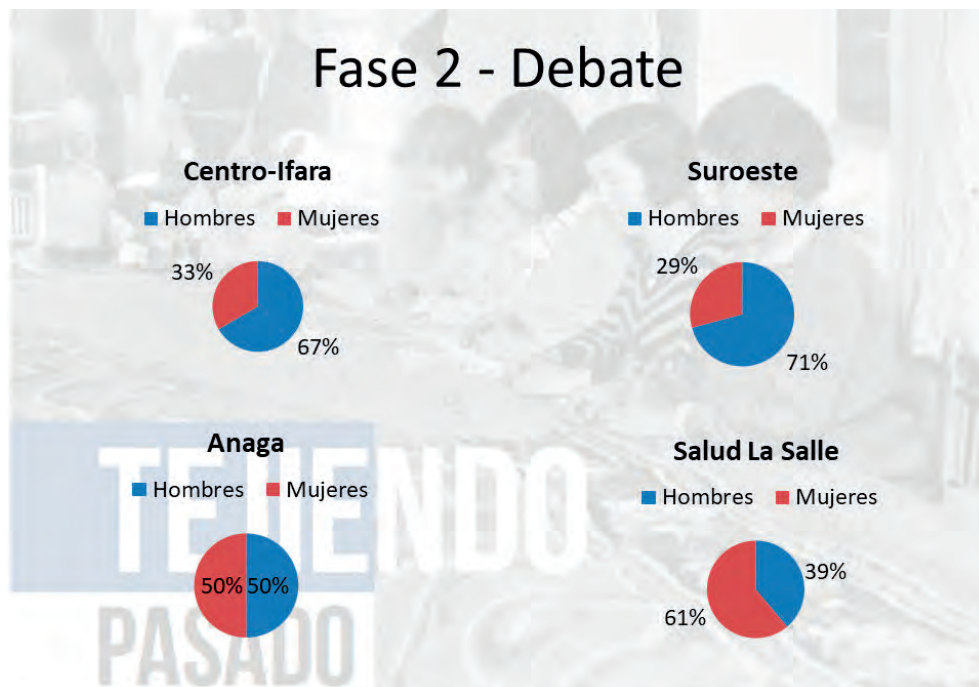


FIGURA 6. Gráfico fase 2 – Debate.

ocasiones, planteada siempre por hombres: tradicionalmente, en ciertos territorios del municipio y de la isla, sus habitantes han salido a explorar las cuevas y demás zonas de abrigos de las montañas cercanas y casualmente se han encontrado restos aborígenes que se han llevado a sus casas, primero por desconocer que el hecho de extraerlos los descontextualizaba y posteriormente por un rechazo total al tratamiento que desde las Administraciones Públicas hacían de los mismos³². Acusaban al departamento competente de “extraviar, esconder, perder o menospreciar” los restos de sus antepasados y, por tanto, empezaron a guardarlos en sus casas o a no informar de aquellos lugares donde aún había vestigios sin expoliar. Hoy en día, sigue existiendo, aunque en menor medida, esa sensación de rechazo hacia las instituciones dedicadas a la protección y difusión del patrimonio arqueológico, y esto se combina con el hecho de que muchos habitantes poseen en sus casas este tipo de restos —que en su día fueron coleccionados por sus padres

³² A mediados del siglo XX y en los años setenta y ochenta, según la ciudadanía, la Administración Pública competente en materia de tratamiento de restos arqueológicos, cada vez que era alertada de una cueva con restos aborígenes, enviaba a técnicos a recoger todos los restos y nunca informaba a aquellas personas que habían dado el aviso ni a los vecinos a dónde iba a parar ese material, que se daba por perdido.

y abuelos— y no saben qué hacer con ellos. Esa fue una situación planteada en varias ocasiones, en los debates que se originaron, siempre por vecinos de los barrios rurales, hombres, que habían “heredado” restos y situación por su padre o su abuelo³³.

Continuando con esta fase, en las reuniones que se realizaron se plantearon más de 200 ideas, intenciones o iniciativas, desde la realización de documentación divulgativa, la elaboración de inventarios o catálogos, la recuperación de inmuebles, la realización de exposiciones de personajes ilustres o de los usos y costumbres de los habitantes de los barrios, propuestas de dinamización, de convocatoria de subvenciones, búsqueda de presupuestos, apoyo institucional, devolución del patrimonio arqueológico “encontrado”, visitas a edificios declarados bien de interés cultural que permanecen cerrados, elaboración de rutas históricas, etc. Y, entre ellas, las propuestas que planteaban las mujeres, que en su gran mayoría abogaban por dar a conocer el patrimonio y la historia más cercana de su barrio, de sus familias, para que el resto del municipio los conociera.

La fase siguiente, la de aportaciones, con la elaboración y presentación de propuestas, modificaba el rol de actuación de la ciudadanía, no era ya momento solo de hablar, de debatir sobre las ideas que se podían poner en práctica para la difusión o la protección del patrimonio cultural de la ciudad; ahora había que reunirse para trabajar, había que redactar, había que presentar las propuestas que querían llevar a cabo con la ayuda del ayuntamiento, de otras instituciones y/o la población de Santa Cruz. El proyecto —aparte de incitar la activación de la ciudadanía alrededor del tema del patrimonio cultural— contaba con la recogida de propuestas desarrolladas por aquellas personas que habían participado en las reuniones y que quisieran dar un paso más, conseguir trabajar activamente en la defensa o divulgación de su historia y cultura. La intención de la Concejalía de Patrimonio Histórico era recibir todas las propuestas, estudiarlas detenidamente y poner en práctica todas aquellas que fueran viables. Llegó el momento de recoger las aportaciones, se dio un plazo de un mes para que cada persona o colectivo que hubiese trabajado en ellas las presentase. A la finalización del plazo se habían entregado 37 propuestas de todo tipo: redacción de trípticos de información, realización de rutas interpretativas, restauración de bienes de interés cultural, revalorización de caminos históricos, decoración de muros abandonados con historias del barrio, recuperación de la esencia de antiguos jardines históricos, realización de placas divulgativas de personajes históricos, colocación de placas de reconocimiento en inmuebles racionalistas... Eran 37 propuestas, pero incluían 114 acciones; por ejemplo, la presentada por una asociación de

³³ Esta situación no ha tenido aún una solución satisfactoria, pero se deberá articular algún procedimiento para que esos restos no terminen en la basura por el miedo a sufrir alguna multa o penalización. Habría que aprovechar que, tras la aprobación de la nueva Ley de Patrimonio Cultural de Canarias, hay un año de plazo desde su entrada en vigor para hacer entrega de esos restos sin consecuencias para aquellas personas que las realicen (Disposición Transitoria Tercera. Ley 11/2019, de 25 de abril, de Patrimonio Cultural de Canarias, que entró en vigor el 13 de junio de 2019).

vecinos y vecinas del centro de la ciudad³⁴, “Recuperar el Parque García Sanabria para los niños de Santa Cruz”³⁵ —al frente de la cual se encuentra una de las pocas mujeres que siguieron trabajando en el proyecto hasta el final—, incluía la realización de hasta 12 acciones dentro del parque: la recuperación de un ajedrez gigante que hubo antaño, un minigolf, un lago con patos, un estanque, esculturas perdidas, arreglar el paseo de juncos, abrir un espacio dedicado a una exposición de esculturas en la calle... La idea estribaba en que el parque había sufrido una remodelación en los años anteriores y, según esta asociación, habían modificado tanto sus áreas de ocio que los niños y niñas de Santa Cruz no podían disfrutar como antes de él.

En esta etapa, la paridad que había existido o se había mantenido en alguno de los distritos desapareció: de las 37 propuestas presentadas, solo 6 fueron realizadas por mujeres y en ellas se recogía el 19% de las acciones. De todas las ideas que ellas fueron trabajando durante el desarrollo del proyecto, desaparecieron aquellas de corte más “objetivo” en favor de las “sentimentales”, y subsistieron las que estaban personal y familiarmente relacionadas con ellas mismas, circunstancia que se podía comprobar en la redacción de los objetivos o la justificación para la realización de la propuesta.

No estaba previsto en el proyecto, y por tanto no se pudo hacer, un estudio pormenorizado de las causas de la falta de entrega de propuestas por parte de las mujeres, pero tras conversaciones que se tuvieron con las protagonistas³⁶, se escucharon razones muy comunes en el día a día de la mujer: el trabajo, la casa, los hijos, los nietos... En todo momento la idea que se iba formando era que de nuevo las mujeres se ven penalizadas con un doble trabajo, el profesional y el del hogar y familiar, que las deja sin tiempo al final del día para sentarse a redactar una propuesta por sencilla que pudiera parecer en un inicio y en la que estaban interesadas.

Presentadas las aportaciones, y estudiados sus objetivos y justificaciones, se comprobó, en varias ocasiones, que un mismo tipo de propuesta tenía bases y razones diferentes si quien la hacía era un hombre o una mujer. Así, la que más se repitió —la creación de rutas históricas e interpretativas— tenía en el caso de ser presentada por hombres una razón divulgativa y sobre todo turística, mientras que en el caso de ser presentada por una mujer, esa ruta estaba ligada a recuerdos familiares, al “sentimiento”. La misma situación se producía en propuestas que planteaban la restauración o recuperación de un inmueble declarado bien de interés cultural: en el caso de la propuesta masculina, la finalidad era el conocimiento, uso y difusión con fines turísticos, y en el caso de la mujer,

³⁴ AA. VV. Urban Centro el Perenquén.

³⁵ Declarado bien de interés cultural con la categoría de Jardín Histórico y sus bienes muebles vinculados en 2016: <http://www.gobiernodecanarias.org/boc/2016/243/007.html>.

³⁶ La celebración de tantas reuniones creó una relación directa entre los intervinientes en el proyecto.

era devolver el inmueble a los usos de antaño, de su niñez, de nuevo el sentimiento como motor principal de la acción.

Durante este proyecto también se pudieron observar interesantes cambios de rol entre la persona que proponía la acción (mujeres) y la que presentaba la iniciativa (hombres). La propuesta de reconocimiento del trabajo de los atalayeros en el distrito de Anaga, durante las primeras fases, fue comentada y solo explicada por un colectivo de mujeres, pero en el momento final fue presentada por un hombre, aunque estaba apoyada por numerosos colectivos³⁷.

Lo mismo ocurrió con otra propuesta vinculada con el mismo distrito, “la recuperación del Semáforo de Iguete”, que en este caso también fue planteada y debatida por mujeres durante las primeras fases pero al final no fue presentada por ellas, sino que lo hizo un vecino del barrio conocedor y defensor de la historia del distrito y, curiosamente, las mujeres, que habían hecho un profundo estudio histórico y de investigación sobre dicho inmueble, aparecieron de la mano de otro vecino para la puesta en marcha de la recuperación de ese semáforo.

Desconociendo las razones por las cuales se produjeron estos cambios de rol, desde el proyecto solo podíamos agradecer al final que se hubieran presentado, puesto que esas dos propuestas se entendieron como viables y se pusieron en marcha. Una de ellas fue ejecutada en su totalidad y la otra implicó además al resto de las Administraciones Públicas en su estudio.

Del proyecto PC² se pueden entresacar diversas conclusiones: las más llamativas son que realmente el patrimonio cultural es una materia que interesa a toda la población, independientemente del género al que pertenezca; que, tras comprobar el perfil de la ciudadanía asistente y participante en el proyecto, se necesita atraer a los jóvenes a este tipo de iniciativas, debemos implicarlos porque serán los futuros “guardianes” de nuestro patrimonio cultural y los depositarios de la memoria de nuestros abuelos y abuelas; que existe en la sociedad una necesidad real de difundir su patrimonio y su historia más cercana, en el caso de las mujeres, con una vinculación si acaso más sentimental, que puede estar muy relacionada con el patrimonio inmaterial; que en este ámbito, como en el de muchos otros de esta sociedad, arrastramos los hábitos de la representación masculina, que poco a poco va cambiando, pero donde todavía tenemos que trabajar para conseguir equipararnos; y, sobre todas las cosas, que se deben continuar realizando proyectos como este, PC², donde se consigue activar a la ciudadanía para su implicación directa con la gestión del patrimonio cultural de un territorio, y donde

³⁷ Se colocaron tres hitos en las plazas de distintos núcleos del distrito, informando de las tres atalayas que existían cerca de las mismas, la Atalaya de La Robada, la del Sabinal y la de Tafada, y el trabajo de los atalayeros que las custodiaban.

Gobierno, Cabildo y ayuntamiento rehabilitarán el Semáforo de Igueste

Las tres administraciones hacen suya la iniciativa de la Asociación Hainete Príncipe de Anaga para conservar y contribuir al desarrollo cultural y económico de la comarca.

El Día, Santa Cruz De Tenerife | 2018-12-06

La Dirección General de Patrimonio Cultural del Gobierno de Canarias, el Cabildo de Tenerife y el Ayuntamiento de Santa Cruz trabajarán juntos para la recuperación del antiguo Semáforo de Igueste de San Andrés, apoyando la iniciativa ciudadana que promueve la Asociación Hainete Príncipe de Anaga para asegurar su conservación y contribuir al desarrollo cultural y económico de la comarca.



Gobierno, Cabildo y ayuntamiento rehabilitarán el Semáforo de

Igueste

FIGURA 7. Noticia acerca de la iniciativa de las tres Administraciones Públicas de la isla para conseguir la rehabilitación del Semáforo de Igueste. Periódico *El Día* (8 de diciembre de 2018): <https://www.eldia.es/santacruz/2018-12-06/6-Gobierno-Cabildo-ayuntamiento-rehabilitaran-Semaforo-Igueste.htm>.

se cuide e incentive especialmente a las mujeres para que puedan estar hasta el último momento vinculadas a él.

El patrimonio cultural es tarea de toda la ciudadanía, el patrimonio inmaterial e intangible, en concreto, los usos y costumbres, están sobre todo en las manos y en las cabezas de nuestras madres, nuestras abuelas; no podemos permitirnos perderlo. Ya a lo largo de la historia han sido castigadas con un papel secundario y no podemos volver a penalizarlas con nuestra desidia.



FIGURA 8. Presentación de una de las placas sobre la historia de las atalayas el 16 de abril de 2019. Lugar: Plaza de Igueste de San Andrés.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Arencibia de Torres, Juan J. (2016).** *Historia de Santa Cruz de Santiago de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Juan J. Arencibia de Torres.
- **Balló, Tania (2016).** *Las Sinsombrero. Sin ellas la historia no está completa*. Barcelona: Espasa Libro.
- **Cola Benítez, Luis y García Pulido, Daniel (1999).** *La Historia del 25 de julio de 1797 a la luz de las fuentes documentales*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones del Umbral y Tertulia de Amigos del 25 de julio de 1797.
- **Morales Casañas, Diria Luz (2015).** *La mejora de la protección del patrimonio cultural a través de la participación ciudadana*. San Cristóbal de La Laguna: Universidad de La Laguna.
- — **(2017a).** “La información del Patrimonio Cultural Español en las plataformas digitales. La necesidad de un sistema de información nacional del Patrimonio Cultural”. En revista *Patrimonio Cultural y Derecho*, Volumen 21, 183-230.
- — **(2017b).** “PC² patrimonio cultural y participación ciudadana”. En revista *PH del IAPH* Volumen 92, 9-10.

**GUADALUPE
JIMÉNEZ-
ESQUINAS**

**De la crítica patrimonial al patrimonio crítico
feminista: una propuesta de análisis**

“La devoción por el pasado es una de las formas más desastrosas de amor no correspondido”

Susan Sontag, 1979

1. Definición del Patrimonio Cultural Inmaterial

El patrimonio y los museos han venido sirviendo desde el XIX como sostén de las grandes narrativas identitarias sobre los Estados-nación modernos europeos, la ciencia como único conocimiento válido y como refuerzo de toda una serie de jerarquías de clase, género, etnia, sexualidad, capacidad, etc. (Prats, 1998; Smith, 2006: 68). Y, si bien la categoría de patrimonio de la UNESCO se fundó con una clara visión humanista después de lo acontecido tras la Segunda Guerra Mundial, bebía de una larga historia de eurocentrismo y relaciones de poder que invisibilizaba una diversidad de procesos y prácticas culturales. Así que, hasta principios de este siglo XXI, si mirábamos los lugares declarados Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, aparecía una gran densidad en Europa y unos pocos puntos dispersos en Asia, África, Oceanía y América (Sánchez-Carretero, 2005: 147). Esto sucedía no porque en estos continentes no tuviesen nada culturalmente valioso o digno de preservar, sino porque en la selección se habían primado muy escasos referentes del patrimonio material u objetual que, desde el criterio experto de disciplinas como la arqueología, arquitectura o historia del arte, se consideraran provistos de cierto valor añadido como la antigüedad, la grandiosidad, la monumentalidad, el prestigio del autor, su vinculación con las élites sociales, la creatividad, la belleza o la exclusividad (Choay, 2001; Smith, 2006).

Después de una larga historia de reivindicaciones de grupos históricamente minorizados y marginalizados que ponían sobre la mesa la necesidad de reconocer el valor de la diversidad (Hodder, 2010), ante el peligro homogeneizador que se acercaba de la mano de la globalización (Kurin, 2004) y con una finalidad claramente compensatoria y de corrección de los desequilibrios de poder, se introdujo la categoría de Patrimonio Inmaterial de la UNESCO (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Matsuura, 2004: 4). En el año 2003 se aprobó la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, bebiendo del concepto antropológico de cultura e introduciendo toda una serie de diferencias frente a la perspectiva del “discurso patrimonial autorizado” (Smith, 2006).

Algunos de los cambios que introduce este concepto de patrimonio inmaterial que me gustaría destacar es que se considera que el patrimonio, como la cultura, es algo holístico, procesual, dialéctico, que se practica y transforma constantemente, y no solo un conjunto de objetos o monumentos relacionados con el pasado (Carrera Díaz y Delgado Méndez, 2012; Díaz de Rada, 2010). De hecho, este concepto bebe más de la idea de patrimonio natural que del patrimonio material, ya que se entiende la cultura como un organismo vivo, en continua transformación, abierto a los cambios sociales y en relación con el

medio. Por lo tanto, su preservación no se garantiza con una declaración institucional o su inscripción en un inventario, que en ocasiones actúan fosilizando el patrimonio, sino con que los contextos sociales sean sostenibles y viables, puedan mantenerse vivas las prácticas culturales y se transmitan a las siguientes generaciones (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Entonces, otra de las características de este concepto de patrimonio inmaterial es el protagonismo de los sujetos sociales, que adquieren legitimidad para seleccionar, reconocer e impulsar los procesos de patrimonialización, así como para recrear, mantener, conservar y transmitir a largo plazo. Esto supone un giro radical y la apertura de un nuevo “paradigma participativo” (Cortés Vázquez; Jiménez-Esquinas y Sánchez-Carretero, 2017), ya que supone una transformación “no-expertocentrista” del panorama patrimonial. Se trata de una propuesta por descentrar la díada saber-poder (Foucault, 1979: 224) y el protagonismo de figuras políticas, expertas, técnicas y académicas en la toma de decisiones en base a criterios supuestamente neutros y universales, hacia una propuesta multivocal y horizontal en la producción del discurso patrimonial y en la gestión del patrimonio (Quintero Morón y Sánchez-Carretero, 2017; Smith, 2006). Por último, esta convención tiene una fuerte carga democratizante, ya que, además de visibilizar y promover la diversidad cultural existente, legitimar a las “comunidades, grupos o individuos” como protagonistas de su patrimonio y reconocer que practicar la propia cultura es un derecho inalienable, introduce la obligatoriedad de que todo patrimonio cultural inmaterial ha de ser compatible con los derechos humanos existentes y éticamente comprometido con el respeto mutuo (Agudo Torrico, 2003; Kurin, 2004: 73; Maraña, 2015).

2. De los estudios críticos del patrimonio...

Desde las décadas de los ochenta y noventa, desde la antropología y otras disciplinas, se han venido realizando estudios no solo *para* la patrimonialización centrados en describir, analizar, reconocer y fijar las características formales de los objetos que los hacen reconocibles como patrimonio, sino también *sobre* la patrimonialización (Davallon, 2014: 54) desvelando las “claves ocultas” de toda actuación para convertir algo en patrimonio (Prats, 2005: 22). Se habla de “proceso de patrimonialización” porque se entiende que ningún objeto, paisaje, resto arqueológico, cuadro, fiesta o ritual es valioso en sí mismo por que posea una serie de cualidades objetivas o neutras, sino que cualquier elemento seleccionado requiere de una serie de actuaciones por las que se le “añade valor” con el objetivo de convertirlo en merecedor de aprecio y reforzar una determinada versión de la identidad (Ballart i Hernández; Fullola i Pericot y Petit i Mendizábal, 1996; Davallon, 2014). Así que, los elementos que tradicionalmente se han considerado patrimonio, dignos de ser valorados, conservados, exhibidos, alabados, queridos y cuidados han sido activados por una parte muy reducida de la sociedad con el objetivo de valorizar, legitimar, reforzar y perpetuar una visión y una experiencia de la realidad que también resulta parcial. El patrimonio es una herramienta que perpetúa los gustos, los valores y

las “necesidades históricas de los grupos dominantes en las sociedades de acuerdo a sus proyectos políticos y su posición en el mundo” (Novelo, 2005: 86). Por tanto, detrás de algo que consideramos patrimonio, hay un conjunto de acciones no neutrales al servicio de determinados grupos para producir y reproducir su poder (Harvey, 2001: 15).

Los estudios críticos del patrimonio (Sánchez-Carretero, 2012) parten del reconocimiento de su componente político y cómo ha servido históricamente para silenciar historias difíciles, traumáticas, complejas e infrarrepresentar a ciertos colectivos, creando una versión homogénea y no conflictiva de la identidad, así como para sostener jerarquías de poder relacionadas con el “[n]acionalismo, imperialismo, colonialismo, elitismo cultural, triunfalismo occidental, exclusión social basada en clase y etnicidad y la fetichización del conocimiento experto”¹.

Sin embargo, a menudo, incluso los estudios críticos del patrimonio se olvidan de señalar que, como fiel reflejo de la sociedad en la que se inserta, en el patrimonio ha prevalecido un sesgo androcéntrico y constituye una herramienta al servicio del patriarcado. Tomando una definición de patriarcado se admite que este “no es una esencia, es una organización social o conjunto de prácticas que crean el ámbito material y cultural que les es propio y que favorece su continuidad” (Puleo, 1995: 27). Entre estos ámbitos materiales y culturales que han sido creados por y para garantizar la continuidad de un sistema patriarcal se encuentra el patrimonio. De hecho, el propio término patrimonio no es nada inocente y la etimología incluye una falta de neutralidad y un vínculo con el patriarcado —gobierno o autoridad de los patriarcas— que es difícil de obviar (Jiménez-Esquinas, 2016: 137).

Pues, si bien en los estudios críticos del patrimonio se ha avanzado en el análisis de las jerarquías étnicas y de clase, el “género tiende a ser pasado por alto en las discusiones sobre patrimonio” (Smith, 2008: 159). Mi propuesta es que el feminismo supone una herramienta fundamental a la hora de analizar de forma crítica los procesos de patrimonialización y las relaciones de poder que promueve, ya que se articulan desde una perspectiva androcéntrica de la realidad, se sostienen bajo principios sexistas donde se banaliza o ridiculiza todo aquello relacionado con la femineidad y actúa en legitimación de un orden patriarcal político, económico, social y cultural desigual.

3. ... al patrimonio crítico

Respecto a lo que he analizado previamente en torno al patrimonio inmaterial, me pregunto cuál es la función del patrimonio en la sociedad contemporánea. O, mejor dicho,

¹ Manifiesto de la Association of Critical Heritage Studies (ACHS) de 2012.
<http://www.criticalheritagestudies.org/history/> [Consulta: 3 de junio de 2019]

cuál debería ser respecto a una sociedad democrática, compatible con los derechos humanos y que promueva el respeto mutuo. ¿Deberíamos dejar de lado esta pretensión de objetividad, asumir un rol crítico y políticamente posicionado?

En el ámbito de los museos, si ya existía un importante movimiento crítico por parte de la Nueva Museología (Arrieta Urtizberea, 2008), ahora en el International Council of Museums (ICOM), están ahora sumergidos en la búsqueda de una definición de museo que refleje la diversidad social existente, los problemas y debates contemporáneos, la complejidad en la que habitamos y la responsabilidad social o rendición de cuentas que se les está exigiendo desde los activismos indígenas, feministas y otros movimientos subalternos. Y es que en los museos, como en el patrimonio, se invisibilizaron esas líneas de poder (entre las que nombran explícitamente el elitismo, exclusión socioeconómica, colonialismo, imperialismo, sexismo, LGTBIfobia, racismo, capacitismo...), y consideran que las hegemonías y jerarquías no son sostenibles en una sociedad democrática, por lo que hay que posicionarse claramente desde una serie de principios éticos que privilegien a las minorías y la crítica social².

Desde mi punto de vista, aquí se está proponiendo un nuevo giro, ya que no solo se trata de criticar los museos o el patrimonio analizando esas estructuras de poder ocultadas, sino proponer museos o patrimonios radicalmente críticos que hagan un uso práctico de la responsabilidad, autoridad y poder que tenemos para influir en la sociedad (Murawska-Muthesius y Piotrowski, 2016). Y es que todas las perspectivas —desde las autorizadas a las más críticas— expresan un punto de vista, una posición, una ideología, un sistema de valores y están posicionadas políticamente. Solo se trata de hacerlo de forma explícita y en favor de los sectores minorizados y subordinados, que son la mayoría social.

Sin ir más lejos, en un expediente de 2018 para declarar BIC del patrimonio inmaterial de Galicia el baile tradicional gallego, volvía a aparecer el baile-espectáculo folclórico y se redundaba en la reproducción de unos roles de género del pasado como “deber ser” cuando las bailadoras y bailadores espontáneos hace mucho que no siguen estas categorías estancas³. En un encuentro organizado⁴ para debatir este expediente, llegamos a la conclusión de que si el expediente hablaba de lo que había sido el baile en el pasado, o se cerraba al cambio y a la improvisación, no podía decirse que fuera patrimonio inmaterial sino una representación histórica u otra cosa. En lugar de aprovechar la ocasión para

² <https://icom.museum/es/actividades/normas-y-directrices/definicion-del-museo/> [Consulta: 27 de junio de 2019].

³ https://www.xunta.gal/dog/Publicados/2018/20180426/AnuncioG0164-160418-0002_es.html [Consulta: 27 de junio de 2019].

⁴ Un resumen aquí: https://www.galizalivre.com/2019/05/12/baile-tradicional-um-patrimonio-do-s-xxi/?fbclid=IwAR2Aji18CIA13GeZEpDSPvkqtb1YmOJTN_-e5G4Yi6hLix3CCk_wdeheHQ
Ver también: <https://youtu.be/0rCaQwi041E> [Consulta: 27 de junio de 2019].

reflejar la diversidad, los bailes que existen en la actualidad, abrirse a los cambios sociales y promover el respeto mutuo, se volvieron a reforzar unos valores y un “deber ser” de género que está provocando cierto rechazo en algunos sectores.

Reformulando la propuesta de museo crítico que plantean Murawska-Muthesius y Piotrowski (2016), un patrimonio crítico podría definirse por las siguientes características:

- Contribuye a los debates fundamentales del contexto contemporáneo (globalización, migraciones, desigualdad de género, diversidad sexo/afectiva, cambio climático, apropiación cultural...). Un patrimonio vivo, abierto a los cambios, a la transgresión y que traiga al frente “los debates que vale la pena tener” en la sociedad actual (Kirshenblatt-Gimblett, 2015).
- Es un patrimonio provocador de cambios, que “empodera” o que “nos hace algo” como sujetos y como sociedad.
- Se opone a los estudios exclusivamente “celebratorios” y homogeneizadores, y entra directamente en las controversias, en las ausencias, en los conflictos con el objetivo de reparar las desigualdades sociales y promover activamente el respeto mutuo.

En este sentido, me pregunto —como se preguntaba Carol Duncan—: ¿es posible este cambio radical? (Duncan, 1995: 103) o, mejor dicho, ¿nos dejarán?

4. Patrimonio y feminismo

Abogo, por tanto, por un patrimonio crítico feminista, politizado, que rechace aproximaciones naïf y supuestamente neutras, cuando son androcéntricas, que desvalorizan y se apropian de lo que se etiqueta como femenino o que perpetúen la violencia simbólica (Bourdieu, 2000). Sin ánimo de ser exhaustiva, recojo una serie de preguntas y reflexiones que desde una epistemología feminista se pueden hacer al patrimonio:

4.1. ¿Dónde estamos?

En primer lugar, lo más llamativo es la histórica ausencia de las mujeres en el ámbito del patrimonio, la cultura y otros espacios como la política, la economía, la academia, etc. Las reivindicaciones sobre la ausencia, la invisibilidad, la exclusión o la falta de representación de las mujeres se llevan repitiendo siglos. Lejos de solventarse, estas reivindicaciones continúan hasta nuestros días, pues, como dijo de Beauvoir: “Toda la historia de las mujeres la han hecho los hombres [...] ellos han creado los valores, las costumbres, las religiones, y jamás las mujeres les han disputado ese imperio” (de Beauvoir, 2005: 149-150).



FIGURA 1. Protesta de la Black Emergency Cultural Coalition (BECC). Whitney Museum, NY. 1971 (© Jan Van Raay)⁵.

⁵ https://www.brooklynmuseum.org/exhibitions/we_wanted_a_revolution
[Consulta: 13 de septiembre de 2019]

Especialmente desde el comienzo de los años setenta, las feministas que formaban parte del mundo artístico comenzaron a subrayar la exclusión de las mujeres de los museos y de la cultura en general. En los años 1970 y 1971 se crearon grupos de denuncia como Ad Hoc Committee of Women Artists, la Women Artists in Revolution (WAR) o la Black Emergency Cultural Coalition (BECC), y desde la academia Carol Duncan y Linda Nochlin escribieron textos fundacionales para la crítica feminista (Duncan, 1995; Nochlin, 1971). En concreto, Nochlin tituló un texto “por qué no ha habido grandes mujeres artistas” de la talla de Miguel Ángel, Rembrandt o Picasso y explica que la ausencia no ha sido porque las mujeres carezcan de intereses o talento artístico, sino porque históricamente se han dado una serie de factores políticos, institucionales y sociales que lo han impedido (Nochlin, 1971). A partir de entonces se crearon escuelas para artistas y creadoras, como la de Judy Chicago, y comenzaron toda una serie de acciones desde el feminismo para visibilizar que sí hay mujeres creadoras y que siempre las hubo. Entre las más famosas, están las iniciadas por las Guerrilla Girls, que llevan décadas denunciando con datos la desproporción entre el número de hombres y mujeres artistas, y la cantidad de mujeres desnudas que hay en las colecciones de museos como el Metropolitan Museum of Art (Met) o el Museum of Modern Art (MoMa). Esto, lejos de ser inocuo, refleja cómo los hombres han sido considerados los únicos agentes activos de la historia humana, mientras que las mujeres han sido retratadas como agentes pasivas, musas, fuentes de placer e inspiración, o bien reproductoras abnegadas de las tradiciones, vírgenes y madres.

Estas primeras reivindicaciones del movimiento feminista fueron en la línea de lo que se denomina “luchas por el reconocimiento” de nuestras historias, nuestras voces, la importancia de nuestro papel y nuestras creaciones (Fraser, 1995, 2007) y se centran en señalar la escasa representación, el déficit de interpretación sobre nuestras realidades y la falta de comunicación o divulgación (Fraser, 1997: 22). Y, tímidamente, desde los años ochenta, se van activando desde las instituciones y las políticas públicas “de género” con una serie de mecanismos correctores de los olvidos y las omisiones denominadas acciones positivas” o “políticas afirmativas”. Desde las políticas de género institucionales se impulsó la representación de las mujeres a través de exposiciones “sobre mujeres”, patrimonio “en femenino” o los llamados “museos de mujeres”, que parecen evitar a toda costa la palabra *feminismo* y su perspectiva crítica⁶. También pequeños rincones dedicados a las mujeres, recopilaciones de historias, biografías de las pioneras, el nombre de una calle, una estatua, etc. Esto es lo que podemos denominar como la estrategia de “añadir mujeres y agitar” que, si bien es un primer paso imprescindible, no afecta al marco general que originó esas desigualdades y que fue diseñado para nuestra exclusión (Fraser, 1997: 38; Harding, 2006: 30). Aunque siguen generando reticencias, estas acciones positivas

⁶ <http://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/museos/mc/ceres/catalogos/catalogos-tematicos/patrimoniofemenino/presentacion/portada.html> [Consulta: 4 de junio de 2019].

para garantizar un cierto equilibrio son las medidas más generalizadas, las más fáciles de acometer por las instituciones y, en demasiadas ocasiones, parecen emplearse de una forma cosmética para no generar demasiado rechazo social, presentando una cultura que es “otra”, un latiguillo, una cuota a cumplir. Pues, a pesar de estas críticas que acabo de realizar, en nuestro país el panorama actual dista de ser equilibrado aunque sea mandatorio: la Ley de Igualdad de 2007, artículo 26, obliga a la presencia equilibrada entre mujeres y hombres en los organismos gestores y consultivos, así como en la oferta artística y cultural pública. Según los últimos datos de 2018, de los 4.408 artistas que exponen en España, 2.862 son hombres, 1.337 son mujeres y 13 colectivos⁷, y lo mismo podríamos decir de las grandes ferias artísticas como ARCO⁸.

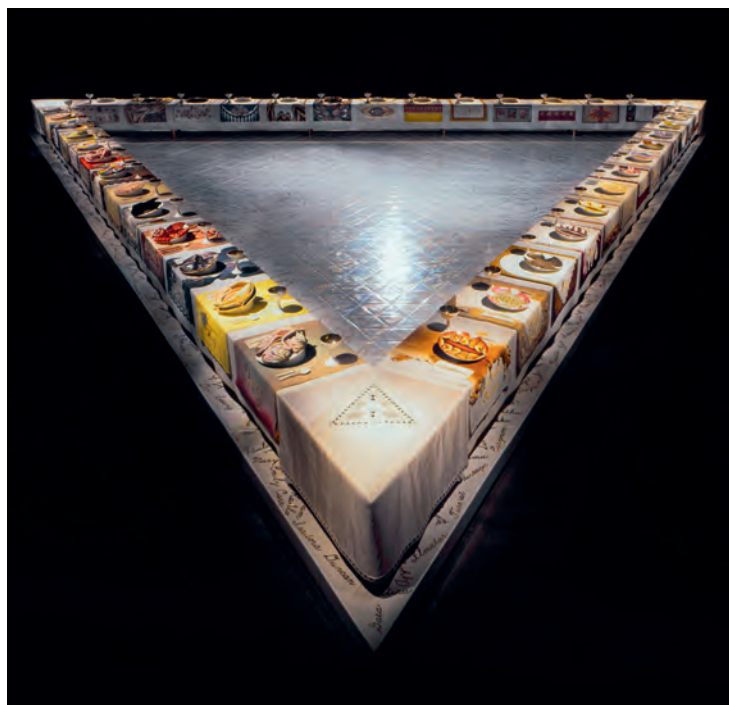


FIGURA 2. *The Dinner Party*, de Judy Chicago (1974-1979). Elizabeth A. Sackler Center for Feminist Art, colección del Brooklyn Museum. (© Judy Chicago)⁹

⁷ <https://www.arteinformado.com/magazine/n/datos-preocupantes-sobre-desigualdad-expositiva-femenina-en-siete-paises-iberoamericanos-5856> [Consulta: 4 de junio de 2019].

⁸ Según el informe de Mujeres en las Artes Visuales (MAV), en la edición ARCO18 solo el 6 % de las artistas eran mujeres españolas, un 34 % de las galeristas eran mujeres. El 71 % de los premios son otorgados a hombres y se preguntaban si, quizás, esto puede deberse a que el 80 % del comité organizador está formado por hombres. <https://mav.org.es/informe-mav-18-presencia-de-mujeres-artistas-en-arco-madrid-art-madrid-hybrid-y-justmad-2018/> [Consulta: 4 de junio de 2019].

⁹ <http://www.judychicago.com/gallery/the-dinner-party/dp-artwork/> [Consulta: 27 de junio de 2019].

Pero he de subrayar que desde el feminismo no se reclama ninguna migaja sino llegar a la raíz del problema y abordar un cambio absoluto de paradigma en la distribución del poder, porque, si no, estaremos condenadas a seguir repitiendo nuestras demandas. Parfraseando a Nochlin, cabe preguntar qué fue lo que pasó para que nunca estuviésemos, por qué razones se excluyó a las mujeres, por qué nuestras aportaciones al mundo no se consideran relevantes. Y donde digo mujeres podemos incluir a todas las personas que ocupan un lugar subordinado, naturalizado, feminizado en las jerarquías sociales: esclavos, negras, niñas, personas diversas... En la línea del patrimonio crítico, traer este tipo de debates al frente puede reportar socialmente más beneficios que un pequeño rincón en un museo.

4.2. ¿Quién está decidiendo?

Otra de las cuestiones destacables es la endémica ausencia de las mujeres en los ámbitos de toma de decisiones, en los organismos gestores, científicos o consultivos de la cultura y del patrimonio donde se decide qué es lo valioso y qué medidas se van a tomar para garantizar su viabilidad. Quién decidió históricamente qué era lo que nos iba a representar, qué aspectos se han seleccionado para que hablen sobre nuestra identidad, qué es lo que vamos a dejar para las siguientes generaciones o qué vamos a dejar de lado.

En el informe de Igualdad de Género, Patrimonio y Creatividad de la UNESCO (2015)¹⁰, se hacen estas preguntas y analizan que en el ámbito cultural la mayoría de las trabajadoras son mujeres y que, potencialmente, sería uno de los espacios en los que tendrían más posibilidades de acceder a puestos de toma de decisiones. Sin embargo, este informe termina concluyendo que “la toma de decisiones sobre qué se considera valioso y merece ser identificado como patrimonio cultural tiende a seguir líneas de patrimonio androcéntricas”, y que muy raramente se estimula que las mujeres participen en la identificación y protección “formal” de su patrimonio, sino que quedan vinculadas a los aspectos informales y relacionados con roles de género (2015: 35).

En nuestro contexto, según el anuario de estadísticas culturales de 2018 publicado por el Ministerio de Cultura y Deporte¹¹, podemos observar más bien una masculinización del empleo cultural en España, con un 60,7 % de hombres y un 39,3 % de mujeres, cuando a nivel general suele haber un 54 % de hombres. Por otro lado, suele haber un mayor porcentaje de mujeres visitantes de monumentos, museos, exposiciones, galerías, archivos y lectoras de libros. Y resulta muy destacable que en el ámbito cultural un 31,7 % de

¹⁰ <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000231661> [Consulta: 27 de junio de 2019].

¹¹ https://sede.educacion.gob.es/publiventa/download.action?f_codigo_agc=16095C [Consulta: 27 de junio de 2019].

personas no sean asalariadas (datos no desagregados por sexo). Teniendo en cuenta estos datos podríamos preguntarnos: ¿se parece la cultura o el patrimonio a quien lo activa y/o gestiona? Y, si fuera así, ¿garantizaría la presencia de mujeres una política patrimonial feminista?

En un experimento visual que realicé hace poco, preguntaba a un grupo de personas de Oia (Pontevedra) qué es lo más valioso de su pueblo, qué es lo que no les gustaría que se perdiera. En resumidas cuentas, se evidenciaba una gran distancia entre lo que expertos y políticos consideran que es patrimonio y cómo debe actuarse, y lo que la gente consideraba que era valioso porque es central en sus vidas, y cómo les gustaría que se cuidara y conservara (Jiménez-Esquinas, 2018a; Sánchez-Carretero, 2012; Sánchez-Carretero y Ballesteros-Arias, 2014). En contra de lo que podríamos pensar, las personas que participaron sí que conocían y valoraban su patrimonio y tenían un amplio repertorio. Pero los elementos seleccionados tenían más que ver con el concepto de patrimonio natural e inmaterial, y, así, hablaron de que no les gustaría que se perdiera la relación entre las vecinas, las movilizaciones vecinales frente a las injusticias, la gestión del monte en mano común, la producción primaria agroganadera, los recursos pesqueros sostenibles, los caballos a monte, las abejas, los molinos utilizables, el toque manual de campanas, etc. Además, el objetivo de las vecinas y vecinos no era inscribir estos elementos en una lista patrimonial, ni musealizarlos, ni que las instituciones se hicieran cargo de su conservación y mantenimiento, ni siquiera se plantearon que fuesen atractivos para el turismo. El valor de estos elementos residía en poder seguir trabajando en estos ámbitos, poder seguir viviendo en el rural una vida digna, disfrutar de la sociabilidad vecinal y mantener de forma sostenible estos contextos para que sea la vecindad quien se haga cargo de un patrimonio vivo y abierto a los cambios.

Así, en relación a la pregunta que planteaba sobre quién está gestionando y si el tipo de gestión refleja cierto androcentrismo, Laurajane Smith considera que las profesiones vinculadas al patrimonio están masculinizadas, que se toman decisiones y que se realiza una gestión de tipo patriarcal (Smith, 2008). En los últimos años, atendemos a un crecimiento imparable en la cantidad de elementos declarados patrimonio pero con una apuesta cada vez mayor por un tipo de gestión conservacionista, burocrática, legislativa y punitiva como única forma de aproximarse al patrimonio, descartando la posibilidad de visibilizar los debates y conflictos, cerrándose a la transformación, adaptación a los cambios sociales o incluso la destrucción, la ruina o el olvido (Hafstein, 2012, 2014). La musealización, la inscripción en listas, la creación de legislaciones, normas, protocolos, procedimientos y estándares formales se han convertido en un auténtico “régimen patrimonial” de tipo patriarcal donde muy pocas personas pueden intervenir (Bendix; Eggert y Peselmann, 2012; Coombe y Weiss, 2015). Sin embargo, la única intervención que se considera legítima es la de la industria turística. Como señala D’Eramo, la inscripción como patrimonio se presenta como la última panacea pero con una confusión básica:



FIGURA 3. Mar, vecina de Oia (Pontevedra), considera que la sociabilidad y la relación vecinal es un patrimonio que no le gustaría que se perdiera¹². Fuente: Imagen de la autora.

salvar un montón de piedras no es lo mismo que salvar una ciudad y una cultura urbana [...] la fauna humana de las ciudades Patrimonio de la Humanidad se ve forzada a huir al resultar imposible llevar a cabo los asuntos prácticos de la vida cotidiana (D'Eramo, 2014: 54).

Y, como vaticina este autor, cualquier ciudad que solo cumpla la función de ser patrimonio de monocultivo y que dependa exclusivamente de la industria turística está condenada a la muerte.

4.3. ¿Cómo lo hacemos?

Las mujeres han ocupado habitualmente dos roles en el ámbito de la cultura: el de mujer-objeto ornamental pero también el de madre-cuidadora-espectadora (Bullen, 2006; Bullen y Díez Mintegui, 2008). Este último papel trae al frente una obviedad: que las

¹² Descarga en: <http://hdl.handle.net/10261/169237>.

cosas que nos llegaron del pasado ni son todas las que estaban ni se cuidaron solas. Las mujeres han sido tanto artistas, creadoras, agentes de cambio y transformación como agentes de continuidad, transmisión, mantenimiento y cuidado, papel este último escasamente valorado, precisamente, por realizarse en el ámbito informal y asociarse con lo femenino (Collier, 1997).

En el ámbito de la cultura y el patrimonio se ha ocultado el hecho de que todo proceso de patrimonialización conlleva no solo beneficios, sino también la adquisición de una serie de obligaciones y deberes de cuidado, mantenimiento y transmisión que, en la gran mayoría de las ocasiones, no los asumen las instituciones que los impulsan o promueven sino que recaen en la población (Davallon, 2014; Kurin, 2004). Los trabajos de reproducción social y cultural son realizados en gran medida por mujeres sin que sean valorados ni remunerados precisamente por su feminización (Arruzza; Bhattacharya y Fraser, 2019; Lagarde y de los Ríos, 1993: 117).

Esta propensión hacia el cuidado tiene que ser inducida y fomentada, apelando a las retóricas del amor, del miedo a la desaparición de estas prácticas culturales o la insistencia en los aspectos emotivos o estéticos (Ortiz García, 2012: 2), rituales y celebratorios que activan y potencian la donación gratuita de trabajo. De esta forma, se invisibiliza que, en ocasiones, el patrimonio más bien “representa[n] siempre un peso muerto, un imponderable al que no se puede renunciar y que hay que aguantar” (Ballart i Hernández *et al.*, 1996: 222) toda vez que también puede generar una serie de efectos no deseados (D’Eramo, 2014; Silva, 2013). Este exceso patrimonial genera una gran carga de necesidades económicas y de cuidados que, con mayor gravedad para los contextos rurales que están perdiendo población, convierte el patrimonio en una carga más que en un beneficio, algo “*lamentable rather than lovable*” (Lowenthal, 2000: 18). Como resume Susan Sontag, “la devoción por el pasado es una de las formas más desastrosas de amor no correspondido”¹³.

Casos tan llamativos como el de Cecilia Giménez, la famosa restauradora del Ecce Homo, evidencian los riesgos de tener el patrimonio abandonado por las instituciones, una iglesia que no se puede hacer cargo de todos sus bienes, en una de las zonas con menor densidad poblacional y una economía depauperada donde esta señora había sido la encargada de reparar la pintura en numerosas ocasiones, manteniendo esta iglesia viva y en uso. Este cuidado, este mantenimiento cotidiano del patrimonio en estado ruinoso no forma parte de la narrativa patrimonial oficial, sino que prevaleció la ridiculización y el escarnio de esta mujer desde una perspectiva patriarcal, clasista y urbanita (Sánchez-Sánchez, 2016). En este sentido, creo que muchos más Ecce Homo están por llegar.

¹³ Sontag: «Unguided Tour», *New Yorker*, 31 de octubre de 1977. <http://www.newyorker.com/magazine/1977/10/31/unguided-tour> [Consulta: 19 de julio de 2017].

Desde el punto de vista que planteo no solo cabría preguntarse por las políticas de representación o reconocimiento, dónde están las mujeres, cómo activar las políticas de acción positiva para corregir las desigualdades o cómo incrementar el número de mujeres gestoras, sino que todas estas medidas tienen que ir acompañadas de un análisis de las relaciones de poder y de políticas redistributivas (Fraser, 2007). Así, siguiendo por la senda del feminismo, cabría concretar en el ámbito del patrimonio cómo se creó esa fantasía de la individualidad, esa aparente autonomía y falsa imagen de autosuficiencia en los hombres (Hernando, 2012) y del patrimonio en particular. Desde la economía feminista (Marçal, 2018; Pérez Orozco, 2014) se apela a indagar sobre quién está detrás de los trabajos precarizados: quién friega el suelo de los museos, quién limpia el baño de la catedral, quién cose los trajes del carnaval, quién riega las macetas en los patios de Córdoba, quién ocupa los trabajos precarios que genera la industria turística, quién hay detrás de las fiestas declaradas Patrimonio de la Humanidad y dónde se quedan cuando llega la hora del reparto de los beneficios.

Con frecuencia ocurre lo que se denomina "monumentalización" de las mujeres o el efecto "pedestal de la tradición" (Herzfeld, 2004), en el que exaltamos sus virtudes, su importante papel como depositarias-vasija y transmisoras de la cultura desde estas políticas de reconocimiento. En este pedestal quedan convenientemente ocultadas sus condiciones de vida, pero en realidad resulta que pocas personas querrían verse en su lugar. Una aproximación superficial y acrítica que no profundice en los debates y controversias en torno al reconocimiento y la redistribución, en torno a las obligaciones y beneficios, produce no solo violencia simbólica sino también estructural.

Uno de los ejemplos más claros los provee mi ciudad natal con la Fiesta de los Patios de Córdoba, inscrita en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO en 2012. En su centro de interpretación existen carteles y placas en "reconocimiento" a los cuidadores de los patios, que resultan ser mujeres en su mayoría, por su labor de mantenimiento permanente y cotidiano. Un año después de su inscripción, en 2013, la industria turística generó seis millones de euros en la semana que dura los patios, un 51 % más que el año anterior¹⁴. Sin embargo, las vecinas que siguen habitando los patios han visto incrementados sus trabajos de cuidado, su vida se ha transformado y, en relación a los regímenes patrimoniales contemporáneos, los patios cada vez se parecen más entre sí y prácticamente no pueden hacer reformas en sus hogares. Los patios de sus casas ya no son particulares ni vecinales, sino de los turistas. Este incremento de las obligaciones no ha repercutido en las economías familiares, no se pueden mejorar las condiciones de habitabilidad de las casas y la juventud contempla continuar con esta tradición y vivir en estas casas como algo escasamente atractivo (Quintero Morón y Sánchez-Carretero, 2017: 49). Los beneficios económicos quedaron en manos de

¹⁴ www.fj-martin.com/Informes/ResumenPatios-Mayo2013.pdf [Consulta: 25 de abril de 2017]

la industria turística, mientras los deberes quedaron para las personas que habitan los patios amenazando gravemente su sostenibilidad.

Otro ejemplo que podría poner es el que analizo en mi tesis doctoral, algo muy concreto y que es ajeno a las grandes políticas patrimoniales de la UNESCO: la patrimonialización del encaje de Camariñas (Jiménez-Esquinas, 2018b). En los años noventa, desde el ayuntamiento se inició toda una línea de revalorización de esta artesanía textil, hecha por mujeres, y se iniciaron toda una serie de acciones para su celebración, enseñanza, musealización y regulación del sector profesional que en el año 1995 le valió el premio Plaza Mayor a la Promoción de la Igualdad de Oportunidades para la Mujer¹⁵. Con el paso del tiempo las lógicas culturales y patrimoniales se han impuesto sobre reivindicaciones profesionales y laborales donde ellas siempre estuvieron insertas: las encajeras o “pallleiras” apenas venden su fuerza de trabajo, cada vez menos personas compran sus encajes, sino que venden su cultura (Comaroff y Comaroff, 2011; Jiménez-Esquinas, 2017). Tienen fiestas en su honor, una pasarela de moda, protagonizan campañas publicitarias, tienen un museo del encaje y hasta un espectáculo musical en su honor, pero lo cierto es que nadie aceptaría trabajar en la economía informal y con unas ganancias estimadas en 0,60-1,20 €/hora. Esta realidad queda totalmente oculta en las políticas patrimoniales de tipo celebratorio, que no se plantean debates y controversias de forma crítica o que han ido diluyendo el interés por reparar las desigualdades sociales que ya existían desde el inicio de este proceso.

Desde mi punto de vista, la explosión patrimonial vinculada a la explosión de la industria turística —en un panorama de falta de inversión, disminución de la gente que quiera, sepa o pueda hacerse cargo— nos acerca a un horizonte de insostenibilidad que, más pronto que tarde, hará que el debate sobre el cuidado irrumpa en el panorama político.

5. Conclusión

En este artículo comencé mostrando las diferentes transformaciones que ha introducido el concepto de patrimonio inmaterial y cómo el abordaje antropológico del concepto de cultura ha transformado este ámbito. En concreto, mencionaba que el patrimonio inmaterial no se restringe a cosas del pasado ni monumentales ni prestigiosas ni escasas ni vinculadas con las élites. El patrimonio inmaterial tiene que estar vivo y abierto a las transformaciones, por lo que depende de que se mantengan los contextos en los que

¹⁵ Fue la primera vez que un municipio recibió este premio convocado por la Comisión de la Mujer Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP) y el Instituto de la Mujer del Ministerio de Asuntos Sociales por su “reactivación de la artesanía femenina local del encaje de bolillos, las llamadas pallleiras” (FEMP, 1997).



FIGURA 4. Cartel de *Keltia*, un musical dedicado a las palilleiras de Camariñas¹⁶.

estas prácticas culturales ocurren, además de ser compatible con los derechos humanos y promover el respeto mutuo.

Desde los estudios críticos del patrimonio se analizan las líneas de poder implícitas en todo proceso de patrimonialización y que, como parte de la sociedad en la que vivimos, no es ajeno al patriarcado. Mi propuesta pasa por partir de esta crítica al patrimonio para proponer un patrimonio crítico, dejando de lado una pretensión de objetividad y neutralidad, asumiendo nuestra responsabilidad social como científicas, académicas, gestoras o usuarias, en la asunción de un rol crítico y políticamente posicionado en favor de la igualdad, la diversidad y en la reparación de las desigualdades sociales. Esto es, despatriarcalizar el patrimonio y ubicarse en la crítica feminista.

Analicé que no solo caben las políticas de «añadir mujeres y agitar» que no afectan al marco hecho para relegarnos, sino que hay que cambiar toda la receta. Analicé que en la gestión patrimonial no se tenía en cuenta a la mayoría de la sociedad y que su burocratización, legislación y conservacionismo extremo estaba alejándolo de las necesidades e intereses de la población. Analicé cómo este tipo de política patrimonial superficial, cortoplacista, celebratoria, doblegada a la industria turística que solo tiene en cuenta la “representación” pero que no atiende a la generación de deberes y obligaciones ni la redistribución nos aboca a un futuro de insostenibilidad.

Desde el punto de vista de la crítica feminista, propongo un patrimonio crítico feminista desde el que construyamos los futuros que son posibles (Godinho, 2017): un futuro más diverso, equitativo y más justo en el que el patrimonio no esté en el centro de nuestra preocupación, sino el cuidado y la vida porque, de ahí, se derivará lo anterior.

¹⁶ <http://grupoodl.es/blog/invermusic-estara-con-keltia-el-musical-en-camarinas-a-coruna/>
[Consulta: 13 de septiembre de 2019]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Agudo Torrico, Juan (2003)**. "Patrimonio y derechos colectivos". En Consejería de Cultura. Junta de Andalucía (Ed.), *Cuaderno técnico VII. Antropología y Patrimonio: investigación, documentación e intervención* (pp. 12-29). Granada: Comares.
- **Arrieta Urtizberea, Iñaki (Ed.) (2008)**. *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- **Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy (2019)**. *Feminismo para o 99%: un manifesto*. Vigo: Catro Ventos.
- **Ballart i Hernández, Josep; Fullola i Pericot, Josep M^a y Petit i Mendizábal, M^a dels Àngels (1996)**. "El valor del patrimonio histórico". En *Complutum Extra*, 6 (2), pp. 215-224.
- **Bendix, Regina; Eggert, Aditya & Peselmann, Arnika (Eds.) (2012)**. *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- **Bourdieu, Pierre (2000)**. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- **Bullen, Margaret (2006)**. "Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica". En G. Moreno y X. Kerexeta (Eds.), *Los Alardes del Bidasoa: pueblo versus ciudadanía* (pp. 22-58). Irún: Txapelaren azpian.
- **Bullen, Margaret y Díez Mintegui, Carmen (2008)**. "Fisiones/Fusiones: mujeres, feminismos y orden social". En L. Suárez, E. Martín y R. Hernández (Eds.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas* (Vol. 6, pp. 81-97). Donostia: Ankulegi Antropología Elkartea.
- **Carrera Díaz, Gema y Delgado Méndez, Aniceto (2012)**. "La antropologización del patrimonio y la patrimonialización de la cultura. Documentar el patrimonio etnológico en el IAPH". En *Revista Andaluza de Antropología*, 2.
- **Choay, François (2001)**. *The invention of the Historic Monument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Collier, Jane Fishburne (1997)**. *From duty to desire: remaking families in a Spanish village*. Princeton: Princeton University Press.
- **Comaroff, John L. y Comaroff, Jean (2011)**. *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz.
- **Coombe, Rosemary J. y Weiss, Lindsay M. (2015)**. "Neoliberalism, Heritage Regimes, and Cultural Rights". En Lynn Meskell (Ed.), *Global Heritage: A Reader* (pp. 43-69). Hoboken: Wiley-Blackwell.
- **Cortés Vazquez, Jose Antonio; Jiménez-Esquinas, Guadalupe y Sánchez-Carretero, Cristina (2017)**. "Heritage and participatory governance: an analysis of political strategies and social fractures in Spain". En *Anthropology Today*, 33 (18), pp. 15-18.
- **Davallon, Jean (2014)**. "El juego de la patrimonialización". En X. Roigé, J. Frigolé y C. del Mármol (Eds.), *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural* (pp. 47-76). Valencia: Germania.
- **De Beauvoir, Simone (2005)**. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- **D'Éramo, Marco (2014)**. "Unescocidio". En *New left review*, 88, pp. 52-59.
- **Díaz de Rada, Ángel (2010)**. *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- **Duncan, Carol (1995)**. *Civilizing rituals inside public art museums*. London: Routledge.

- **FEMP (1997)**. "Convocado el Premio Plaza Mayor a la promoción de la igualdad de oportunidades para la mujer". En *Carta Local*, 79, pp. 20-21.
- **Foucault, Michel (1979)**. "Panopticism". En Michel Foucault (Ed.), *Discipline and punishment* [pp. 195-228]. New York: Vintage books.
- **Fraser, Nancy (1995)**. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age". En *New left review* (212), pp. 68-93.
- — (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Siglo del Hombre Ed. y Universidad de los Andes.
- — (2007). "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice". En *Studies in Social Justice*, 1 (1), pp. 23-35.
- **Godinho, Paula (2017)**. *O futuro é para sempre. Experiência, expectativa e práticas possíveis*. Santiago de Compostela: Através.
- **Hafstein, Valdimar (2012)**. "Cultural Heritage". En R. Bendix y G. Hasan-Rokem (Eds.), *Companion to Folklore* (pp. 500-519). Oxford: Malden.
- — (2014). "Protection as Dispossession: Government in the Vernacular". En Deborah Kapchan (Ed.), *Cultural Heritage in Transit. Intangible Rights as Human Rights* (pp. 25-57). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- **Harding, Sandra (2006)**. "Estudios feministas poscoloniales sobre ciencia: recursos, desafíos, diálogos". En Carmen Rodríguez Martínez (Ed.), *Género y Currículo: aportaciones del género al estudio y práctica del currículo* (pp. 19-36). Madrid: Akal.
- **Harvey, David C. (2001)**. "Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies". En *International Journal of Heritage Studies*, 7 (4), pp. 319-338.
- **Hernando, Almudena (2012)**. *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid y Buenos Aires: Katz Editores.
- **Herzfeld, Michael (2004)**. *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Chicago: University of Chicago Press.
- **Hodder, Ian (2010)**. "Cultural Heritage Rights: From Ownership and Descent to Justice and Well-being". En *Anthropological Quarterly*, 83 (4), pp. 861-882.
- **Jiménez-Esquinas, Guadalupe (2016)**. "De 'añadir mujeres y agitar' a la despatriarcalización del patrimonio: la crítica patrimonial feminista". En *PH boletín*, 89, pp. 137-140.
- — (2017). "'This is not only about culture': on tourism, gender stereotypes and other affective fluxes". En *Journal of Sustainable Tourism*, 25(3). Pp. 311-326.
- — (2018a). *As outras caras do patrimonio: reflexions sobre o patrimonio en Oia*. Santiago de Compostela: Incipit. CSIC. <http://hdl.handle.net/10261/169237>
- — (2018b). *Del paisaje al cuerpo: una crítica feminista de la patrimonialización del encaje en la Costa da Morte* [Tesis doctoral]. Leioa: EHU/UPV. <http://hdl.handle.net/10810/34586>
- **Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004)**. "El patrimonio inmaterial como producción meta-cultural". En *Museum International*, 221-222, pp. 52-67.
- — (2015). "Inside the Museum: Curating between hope and despair: POLIN Museum of the History of Polish Jews". En *East European Jewish Affairs*, 45 (2-3), pp. 215-235.
- **Kurin, Richard (2004)**. "La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica". En *Museum International*, 221-222, pp. 68-82.
- **Lagarde y de los Ríos, Marcela (1993)**. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- **Lowenthal, David (2000).** *Stewarding the Past in a Perplexing Present*. En E. Avrami, R. Manson y M. de la Torre, *Values and Heritage Conservation* (pp. 18-25). Los Angeles: The Getty Conservation Institute.
- **Maraña, Maider (2015).** *Patrimonio y Derechos Humanos*. UNESCO Etxea - UNESCO Basque Country Centre.
- **Marçal, Katrine (2018).** *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?: una historia de las mujeres y la economía*. Barcelona: Debate.
- **Matsuura, Koichiro (2004).** "Prefacio". En *Museum International*, 221-222, pp. 52-67.
- **Murawska-Muthesius, Katarzyna y Piotrowski, Piotr (2016).** *From museum critique to the critical museum*. London: Routledge.
- **Nochlin, Linda (1971).** "Why have there been no great women artists?" En V. Gornick, B. Moran (Eds.) *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*. New York: Basic Books.
- **Novelo, Victoria (2005).** "El patrimonio cultural mexicano en la disputa clasista" En X. C. Sierra Rodríguez, X. Pereiro Pérez (Eds.) *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones* (pp. 85-99). Sevilla: FAAEE.
- **Ortiz García, Carmen (2012).** "Folclore, tipismo y política. Los trajes regionales de la Sección Femenina de Falange". En *Gazeta de antropología*, 28 (3).
- **Prats, Llorenç (1998).** "El concepto de patrimonio cultural". En *Política y Sociedad*, 27, pp. 63-76.
- — (2005). "Concepto y gestión del patrimonio local". En *Cuadernos de Antropología Social*, 21, pp. 17-35.
- **Puleo, Alicia H. (1995).** "Patriarcado". En C. Amorós (Ed.), *10 palabras clave sobre Mujer* (pp. 21-54). Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino.
- **Pérez Orozco, Amaia (2014).** *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- **Quintero Morón, Victoria y Sánchez-Carretero, Cristina (2017).** "Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: contradicciones de un patrimonio 'democratizador'". En *Revista Andaluza de Antropología*, 12, pp. 48-69.
- **Sánchez-Carretero, Cristina (2005).** "Sobre el patrimonio inmaterial de la humanidad y la lucha por visibilizar 'lo africano' en la República Dominicana". En X. C. Sierra Rodríguez y X. Pereiro Pérez (Eds.), *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones* (pp. 147-163). Sevilla: FAAEE.
- — (2012). "Hacia una Antropología del conflicto aplicada al patrimonio". En B. Santamarina Campos (Ed.), *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica* (pp. 195-210). Valencia: Germania.
- **Sánchez-Carretero, Cristina y Ballesteros-Arias, Paula (2014).** *As outras caras do património. Debates sobre o patrimonio en Vilaserío*. Santiago de Compostela: Incipit. CSIC.
- **Sánchez-Sánchez, Alberto (2016).** "Behind the Ecce Homo", *Rural Development Policy and the Effects of Depopulation on the Preservation of Spanish Heritage*. Columbia University, Academic Commons.
- **Silva, Luis (2013).** "The two opposing impacts of heritage making on local communities: residents' perceptions: a Portuguese case". En *International Journal of Heritage Studies*, pp. 1-18.

- **Smith, Laurajane (2006).** *Uses of Heritage*. London & New York: Routledge.
- — (2008). "Heritage, Gender and Identity". En B. Graham y P. Howard (Eds.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (pp. 159-178). Burlington: Ashgate.
- **Sontag, Susan (1977).** «Unguided Tour». En *New Yorker* (31 de octubre de 1977).

ALICIA
TORIJA
LÓPEZ

Las cuestiones de género en
arqueología: de un pasado material al
presente intergeneracional

“Siempre haciendo algo.
 ¿Por qué siempre estaremos haciendo algo las mujeres?
 En las manos no se ven los años
 sino los trabajos.
 ¡Ah, esas manos en movimiento siempre, accionando,
 existiendo solas más allá del cuerpo,
 obedeciendo al alma!”.

Teresa León

1. Introducción

Resulta curioso observar cómo hoy en día, en un contexto en el que la idea de patrimonio cultural parece haber alcanzado a todas las esferas sociales, de la educación a la política pasando por los medios de comunicación, el concepto generalmente asumido suele ser el de un patrimonio vinculado a lo monumental, donde los procesos de patrimonialización se han olvidado de cuestiones fundamentales como la presencia de las mujeres y los patrimonios más invisibilizados.



FIGURA 1. Vilma Picapiedra, icono de la serie de animación de Hanna-Barbera como disfraz de un carnaval. A la derecha placa de una plaza en la ciudad de Madrid.

Este texto se plantea un recorrido largo en el tiempo y en las formas. Un camino no suficientemente explorado que enlaza la materialidad objetual con la memoria de sus hacedoras u operarias pero sin olvidar el relato social que desde una sociedad heteropatriarcal se ha construido sobre ellas y sobre el objeto. Poniendo imágenes a este desafío, el recorrido

sería más o menos el que plantean las dos fotos, un viaje desde Betty Mármol y Vilma Pica-piedra, amigas y vecinas en Piedradura —un pueblo de ficción en una edad de piedra ¡con dinosaurios!, que no es sino un reflejo de la sociedad que generó la serie de animación—, hasta la plaza de las mujeres de Vicálvaro (Madrid), que con esta placa puesta en 2018 pretende, en palabras del propio consistorio, rendir tributo a todas las mujeres invisibles que sostienen la ciudad de Madrid con un trabajo que a menudo no está reconocido ni recuperado. Una idea une a las dos imágenes, la sororidad que las sustenta.

Otra idea atraviesa el texto, la interconexión entre lo material y lo inmaterial. No pueden desligarse. Rara es la materia que no está apoyada en un contexto inmaterial efímero e invisible, pero lo mismo sucede con lo que conocemos como patrimonio inmaterial, donde una pléyade de elementos nos dejan su huella. Así la transmisión intergeneracional —en este caso entre mujeres— y que se nutre con ese patrimonio inmaterial y material, lo mismo sirve para aprender el trabajo de las fábricas o con las redes, que para profundizar en cuestiones como la crianza o el parto, en transferir cuentos o canciones o conocimientos astronómicos, o en participar en rituales religiosos¹.

Este capítulo propone para esta aproximación un punto de vista que tiene el género² como foco. Cuando distinguimos algo nuevo, adquirimos un aprendizaje que amplía nuestra mirada y que, por tanto, modifica nuestra capacidad de acción. No es tanto una búsqueda como un encuentro, partiendo de la idea de que buscamos lo concreto y muchas veces conocido pero que la idea de encontrar puede ser consecuencia de haber buscado o no y que proporciona por tanto un campo de acción más amplio. Tomando el símil que permiten los títulos de la cartelera (no muy actual), el recorrido transitaría desde *Nadie hablará de nosotras cuando hayamos muerto* a *Todo sobre mi madre*. Así pues, hagamos un repaso a algunas cuestiones pertrechadas de unas gafas violeta y listas para darle la vuelta a la tortilla.

La idea de las gafas violeta (o moradas) está ampliamente extendida como recurso/herramienta para desde el feminismo profundizar en cuestiones de igualdad. Cito aquí dos ejemplos, ambos del colectivo Arqueólogas Feministas, grupo de trabajo y acción dentro de la sección de arqueología del CDL de Madrid. Por un lado, las dos editatas realizadas hasta la fecha bajo el título “Ponle las gafas violeta a Wikipedia” que ha permitido visibilizar a cerca de un centenar de mujeres relacionadas con la arqueología. Por otro lado, la conferencia presentada en el EEA de 2018 con el título “We are not invisible, but you might need purple glasses to see us”.

¹ En este libro, los capítulos que anteceden y siguen a este realizan esos recorridos temáticos y cronológicos con gran detalle.

² En las páginas de presentación del libro (y las jornadas) ya expliqué a qué me refiero con la idea de género.

¿Quién le da la vuelta a la tortilla? es, en palabras de sus propios organizadores, “un proxecto para reflexionar sobre roles de xénero nas coleccións de arte dos museos. Quen lle dá a volta á tortilla? propón virar, repensar moitos conceptos tradicionais relacionados co xénero como sinónimo de “*questións da muller*”. Así, o discurso deste reivindica a liberdade do ser feminino e tamén do ser masculino: que papel deben cumprir? Que actitudes se ven mal nel ou nela? Quen lle dá a volta á tortilla?”

2. Deconstruir el patrimonio material, auto en cinco escenas

A continuación presentaré algunos ejemplos y paradojas que señalan lo que podríamos definir como deformidades del sistema y que deben entenderse, siguiendo a Derrida, como un modo de resistencia política.

Empezaré, antes de dar paso a la primera escena, con unas nociones básicas de arqueología, ya que este libro no está pensado para expertos³ en el tema. La arqueología no tiene nada que ver con los dinosaurios, con los misterios llenos de aventura, con los monos o con las maldiciones extraterrestres. Además de estos lugares comunes, otros tres parecen ser los elementos en el imaginario colectivo de los españoles: haber visto y/o sentirse inspirada a la hora de haber elegido la profesión por la saga de Indiana Jones, haber visitado/excavado en Egipto (mejor si es una momia) y conocer Atapuerca. La arqueología se percibe por tanto vinculada a un pasado remoto, lejano, y monumental o misterioso. Veamos qué dicen la RAE y Wikipedia al respecto.

Según la RAE: Ciencia que estudia lo que se refiere a las artes, a los monumentos y a los objetos de la antigüedad, especialmente a través de sus restos.

Según Wikipedia: Disciplina que estudia las sociedades a través de sus restos materiales, sean estos intencionales o no. [...]

Se introduce aquí un nuevo elemento relevante para nuestro análisis: el de la cultura material, pero sin olvidarse de la característica temporal antigüedad. Las arqueólogas somos decodificadoras del pasado y lo somos sin la máquina del tiempo, pero ese pasado no es necesariamente remoto. Pasado es ayer y lo mismo podemos investigar los fósiles aparecidos en Atapuerca que un cuadro de Goya, una fortificación de la Guerra Civil o un basurero, la arquitectura de Gaudí o la tecnología interestelar, un análisis polínico o los paisajes de montaña en la Edad del Bronce...

³ Lo que me preocupa verdaderamente son aquellas personas que trabajan en áreas afines a la arqueología y al patrimonio cultural que igualmente desconocen los fundamentos de esta disciplina científica y social que permite analizar lo que somos como humanos.

3. Escena 1

En otros capítulos de este libro (Margarita Sánchez Romero y Antonia García Luque) se habla del modo en el que nos ha sido enseñada de manera convencional la arqueología, usando etiquetas. Una de las etiquetas que primero aprendemos es la del fósil guía o fósil director, es decir, un elemento material exclusivo o característico de una época que nos permite hacer un diagnóstico apriorístico ante una determinada estratigrafía. El ejemplo que aquí les traigo tiene que ver con la cerámica, o más bien con la vajilla.



FIGURA 2. Conjunto de cerámicas campaniformes procedentes del yacimiento de Ciempozuelos (Madrid). Fecha: 1900 – 1700 a.C. © Real Academia de la Historia y conjunto de vajilla de Duralex. Fotografía de Fox & Thomas.

En la imagen tienen dos conjuntos bien distintos y diferenciables. Uno es la conocida como cerámica campaniforme, de la que la Comunidad de Madrid tiene numerosos ejemplos, ya la procedente de Ciempozuelos, ya otros yacimientos que recientemente han sido objeto de una exposición (MAR) y una publicación (Humanejos, Parla) por parte de la misma consejería⁴ que hace posible este libro. Aquí la parte termina dando nombre al todo y se habla comúnmente de la cultura del vaso campaniforme, cuya cronología se sitúa en torno al Calcolítico e inicios de la Edad del Bronce.

El otro conjunto es una vajilla de Duralex, una de esas marcas que se han convertido en genérico. Cuando se habla de vajillas en vidrio templado se habla de vajillas de *duralex*. Son vajillas de un cristal que resiste a los golpes, que acabaron en su momento con los platos en loza blanca, descascarillados, agrietados, que envejecían a pesar de los cuidados. Inventada en Francia en 1939, su uso se generalizó a nivel global a lo largo de los años cincuenta, sesenta y setenta para terminar con pérdidas empresariales ya a finales de los noventa.

⁴ <https://www.comunidad.madrid/publicacion/ref/19692> y <http://www.comunidad.madrid/cultura/patrimonio-cultural/libro-sepulturas-campaniformes-humanejos-parla-madrid>.

Regreso a la cerámica, no a una que podemos tocar como el campaniforme de hace 4000 años, sino la que podemos mirar en un cuadro. Les hablo de la genial pintura de Velázquez conocida como *Las Meninas* (1656)⁵. La restauración que se le realizó en 1984 ofreció nuevos datos, otra mirada. En ese sentido podemos entender casi como una metáfora la restauración de un lienzo que nos permite encontrar muchas veces lo que no estábamos buscando. Tras esa restauración, el vasito sobre una salvilla de plata que María Agustina Sarmiento de Sotomayor le ofrece a la infanta Margarita dejó de verse en tonos grisáceos para mostrarse de un rojo rutilante.

Este tipo de cerámicas también se denominan barros (búcaro en la España de los siglos XVII y XVIII). La acepción de *barro* procede del hecho de que algunos de estos objetos apenas estaban cocidos. Constituían además elementos distintivos en torno a los cuales se desarrolló la llamada bucarofagia⁶, una práctica ampliamente documentada en la literatura del Siglo de Oro español, y que consistía en la ingestión de fragmentos de cerámica bucarina, especialmente por parte de las mujeres de elevado rango social. A dicha práctica se le atribuían funciones cosméticas (como proporcionar una piel muy blanca cuasienfermiza muy a la moda en la época) y medicinales (relacionadas con la anticoncepción y la dismenorrea). La belleza *snob* que consideraba estas piezas como golosinas comestibles anteponía esta forma de violencia a la salud de las cortesanas, que enfermaban sin remedio de clorosis con la consiguiente opilación.

Las formas de los búcaros guardan una clara relación estilística con los diseños propios de la platería española del siglo XVII, concretamente con piezas conocidas como bernegales. Los barros, eso sí, debían de ser de buena calidad, provenientes de Estremoz (Portugal), el de la comarca de Tierra de Barros (Badajoz), o el preferido por las clases más pudientes y en la misma Corte proveniente del Virreinato de Nueva España, de modo que también mostraban su poderío colonial cuestionado al resto del mundo.

Así pues, Margarita, como muchas otras mujeres de la época, tenía que enfrentar y asumir una peligrosa exigencia social que resultaba inadecuada a los hombres. Christian Flores decidió convertir a la protagonista del cuadro en niña parlante, en un vídeo que se viralizó hace un par de años: “Velaske, yo soi guapa?”, en el que, a ritmo de

⁵ <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/las-meninas/9fdc7800-9ade-48b0-ab8b-edee94ea877f>

⁶ La literatura del Siglo de Oro español es rica en referencias a la bucarofagia, e incluye reflexiones satíricas y críticas acerca de esta práctica que han sido recogidas en un buen número de investigaciones. Una de las comedias de Lope de Vega, *El acero de Madrid*, versa precisamente sobre el asunto; en una de las estrofas de la obra dice: “Niña de color quebrado, // o tienes amores // o comes barro”. O este entremés anónimo del siglo XVII: “Yo señor, gusto del barro // que me agrada ver que suena mascadito, // poco a poco, en los dientes y en las muelas”. Además de la literatura son también varias las pinturas barrocas que nos dan prueba de esta práctica que a día de hoy nos resulta tan insólita.



FIGURA 3. Detalle del cuadro de *Las Meninas* de Velázquez en el que se aprecia el jarrito de color rojizo procedente de Tonalá (México) que la menina ofrece a la infanta Margarita. © Archivo Fotográfico Museo Nacional del Prado.

trap⁷, ella y el histórico pintor sevillano dialogan sobre su belleza y sobre lo que será de ella cuando sea mayor, porque no debemos olvidar que la infanta tiene aquí cinco años.

La cerámica de esta pintura barroca adquiere así un papel coprotagonista de la historia y evidencia la importancia de lo objetual, de lo material en el relato; como si de un fósil guía se tratara y el cuadro no fuera sino una estratigrafía más que leemos con metodología arqueológica. Pero viajemos al siglo XX y regresemos a la vajilla de vidrio.

Cuando comenzaba a estudiar mi carrera, a finales de los ochenta, no sabía, claro, que era un fósil director. Mi profesora de prehistoria en el primer curso, Nines Querol, nos hablaba con mucha frecuencia de ello y también nos dijo: “olvidaos de las puntas de flecha, de los bifaces y de la cerámica y pensad en el duralex”, ese será el fósil para los arqueólogos del futuro. Reconozco que me causó una gran sorpresa ese viaje a nuestro

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=ll6p2-40-F0>.

presente y recuerdo muy bien que ese día, fregando los cacharros con mi madre, le conté la historia. Ella se encogió de hombros sin llegar a entender de qué le hablaba pero notando mi vehemencia en el relato. Los arqueólogos, que estamos estudiando el pasado, tenemos también una proyección al futuro relacionada con el presente, en la que, desde un punto de vista de la investigación y la metodología, nos preguntamos constantemente cuáles son las cosas que estamos usando que dejarán una evidencia para el futuro de nuestras compañeras y compañeros, un futuro en el que, siempre soñamos, habrá otro tipo de tecnologías que hagan de la arqueología un trabajo un poco diferente. Los años han pasado desde la anécdota que les narraba, y hoy las vajillas de duralex —que ya no se fabrican— se anuncian en Internet como objetos *vintage* con el reclamo “viaja al pasado con cada comida”. Es más que probable, que el nuevo fósil director, sean la vajilla y los muebles de Ikea.



FIGURA 4. Interior de una tienda de Ikea (sección muebles) en Hong Kong. La globalización de producto es tal que únicamente el uso de cartelaría en distintos idiomas o los créditos de la foto permiten saber de qué lugar del mundo procede la imagen. Fuente: Wikimedia Commons. CC: https://en.wikipedia.org/wiki/IKEA#/media/File:IKEA_furniture_display_in_HK_Homesquare_2018.JPG

4. Escena 2

Actualmente hay una sensibilidad creciente con los residuos que dejamos a nuestros herederos en el planeta, y son muchas (no sé si suficientes) las campañas que nos dan las claves sobre cuánto dura la basura que generamos⁸. Uno de los objetos de estudio de la arqueología no es otro que los residuos, o, dicho de otro modo, la basura. Es cierto que a veces nos ocupamos de restos que se han quedado en su sitio porque una gran catástrofe los fijó a una localización, otras estudiamos aquellos elementos que de un modo deliberado fueron creados con la intención de pervivir (por ejemplo, un teatro romano), pero, en la mayoría de los casos, lo que nos encontramos es lo que la gente ha abandonado, lo que importante para no es ella, es decir, lo que ha tirado a su basurero.

En los años setenta del pasado siglo, una serie de investigadores americanos decidieron estudiar su propia sociedad utilizando la arqueología como metodología; el primer nombre que dieron a esta corriente fue “arqueología de nosotros mismos”. El proyecto más exitoso de todos fue el desarrollado por William Rathje entre mediados de los setenta e inicios de los noventa, proyecto que culminó en la publicación de un libro con el llamativo título de *Rubbish!*

Lo que hacía el estudio era investigar el contenido de los cubos de basura de la gente. Su proyecto tuvo cierto impacto más allá de la academia y descubrió entre otras cosas que muchas de las asunciones basadas en patrones de consumo y entrevistas estaban sesgadas. La gente, por ejemplo, siempre decía que comía más verduras y menos carne de lo que realmente consumía. También se descubrió que muchos materiales que se consideran biodegradables no lo eran tanto, ya que encontraron periódicos perfectamente legibles con 30 años de antigüedad en el fondo de los basureros.

La arqueología actual ha comenzado también a intervenir en debates sobre el Antropoceno, marcado decisivamente por la intervención de los seres humanos. Así resumían las conclusiones de un estudio publicado en 2014 por la Universidad de Leicester (Inglaterra) Jan Zalasiewicz —profesor de Paleobiología del departamento de Geología de dicho centro— y el arqueólogo Matt Edgeworth:

El plástico era prácticamente desconocido para nuestros abuelos cuando eran pequeños, mientras que hoy es indispensable en nuestra vida. Está por todas partes, desde la cumbre de las montañas hasta las mayores profundidades de los océanos. Fabricamos casi mil millones de toneladas cada tres años. [...] Una vez enterrados, los residuos de plástico tienen muchas posibilidades de convertirse en fósiles debido a sus caracterís-

⁸ ¿Cuánto tardan nuestros residuos en degradarse? Estos son los años que tardan en descomponerse los más habituales: Envases de brick: 30 años; Prendas sintéticas: 40 años; Bolsas de plástico: 150 años; Pilas: 1000 años; Envases de plástico: 300 años; Vasos aislantes: 50 años; Latas de conserva: 50 años; Latas de refresco: 200 años; Hilo de pescar: 600 años; Botellas de plástico: 450 años; Pañales desechables: 450 años; Anillas de plástico: 400 años.

ticas químicas. Puede parecer extraño porque hablamos de algo muy nuevo, pero son unos marcadores estratigráficos excelentes.

Los expertos ya hablan de “tecnofósiles”⁹ y los arqueólogos forman parte del debate que tiene que ver con la ética de los desperdicios o con el reciclaje.

La arqueología está absolutamente vinculada al territorio y precisamente al paso del tiempo (no solo al pasado); es una ciencia social conectada con una realidad —que en muchos lugares está siendo negada— como es la del cambio climático, de la que precisamente los arqueólogos podemos aportar numerosa bibliografía. Defender ese territorio, el paisaje, la tierra que pisamos y excavamos y con la que se nos asocia tiene mucho que ver con la ecología y en este sentido no puedo definirme solamente como feminista sino como ecofeminista.

Sigamos con el tema del plástico. En el mes de mayo pasado apareció publicado en el diario *El País* un artículo titulado “La madre que llevó un sonajero a su fusilamiento”. La noticia daba visibilidad a un artículo publicado con anterioridad por Almudena García Rubio y Berta Martínez¹⁰ en el libro *Mujeres en la Guerra Civil y la Posguerra. Memoria y Educación*, editado por A. Torija y J. Morín.

Escuchar el proceso de la excavación por parte de Almudena, que seguramente será de las personas con más experiencia en la excavación de fosas, y leer su relato tiene también mucho que ver con la mirada que como arqueólogas tenemos al encontrar un objeto. En agosto de 2011, un equipo de arqueólogos que trabajaba en el parque de La Carcavilla (sobre el antiguo cementerio municipal), en la ciudad de Palencia¹¹, se topó con un sonajero dentro de una fosa de la Guerra Civil. Era un juguete rosa y amarillo chillón, con forma de flor, que estaba junto a un cadáver rociado con cal viva y enterrado sin ataúd. A la hora de comer no se hablaba de otra cosa: ¿podía el objeto ser de 1936? ¿Era de plástico? Parecía una rareza, una broma.

⁹ De esta manera, las formas familiares de artículos de plástico comunes como las pajitas para beber pueden sobrevivir como rastros en el suelo, no solo por unos cientos de años, sino por millones. Una reciente excavación de productos de juegos de computadora Atari enterrados a 10 m en un relleno sanitario de Nuevo México en 1983 reveló que los cartuchos de juegos de plástico con empaques y envoltorios asociados mostraron pocas señales de descomposición después de 30 años en el suelo. Esos cartuchos que no fueron aplastados todavía podían reproducirse y se vendieron en eBay por miles de dólares.

¹⁰ Almudena García Rubio y Berta Martínez (2019): “Mujeres y represión franquista: una aportación desde la exhumación de fosas comunes”.

¹¹ En Palencia, se sabe que fueron asesinadas extrajudicialmente 88 mujeres, mientras que solo una, Catalina Muñoz Arranz, fue ejecutada tras un pseudojuicio. Catalina, cuyo marido estaba en la cárcel por un altercado con falangistas, fue detenida por la acusación de algunos vecinos de lavar su ropa y amenazar a las autoridades. Constituye un ejemplo de responsabilidad transferida, de mujer detenida como consecuencia de lo que hicieron sus familiares varones, de mujer represaliada en su cotidianidad.



FIGURA 5. Juguete de plástico en su contexto arqueológico. Los restos humanos asociados son de Catalina Muñoz, ejecutada en septiembre de 1936. Fuente: Sociedad de Ciencias Aranzadi, cortesía de Almudena García Rubio.

Catalina Muñoz Arranz, según la documentación procedente de varios archivos civiles y militares fue enterrada el 22 de septiembre de 1936 en la sepultura 39 de la fila 4 del Término 1º Sección 3ª. Tenía 37 años, de profesión se dedicaba a “sus labores” y dejaba cuatro hijos, el más pequeño de ocho meses. Esta sepultura fue identificada tentativamente como la UE 10.210 excavada en la campaña del 2011. En su interior albergaba un esqueleto depositado decúbiteo supino, siguiendo una orientación Sur-Norte, sin ataúd y cubierto parcialmente de cal. Entre los objetos recuperados, además de algunos elementos de vestimenta como botones, corchetes metálicos y las suelas de goma del calzado de la talla 36, destacaba la presencia de un objeto excepcional, un sonajero, seguramente el único de estas características recuperado en las casi 600 fosas exhumadas en España hasta la actualidad. Estaba situado junto al coxal izquierdo, como si lo llevara en el bolsillo de la falda o mandil.

El objeto fue estudiado por el etnógrafo de la Sociedad de Ciencias Aranzadi Fermín Leizaola, que confirmó que el material del objeto era celuloide “porque tomada una pequeña muestra y acercándole una fuente de calor, prendió rápidamente produciendo, al mismo tiempo, un característico olor a alcanfor”. El celuloide es un plástico a base de nitrato de celulosa y alcanfor, muy inflamable, que, por su versatilidad, desde su descubrimiento en 1860 hasta los años setenta del siglo XX, fue muy empleado en la fabricación de objetos cotidianos como monturas de gafas, el mango de los cuchillos, peines o muñecas.

“Este es el objeto más llamativo y conmovedor que haya podido salir de una fosa de la Guerra Civil”, comenta Almudena García Rubio al periodista. Y es cierto, nos enseña una Guerra Civil en color, un trabajo el de los arqueólogos que no se entiende sin la interdisciplinariedad. Un plástico cuya pervivencia ha resultado un regalo. Su hijo (y toda una familia) han conocido esta historia ochenta y tres años después, precisamente cuando una arqueóloga ha recuperado esa materialidad, esa memoria enterrada. Pero además nos ofrece un objeto que tiene que ver precisamente con el tema de los cuidados y de lo cotidiano, que ha sido recogido en otros textos de este libro y del que se habló varias veces a lo largo de las jornadas “Tejiendo Pasado. Patrimonios Invisibles. Mujeres portadoras de memorias”.

5. Escena 3

Algo que las arqueólogas del futuro tendrán que explicar, y no sé si lo tendrán fácil, es el “mundo rosa” asociado a los plásticos. No es exactamente lo mismo que la conocida como tasa rosa¹², aunque sin duda está relacionado. Los objetos son importantes, pero sin conocer lo simbólico que subyace, las declaraciones de quienes idearon algunos de ellos, los textos que generaron es imposible ser certeros en las conclusiones.

¹² <https://www.ambito.com/economia/impuesto-rosa-ellas-pagan-un-30-mas-un-mismo-producto-n4014526>.



FIGURA 6. La tasa rosa con varios productos: una bolsa de chips de maíz, una muñeca en su rol de arqueóloga y un bolígrafo disponible a la venta en la tienda del Museo del Prado.

Son una miríada ya los productos que tienen una versión “femenina” en color rosa: maquinillas de rasurar, bolígrafos, calculadoras, mecheros, chupetes, agua, bebidas energéticas, destornilladores y hasta laxantes..., pero en algunos casos el absurdo llega más allá. En una sociedad en la que pedimos una mayor igualdad y menos segregación, estas apuestas publicitarias resultan dolorosas.

Pepsi —fabricante de marcas como Lay’s, Cheetos, Doritos y Fritos— preparaba en 2018 el lanzamiento de una gama de “snacks para mujeres”. Aunque en la imagen anterior pueden ver la bolsa de plástico con el diseño de la marca, merece la pena atender a las explicaciones aportadas por la directora general de la compañía, Indra Nooyi, que respondía a la necesidad¹³ del producto de este modo: “unas patatas que hiciesen menos ruido al comerlas y que manchasen menos porque eso es algo que a las mujeres no les

¹³ “Cuando los jóvenes comen patatas chip se chupan los dedos con gran alegría, y cuando llegan el fondo de la bolsa vierten las migas en su boca porque no quieren perder ese sabor. A las mujeres les encantaría hacer lo mismo, pero no lo hacen”.

gusta hacer en público”. He reflexionado mucho sobre estas declaraciones intentando llegar a unas conclusiones de ese tipo, si como arqueóloga encontrara este objeto. Mi mente no ha sido capaz de conseguirlo. Hay que decir que la respuesta a estas declaraciones por parte de Nooyi no se hizo esperar y que la compañía retiró la campaña... de momento, aunque anunció seguir estudiando las preferencias de las consumidoras para encontrar nuevas maneras de conectar con ellas y satisfacer sus necesidades.

No es algo exclusivo del mundo adulto, todo empieza en la infancia. Los catálogos de juguetes suelen mostrar a las pequeñas jugando con una cocinita, y la Barbie arqueóloga no puede vestir de un color que no sea el rosa. No es el único síntoma de machismo comercial; les sugiero que se paseen por los lineales de una juguetería intentando comprar artículos no sexistas, les recomiendo también que vayan con tiempo extra si lo que buscan es que los productos no estén envueltos en plásticos innecesarios. Si se observa la lista de objetos más vendidos en las Navidades pasadas reinan los artículos que ahondan en la diferencia de roles.

Los anuncios, los catálogos, la visión de la vida de los adultos que generan estos productos, modela la mente de los niños igual que modela la de todos los seres humanos. Se adoctrina así a niñas y niños sobre lo que deben pedir en función de su género/sexo. El asunto se revela dramático cuando a estos objetos materiales se les añade el marchamo de una institución científica o de prestigio; si volvemos a la foto 6 vemos que el Instituto Smithsonian pone su sello de identidad en la muñeca arqueóloga. Y no piensen que los ejemplos suceden allende nuestras fronteras, el Museo del Prado tiene un bolígrafo rosa que incluye una decoración de corona y perla que reza en su inscripción: *la princesa del Prado*. El objeto (no hay una versión que haga alusión a príncipes o reyes) está situado en la zona de caja, una de las que suponen un mayor reclamo de mercancía. A lo largo de varias de las conferencias que se presentaron el pasado junio, surgió la idea de que el equilibrio es muy frágil y que en un momento podemos volver atrás en las libertades que ya han sido conquistadas.

6. Escena 4

Vikings es una serie que está basada en las leyendas sobre el vikingo Ragnar Lodbrok, uno de los héroes más famosos de la cultura nórdica que saqueó Francia y Bretaña. La serie retrata a Lodbrok como un guerrero curioso y navegante, tecnológicamente innovador, ambicioso y rebelde, que hace construir un barco a su amigo Floki para lanzarse a explorar los territorios al oeste de Escandinavia desobedeciendo al jefe tribal. La serie, creada por Michael Hirst (que ya hiciera la serie *Los Tudor*), y de la que ya hay seis temporadas, ha resultado de gran éxito. En ella las mujeres tienen un papel protagónico, pues participan en todos los procesos del ciclo vital pero también como guerreras. Estas imágenes de mujeres guerreras despertaron cierto escepticismo entre los “especialistas”, que negaban



FIGURA 7. Imagen de la guerrera vikinga Lagertha (grabado de Morris Meredith Williams publicado en 1913 -vía Wikimedia Commons-) en el que se basa el personaje homónimo de la serie VIKINGS. La caracterización de diversas mujeres como guerreras en la serie de History Channel (también Porunn), generó numerosas controversias cuestionando su “veracidad histórica”. A la derecha dibujo de la tumba arqueológica encontrada y etiquetada Bj 581 por Hjalmar Stolpe en Birka, Suecia, publicado en 1889 y hoy conocida como la guerrera vikinga de Birka.

la participación de las vikingas en combate y veían estas imágenes como una frivolidad de la serie o una lectura en clave contemporánea.

Es aquí cuando la ciencia arqueológica llega al rescate con sus análisis. No por ello los resultados dejan de ser controvertidos y criticados; se trata de desbaratar asunciones que tienen más de cien años y que no han sido cuestionadas hasta tiempos recientes.

A finales del siglo XIX (1878), en el antiguo poblado de Birka, en la isla Björkö —dentro del lago Mälaren, a unos pocos kilómetros de Estocolmo, la capital de Suecia—, el arqueólogo H. Stolpe excavó una tumba de relevancia en el conjunto. Desde que los restos fueron hallados, todas las interpretaciones coincidieron en que se trataba de la tumba de

un guerrero de alto rango. Un hombre, claro. Sepultado junto a dos caballos, una cantidad inusual, y muy variada de armas y vestido con ropas muy ricas.

Charlotte Hedenstierna-Jonson, arqueóloga de la Universidad de Uppsala, publicó en 2017 en la prestigiosa revista *Antiquity* primero y en *Journal of Physical Anthropology* después, que la tumba pertenecía a una guerrera vikinga¹⁴. La noticia causó un tremendo alboroto¹⁵ y se llegó incluso a cuestionar que los huesos analizados fueran los correctos. De hecho, para que los resultados fuesen admitidos, se tuvieron que realizar distintos niveles en su interpretación, no solamente su análisis antropológico completo y de contexto, también hubieron de ser ratificados mediante estudios de ADN.

La investigación ha desvelado que la sepultura datada a mediados del siglo X corresponde inequívocamente a una mujer de unos 30 años y 1,70 metros de altura, una estatura bastante elevada para la época. El ajuar que acompaña al cuerpo, y que había condicionado la asunción de su adscripción masculina consta de una espada, un hacha, una lanza, flechas perforantes, un cuchillo de combate, dos escudos y dos caballos (una yegua y un semental), y, además, un ejemplar del Hnefatafl (un juego de mesa vikingo).

El ejemplo que les he traído es muy reciente y trasciende lo peninsular, pero algo similar ocurrió con el descubrimiento de la Dama de Baza y su tumba principesca. De manera inicial, al ver que entre el ajuar se encontraba un número elevado de armas, se pensó que el difunto tenía que ser un varón. Algún miembro de la aristocracia íbera que hacía gala de su estatus enterrándose con toda la panoplia guerrera. Sin embargo, al conservar restos óseos del mismo, se pudo hacer un estudio detallado que desmontó esta idea preconcebida. Según el análisis de Reverte primero, y de Trancho y Robledo después, se concluyó que los restos pertenecen a una mujer mayor de veinte años, y que seguramente no superó la treintena.

Continuando con los patrimonios invisibles, y a pesar de que hay un maravilloso texto de Mercedes López sobre el tema en este libro, quería hacer un brevísimo apunte a propósito del patrimonio industrial. Continuando con la idea de deconstruir lo que les presento, no es sino otra paradoja sobre la autoría del archifamoso puente de Brooklyn.

Emily Warren nació en 1843 en Cold Spring, Nueva York. A los 27 años y muerto de tétanos su suegro —ingeniero jefe e inventor del cable de acero que permitía la construcción del puente—, ella asumió la dirección de la obra. En realidad, el titular en los papeles era su marido, Washington Roebling, pero este enfermó con el síndrome de descom-

¹⁴ El germen de este trabajo fue el previo de la osteóloga Anna Kjellström, de la Universidad de Estocolmo, que ya apuntó que el esqueleto presentaba rasgos femeninos.

¹⁵ Quizás algunos sectores de nuestra sociedad no estaban/están preparados para asimilar esta información.



FIGURA 8. Arcos y cableado del Puente de Brooklyn (NY) que fue construido bajo la dirección de Emily Warren entre 1870 y 1883.

presión y eso le postró en la cama. Emily se convirtió en sus ojos y sus oídos. Empezó de modo autodidacta a estudiar matemáticas, resistencia de materiales, el comportamiento del acero y del resto de materiales que se utilizaban en la construcción del puente. Cada día, a lo largo de trece años¹⁶, ella acudió a la obra y no solo transmitía las órdenes de su marido, sino que resolvía las dudas de los encargados sobre la marcha. Emily trataba tanto con obreros como con los políticos que le apretaban intentando quitarse a su marido y a ella misma de en medio, pero su profesionalidad los convenció hasta tal punto que llegó a presentarse en la Asociación Americana de Ingenieros Civiles sin serlo. El día de la inauguración, ella sería la primera en atravesar el puente, y el senador Hewitt,

¹⁶ El puente de Brooklyn se comenzó a construir a principios de 1870 y se inauguró en mayo de 1883.

presente en el acontecimiento, le dedicaría estas palabras: “An everlasting monument to the self-sacrificing devotion of woman” [...] “The name of Mrs. Emily Warren Roebling will thus be inseparably associated with all that is admirable in human nature”.

Es bien cierto que detrás de una obra de ingeniería de semejantes dimensiones hay otras muchas historias de familias y mujeres, y nombrarlas es parte de nuestro camino. Y eso sabiendo que nombrar no basta y que las medidas de “añadir mujeres y agitar” han sido y siguen siendo esenciales para rescatar la historia olvidada y recuperar la omisión. Quedarse solo ahí es insuficiente y debe ir acompañado de una crítica constante a los discursos y prácticas patriarcales que inundan los estudios sobre el pasado.

7. Escena 5

La arqueología no ha creado conocimiento sobre las formas de vida de las gentes de determinada época, sino que ha puesto de manifiesto la ideología de los investigadores, mayoritariamente hombres de clase alta, generando unos resultados en gran parte racistas, etnocéntricos y machistas. No solamente el androcentrismo; podemos hablar del eurocentrismo arqueológico asociado al nacimiento de la disciplina en Europa y el modo en que eso ha perpetuado una mirada.

Si trasladamos esas premisas al patrimonio cultural, no debemos dejar de preguntarnos si hay un discurso patriarcal autorizado en las políticas patrimoniales actuales o si los debates patrimoniales que han llevado a una nueva concepción del patrimonio y llegado a la educación patrimonial han pasado por alto la cuestión de género.

Aunque, en las jornadas celebradas el pasado mes de junio, las mujeres griegas y romanas no estuvieron presentes, no quiero dejar de hacer una referencia a Mary Beard. La profesora Beard tiene una larguísima trayectoria académica y divulgativa, aunque en España su conocimiento por el público general le ha llegado con el Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales que recibió en 2016 y por una gira por nuestro país en 2017 que la llevó a varias universidades y museos, entre otros al MAN, a propósito de la inauguración de un ciclo de conferencias titulado “Diálogos con el mundo clásico: Roma y nosotros”, y que fueron auspiciadas por la Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid. Parafraseando el titular que el diario *El País* le dedicó a propósito del premio, sus investigaciones profundizan tanto en la historia del feminismo como del feminismo en la historia.

Los trabajos de Beard se caracterizan por dos aspectos en su acercamiento a las fuentes; ella insiste en que las fuentes antiguas deben entenderse como documentación de las actitudes, el contexto y las creencias de sus autores, no como fuentes fiables de los acontecimientos que mencionan, y en segundo lugar, sostiene que las historias modernas de Roma deben contextualizarse con las actitudes, las visiones del mundo y los propósitos

de sus autores. Su constante contextualización del pasado-presente y sus activismos en cuestiones migratorias y especialmente el feminismo la han convertido en diana de numerosos cyberacosos.

Quiero reseñar aquí algunas de las ideas que recoge en su ensayo *Mujeres y Poder*.

El 99% de las veces que leo algo sobre alguna mujer poderosa de la Antigüedad son críticas.

Las desigualdades solo cambiarán cuando deje de pasar esto: que cuando los historiadores dicen de una mujer que era ambiciosa, es un insulto; pero si lo dicen de un hombre, es un cumplido.

La historia anglocéntrica es de hegemonía masculina, y da una visión de la mujer como la suma de madres abnegadas y esposas sumisas.

Ser feminista es más difícil ahora.

Me resulta inquietante especialmente la última de las frases. Parece que la cultura (o las humanidades) sea más inmune al machismo y las desigualdades de género que otros sectores, pero en realidad es una idea preconcebida y estereotipada que convierte el machismo de hoy en menos visible que el de ayer y, por eso, más difícil de combatir.

El pasado, decía Lowenthal, es parte de nuestra identidad, porque la seguridad del yo era es un componente necesario para la seguridad del *yo soy*, de tal forma que la capacidad para recordar nuestro pasado e identificarnos con él ofrece significado, finalidad y valor a nuestra existencia. Los artículos de este libro dan buena prueba de ello, desde la distancia del investigador, pero también desde la primera persona como la que utiliza Verónica Nehama en su relato.

Una de las ventanas desde las que asomarse a mirar ese relato la ofrecen los museos. Andrés Carretero (1996, 329) dedica esta amplia cita, que no me resisto a reproducir completa, a los museos antropológicos, pero creo que puede hacerse extensiva a todas las tipologías:

Un museo es una extraña caja de cristal, que podemos interpretar simultáneamente como ventana, escaparate o espejo, según la posición que adoptemos ante ella.

Un museo es una ventana a través de la cual los especialistas perciben y observan el mundo exterior seleccionando aquello que debe ser conservado, aquello que, aparentemente, cada sociedad quiere conservar, y a través de la cual el público contempla mundos que a menudo le son exóticos o llamativos: es la ventana de nuestra cultura hacia lo exterior o anterior a ella misma.

Un museo es igualmente un espejo en el que encontramos reflejados nuestros pensamientos, los del público a quien después de todo interesa agrandar, los de quienes tra-

bajan dentro; y aunque de forma indirecta también los pensamientos de los políticos y administradores que fomentan su creación y deben financiar las actividades.

Y un museo es un escaparate que muestra las concepciones y los valores del grupo (la propia existencia o no de determinados museos, su relativa riqueza, la preferencia por algunos tipos de exposición...), y en el que podemos observar también los logros y limitaciones de las ciencias en que se apoya cada institución.

Por eso creo que el análisis de los discursos de y en los museos es tan importante y a la vez tan difícil, porque, efectivamente, lo podemos contemplar desde diversos puntos de vista.



FIGURA 9. Cartelería de la *Casa de Hippolytus*, (siglos III y IV d.C.) en la ciudad de Complutum, Alcalá de Henares. Foto de Alberto Polo.

A propósito de estos discursos y los puntos de vista, la fotografía les muestra una imagen de la panelería presente en el yacimiento arqueológico de la casa de Hippolytus, dentro del complejo visitable de la ciudad romana de Complutum¹⁷ en Alcalá de Henares. No menos “interesante” es leer el texto que acompaña la imagen y que no necesita de comentarios extras:

¹⁷ La gestión de dicho centro es municipal, aunque en los yacimientos arqueológicos visitables de la Comunidad de Madrid, la Dirección General de Patrimonio tiene competencias en permisos y supervisión de los elementos museables.

Ahora que veo a la bailarina te vendrían muy bien algunas joyas. Ya sé que eres un chico, pero seguro que ya coqueteas con alguna chiquilla por ahí, ¿no?, la misma bailarina... podrías acercarte a ella y le regalas unos pendientes por ejemplo. Un amigo de Thuggia cerca de Cartago, hace unos monísimos con perlititas que compra a un mercader que los trae de Egipto, que a su vez los trae de la India. Son un poco caros, claro, pero las chicas no se te van a resistir.

No es lo mismo cambiar el discurso de un gran museo del Estado —que parece algo complejo, valga el ejemplo de los veinticinco años que hubieron de pasar para que el Museo de América (del que también se habla en este libro) hiciera su primer cambio— que aquellos más pequeños, detrás de los cuales a veces solo hay una persona y donde uno esperaría procesos más sencillos. No es el caso. La responsabilidad de cuidar y también de alertar sobre determinados discursos es de todos.

8. La transmisión intergeneracional

Hemos visto las dificultades que entraña el patrimonio material; el inmaterial es aún más complejo. Hay muchas posibles lecturas, todo son puntos de vista, que es la idea de patrimonio cultural vivo. Una de las pequeñas lecturas a propósito de entender qué es ese patrimonio vivo y además enlazarlo con lo que es la transición intergeneracional es este texto que ahora reseño.

El testimonio de Moira Millán, una mujer mapuche, es de hace unos pocos años. Si el patrimonio arqueológico sufre una gran incomprensión porque esa idea del pasado aún está ligada a cierto romanticismo y se pierde el enfoque de ciencia social, el patrimonio inmaterial resulta bajo ese enfoque cientifista casi un agujero negro. Son memorias silenciadas y mujeres invisibilizadas.

Me contaba mi mamá que cuando me bañó por primera vez me puso sobre la mesa de la cocina y entró una gallina, cacareó alrededor de la mesa, salió afuera y puso un huevo.

No había gallo, y mi mamá me contaba que envió rápidamente a una nena a buscar ese huevo porque ese era un huevo de viento. ¿Escucharon alguna vez hablar de un huevo de viento? Ese huevo de viento es un huevo que sólo tiene clara, sin yema. Y le llaman huevo de viento porque no hay gallo cuando la gallina lo pone. Entonces ella me dio vuelta, me puso de espaldas, rompió ese huevo de viento, y esa clara la distribuyó sobre mi cadera y dijo: —¡ahora sí vas a tener buenos partos! Y tuve excelentes partos, indoloros.

Y pensé: ¿qué sería el patrimonio cultural vivo? ¿Mi mamá? ¿Su conocimiento? ¿Yo beneficiaria de ese saber? ¿Mi pueblo?



FIGURA 10. Fiesta de La Maya 2019 en Colmenar Viejo. Las imágenes muestran el escenario floral vacío a la izquierda y ocupado a la derecha por una de las niñas protagonistas que está siendo atendida por sus padres. Fotos de Elena Gallego.

De regreso a Madrid, les traigo unas imágenes de las fiestas de las Mayas en Colmenar Viejo. En este libro Paz Gómez y Pedro Castellanos se han referido a ellas.

Son un buen ejemplo de esa alianza entre lo material y lo inmaterial. El escenario vacío y la niña ritualizada y atendida por sus padres, aunque son las madres las que transmiten de generación en generación esta práctica. Niñas de doce o trece años que cumplen con esta tradición porque la han heredado de sus madres y abuelas, de un conocimiento vinculado a la naturaleza, al territorio... No faltan las interpretaciones que han ligado estas prácticas a rituales, bien de paso, bien vinculados al calendario, una tradición celta precristiana y cristianizada más tarde. Esa entronización femenina recuerda incluso a las damas ibéricas, pienso en la de Baza que antes citaba. En nuestra geografía hay pocas tradiciones paganas tan bien asentadas en la mitología local y con un futuro incuestionable. El culto a la fertilidad sin doctrina asociada, con protagonismo de las niñas por antigüedad de pertenencia a la maya y por sorteo en caso de coincidencia, una tradición ciertamente democrática. Colores y olores de flores silvestres, tejidos y bordados antiguos, y ellas y su arte¹⁸.

Así que conservar el patrimonio, nombrarlo tiene mucho que ver con la idea de conversar, que es una de las maneras en las que se transmite ese conocimiento, la oralidad que también aparece citada en el capítulo de Consuelo Flecha como parte de la educación.

¹⁸ El comentario es de Elena Gallego, pero yo lo suscribo absolutamente.

El autocuidado como práctica que reconoce los saberes de otras vinculada al feminismo. Debemos entender el patrimonio cultural como impulsor y facilitador del desarrollo sostenible, y su capacidad para contribuir enormemente a impulsar el empoderamiento de las mujeres y lograr la igualdad de género. Aunque pensemos que tenemos las gafas violetas puestas, aunque pensemos que tenemos los filtros preparados, no se puede bajar la guardia porque se está generando información que necesita constantemente de la mirada y me estoy refiriendo ahora a los inventarios oficiales que se realizan.

En la realización de los inventarios, al formar las comunidades parte de los procesos de investigación/documentación del patrimonio inmaterial, es de vital importancia analizar si la comunidad acepta las opiniones de las mujeres y de los hombres, y la importancia que le da a cada una. En lo que se refiere a la transmisión de los conocimientos, y como sea que estos se han conformado con el paso de los siglos a partir de relaciones de género (padres a hijos, madres a hijas, etcétera), será necesario formularse la pregunta de si el patrimonio estará mejor salvaguardado si se transmite por igual a ambos géneros.

Quiero traerles, para cerrar, una nueva escena que relaciona este capítulo, vinculado a las jornadas de 2019, con las celebradas en 2018 y que hacían referencia a la profesión, a las pioneras. La escritora Rosa Chacel, nacida en 1898, es considerada hoy en día perteneciente a la generación del 27. En ese sentido prefiero recoger el guante de la propuesta de Laura Freixas, que se refiere a estas mujeres —las mismas que Tania Balló elicitó como las Sinsombrero— como la generación del 26. La generación del 27 se llama así porque un grupo de intelectuales y principalmente jóvenes escritores, pero todos hombres, le hacen un homenaje a Góngora con motivo del tercer centenario de su muerte. En el año 26, un montón de mujeres intelectuales y escritoras como María Lejárraga, María Teresa León, Ernestina de Champourcin, Concha Méndez y muchas otras, fundan el Lyceum Club Femenino.

Rosa conocía muy bien el patrimonio y los museos, puesto que tanto su hermana Blanca como su marido el pintor Timoteo Pérez Rubio pertenecieron a la Junta Central de Protección del Tesoro Artístico creada en 1936 por el gobierno de la República. En el año 1976 publica la novela *Barrio de Maravillas*, que narra la vida de dos muchachas, Elena e Isabel, en el Madrid pobre de principios del siglo XX. La acción ocurre, fundamentalmente, entre 1908 y 1914, donde las cosas y las cabezas están empezando a cambiar. Elena es una de las protagonistas; una burguesa, hija de artistas, nacida en junio de 1898 igual que la propia Chacel. Isabel, la otra protagonista básica, es algo menor, vive en la buhardilla y es hija de una humilde madre soltera. Juntas aprenden a conocer el mundo, a conocer su barrio, a moverse por la ciudad en esa idea actual de las flaneadoras, que a la vez es antigua, pues ya existía en Francia en esta época —primeros años del siglo XX—. Como parte del aprendizaje, ellas hacen muchas cosas juntas y como parte del aprendizaje Elena lleva a Isabel a conocer el Museo del Prado, sobre todo porque en un momento determinado a Isabel le han dicho que “parece un carreño”.

No voy a traerles aquí todo el episodio, que serían unas quince páginas, pero se lo recomiendo muchísimo. El día antes de la visita, la preparación, la emoción. La llegada al museo, el suelo, las mujeres (tantas en los cuadros), la escultura clásica... El caso es que Isabel, que no había estado nunca en el museo sale bastante conmocionada, y en su recorrido de vuelta va pensando cómo va a contárselo a su madre.

- ¡Elena! Creí que no llegabas nunca.
 —Pero ¿qué ha pasado?
 —No sé, no sé cómo voy a explicártelo: una cosa que dijeron de mí.
 —¿Una cosa que dijeron de tí? Pero no vas a llorar por eso...
 —No, si no lloro; es de rabia.
 —Bueno, ¿qué fue la cosa, algún chiste de Ernestina?
 —Sí, eso, pero ¡qué chiste!...
 —Cuenta.
 —Estaban hablando de cosas de ellas [...] la otra, con esa voz, dijo, como quien pone los puntos sobre las íes, que yo era de cabo a rabo..., así como suena, de cabo a rabo un carreño... ¿Qué es un carreño, Elena?..
 —¡Caray, no lo sé! ¿Tú estás segura? ¿No habrás entendido mal? Me parece raro que Ernestina diga una cosa tan absurda, porque no es nada tonta.
 —No lo será, pero ¿crees que tu abuela preguntó qué quería decir? Nada de eso, las otras dos dijeron amén, como si hubiera dado en el clavo... ¿Qué es un carreño, Elena? ¿Es que es una cosa tan mala que no quieres decírmelo?
 —Pero no seas idiota, criatura, ¿cómo no iba a decírtelo? Lo que pasa es que no sé lo que es: no lo he oído nunca... Pero me extraña que, si es una mala palabra, mi abuela la haya repetido, porque las detesta.
 —Pues la repitió, y más de una vez. Luego siguieron hablando, pero yo ya no entendí más. Creí que perdía el conocimiento.
 —Bueno, me parece que debes de haberte aturrullado, pero no te preocupes, ¿tú estás segura de que fue ésa la palabra?
 —Estoy tan segura como de que hay luz.
 —Entonces la busco en el diccionario y mañana te lo digo.
 —¿Y si no está en el diccionario?... Las malas palabras no vienen.
 —Ya sé que no vienen, pero es que no creo que sea una mala palabra. Y, después de todo, si no la encuentro se lo pregunto a mi padre.
 —¿Te atreves a preguntarle una cosa así?
 —Yo a mi padre le pregunto todo y, si no puede explicármelo, me dice, es una burrada, o es una porquería... Anda, vete a casa: mañana te lo digo.

[...]

- ¡Elena!
 —¡Lo sé todo!...
 —¿Qué es lo que sabes?
 —Todo, todo lo que quieres saber.

- ¿Y qué es, por favor, qué es lo que sabes?
 —No puedo decírtelo.
 —¿Por qué?
 —Porque lo he prometido.
 —¿A quién?
 —A mí misma.
 —¡Elena, tú no te das cuenta!...
 —Me doy cuenta de todo y por eso no te lo digo.
 —¿Es tan horrible, tan fenomenal?
 —Fenomenal es, horrible en absoluto.
 —Entonces ¿no es tan malo?... Elena eres un monstruo si no me lo dices. ¿Tú has encontrado la palabra y has comprobado que no es una cosa horrorosa?
 —No sólo no es horrorosa, sino que es una cosa excelente.
 —¿Un carreño es una cosa excelente?...
 —Excelentísima. Habría quien daría miles de pesetas por uno de ellos.
 —¡Por uno! ¿Es que hay muchos?
 —Muchos no; hay unos cuantos. Ya lo verás.

[...]

- ¿En su salsa? ¿Es cosa que se come?
 —No, panoli, ya sabes que yo hablo así. No se come, se mira. El domingo nos llevará mi padre a ver los carreños.
 —¿El domingo? ¿A dónde?... Ah, ya sé, a la casa de fieras.
 —Frío.

[...]

- Tranvía hasta la Puerta del Sol. Luego, tranvía hasta el paseo del Prado y al fin...
 —¡Ah!... ¿Vamos al museo?...

[...]

Al fin, al fondo de la primera sala, los carreños... Pienso que se llaman así los personajes representados, pero Elena me aclara todo. No sólo lo que son los cuadros y el nombre del pintor, sino también lo de «De cabo a rabo»... Sí, me lo explican; me aseguran que parezco uno de ellos.

[...]

Salida. Paseo del Prado hasta la Cibeles... Silencio, porque, ¿qué se puede decir después de lo que hemos visto?... No se puede hablar de otra cosa y de lo que llevamos en la cabeza tampoco se puede hablar.

[...]

¿Cómo voy a contarle a mi madre todas estas cosas?... No, no voy a contarle más que las que ella pueda comprender. Bueno, un poco más. Eso era, precisamente, lo que yo venía pensando, que le contaría algo que la deslumbrase y que ella, en seguida, añadiría a esa seguridad que tiene en mi suerte, a eso que ella supone y asegura —se lo he oído mil veces— que merezco, no sé por qué si todavía no descuello en nada... Pero sé que con lo que le cuente se quedará contenta... Claro que yo también estoy contenta, no por las mismas cosas... Aunque, ¿quién sabe? [...]

- Mamá, no fuimos a misa, ni a oír música, ni a nada de lo que te figuras.
 —¿Entonces?... Pero ¡qué colores traes!, ni que vinieras del monte...
 —Vengo de más arriba.
 —¿Más arriba de qué?
 —Más arriba de todo.
 —¡Vaya!, ya estás con tus exageraciones. ¿Se puede saber adónde te ha llevado esa fantasiosa que te está enseñando?...
 —¡Si tú supieras lo que me ha enseñado!... ¿Has entrado alguna vez en el museo?
 —No, nunca entré, pero no creas que no sé lo que hay dentro; cientos de cuadros.
 —¿Cuadros, dices?... Allí hay gentes, países. Allí todos están vivos, mirándonos, desnudos...
 —¿Desnudos?
 —Sí, la mayor parte.
 —¿Y el padre de Elena os ha llevado a ver eso?
 —Claro, él sabe los nombres de todos; en primer lugar el de su mujer.
 —¿El de doña Ariadna?
 —Sí, eso es, pero sin doña. Ariadna está allí, dormida, enorme... ¿Cómo te diría yo lo que mide?... metros, kilómetros..., se tarda siglos en recorrerla de pies a cabeza... Está allí dormida, en la playa.
 —Francamente, no comprendo nada de lo que dices. ¿Quién está allí dormida?...
 —Ariadna, claro, pero ya puedes figurarte, de mármol... Eso del mármol es lo que ve la gente: nosotras no veíamos eso. Nosotras veíamos que Ariadna estaba dormida a la orilla del mar y venían las olas... Tú no sabes, no te imaginas cómo es el suelo allí dentro... ¿Sabes?... es como un espejo en el que se refleja todo, lo que hay y lo que no hay. El color es dorado, como el de los marcos de los cuadros, pero como uno no se atreve a pisarlo, le parece que va por el aire o por el agua, le parece que es como el mar, que no se acaba nunca...
 —¿Te crees que no sé cómo es un suelo encerado?... Lo sé muy bien, demasiado bien... Y después de todo, ¿para qué te han llevado a ver esas cosas?
 —No, mamá, no son esas cosas las que me han llevado a ver expresamente. Me llevaron a ver otra cosa que todavía no te he descrito. Me llevaron a ver los carreños... ¿Sabes lo que es eso?
 —No, la verdad, eso no sé lo que es.

—Pues los carreños son los cuadros de un pintor que se llamaba así, Carreño, y a los cuadros les dan ese nombre. Yo creía que era el nombre de los personajes retratados, pero era el del pintor.

—Ah, ¿son retratos de gentes antiguas?

—Sí, pero no muy antiguas, ¿comprendes?... No de aquellos tiempos en que iban desnudos. No, éstos están vestidos y todos de negro. Por eso quería Elena que yo llevase un vestido negro porque, ¿dirás cómo salió la cosa?... Se les metió en la cabeza que yo me parecía a esos personajes...

—¿Tú?

—Sí, mamá, figúrate que todos son príncipes, duques...

—¿Que tú te pareces?...

—Sí, mamá. ¡No pongas esa cara de espanto! Eso dicen Elena y su padre, pero no sólo ellos. Unas señoras que vinieron un día de visita dijeron lo mismo.

Opino que el texto resume lo que yo quería transmitir en este capítulo, porque habla por una parte de la importancia de las madres, pero también de cómo la transmisión del conocimiento se produce en todos los momentos, en todas las direcciones, en todas las edades; y las mujeres en eso tenemos una especial manera de operar. En varios de los capítulos del libro se ha hablado de la importancia de la empatía, que yo prefiero llamar la sororidad.

Para ilustrar el texto de Chacel les traigo esta foto¹⁹ de dos chicas jovencísimas de las que no sabemos sus nombres, pero que se cogen de una manera igual a la que yo imagino se cogerían Isabel y Elena. Como dice Alessandra Bochetti, “Solo de otra mujer puede una mujer extraer fuerza y seguridad de sí misma. Siempre hay otra lejana... en la memoria²⁰, en el corazón...”.

¹⁹ Barajamos esta imagen como una de las opciones para el cartel de las jornadas.

²⁰ En la mitología griega, Mnemósine o Mnemosina (en griego antiguo Μνημοσύνη Mnēmosýnē, de μνήμη *mnēmē*, ‘memoria’), a menudo confundida con Mneme, era la personificación de la memoria. Esta Titánide era la hija de Gea y Urano, y la madre de las Musas con Zeus.



FIGURA 11. J. Laurent, *Mujeres de la montaña*. Madrid, enero de 1878. Fototeca del Instituto del Patrimonio Cultural de España, MCD.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Beard, Mary (2018).** *Mujeres y poder. Un manifiesto*. Crítica.
- **Bochetti, Alessandra (1996).** *Lo que quiere una mujer*. Cátedra-Instituto de la Mujer. Madrid.
- **Carretero Pérez, Andrés (1996).** "Antropólogos y museos etnográficos". En *Complutum Extra*, 6 (II), pp. 329-336.
- **Chacel, Rosa (1996).** *Barrio de Maravillas*. Círculo de Lectores, Barcelona.
- **Chapa, Teresa e Izquierdo, Isabel (2010).** "La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá". En *Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional, 27 y 28 noviembre 2007*. Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación, Ministerio de Cultura.
- **García Saiz, María Concepción y Albert de León, María Ángeles (1991).** "Exotismo y belleza de una cerámica". En *Colección Artes de México. Cerámica de Tonalá*, 14, pp. 35-49.
- **González Ruibal, Alfredo y Ayán Vila, Xurxo (2018).** *Arqueología. Introducción al estudio de la materialidad del pasado*. Alianza Editorial.
- **Gutiérrez Usillo, Andrés. (2012).** "Meandros de la memoria. Ausencias y silencios en torno al patrimonio en femenino". En *Patrimonio en femenino*, pp. 14-24. Madrid. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- **Hedenstierna-Jonson, Charlotte (2006).** *The Birka Warrior: The Material Culture of a Martial Society*. Stockholm University.
- — (2017). "A female Viking warrior confirmed by genomics". En *American Journal of Physical Anthropology*, pp. 853-860.
- **Jiménez-Esquinas, Guadalupe (2016).** "De 'añadir mujeres y agitar' a la despatriarcalización del patrimonio: la crítica patrimonial feminista". En *PH*, 89, pp. 137-140.
- **León, María Teresa (1999).** *Memoria de la Melancolía*. Galaxia Gutenberg.
- **Lowenthal, David (1998).** *El pasado es un país extraño*. Akal. Madrid.
- **Parker, Rozsika & Pollock, Griselda (1981).** *Old Mistresses: Women, Art and Ideology*. Routledge. Londres.
- **Torija López, Alicia y Baquedano Beltrán, Isabel (coords.) (2019).** *Tejiendo Pasado. Patrimonio cultural y profesión, en género femenino*. Comunidad de Madrid. Madrid.
- **Torija López, Alicia y Morín, Jorge (eds.) (2019).** *Mujeres en la guerra civil y la posguerra. Memoria y Educación*. Editorial Audea.
- **Torres, Soledad y Pironio, Ana (2015).** *Primer encuentro nacional de patrimonio vivo. Diversidad cultural y estado: desafíos de hoy*. Buenos Aires.
- **VV. AA. (2015).** *Igualdad de género: patrimonio y creatividad*. Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos. UNESCO. París.

**JOSÉ MARÍA
VALCUENDE
DEL RÍO**

**De voces, silencios y apropiaciones en
los procesos de patrimonialización de
las memorias LGBTI**

“Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos. Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no tienen nombre, sino número. Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata”.

Eduardo Galeano (2000: 59)

1. Introducción

Hablar de procesos de patrimonialización nos remite de forma inevitable a la memoria¹. Una memoria a través de la cual adecuamos el pasado a nuestro presente y nos proyectamos al futuro. Toda memoria es necesariamente presentista, e implica, por un lado, olvidos, y por otro la rememoración de toda una serie de recuerdos, que son recreados desde nuestro propio presente (Acosta; Del Río y Valcuende, 2007). El pasado deja de serlo en función de cómo queremos representarnos y cómo representamos a los otros. Es aquí donde la fijación de elementos “patrimoniales” desempeña un papel fundamental, en cuanto que no todos los grupos tienen la misma capacidad de definir elementos representativos o de imponer narrativas y convertirlas en historia (Valcuende, 2007).

La patrimonialización de la memoria implica precisamente permitir las voces o condenar al silencio a determinados sectores sociales... Y se hace fijando la memoria a elementos materiales e inmateriales, que de una u otra forma representan a un “nosotros”, a partir de los que también construimos la otredad. Seleccionar qué elementos son o no representativos tiene un componente instrumental, técnico, en cuanto a la forma en la que estos elementos deben ser reconocidos, seleccionados y preservados (Limón, 1999), pero fundamentalmente tiene un carácter político. Es en el ámbito de lo político donde se define qué es o no representativo en función de intereses concretos. Lo que para algunos colectivos pueden ser elementos emblemáticos que es necesario proteger para otros pueden ser elementos detestables que es preciso destruir. La polémica en torno al Valle de los Caídos es un buen ejemplo de cómo el patrimonio y la memoria son, de forma necesaria

¹ Este texto se enmarca en las líneas de investigación que se están desarrollando en el ámbito de dos proyectos. El primero analiza la significación de los espacios turísticos en el caso español: “Destinos turísticos gais en España: identidad, globalización y mercado” (proyecto I+D+i financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, referencia: PGC2018-095910-B-I00) y el proyecto “Represión y resistencias de los disidentes sexuales andaluces durante la dictadura franquista y la transición” (programa Operativo Feder, Junta de Andalucía, referencia: UPO-1264661).

e inevitable, contextos de disputa política. Y es que ni la memoria ni el patrimonio son ámbitos asépticos. Qué elementos son o no seleccionados como patrimoniales nos indica en definitiva cuáles son los grupos de poder y los grupos subalternos; las memorias que son dignas de rememoración y aquellas que no se consideran significativas. Tal y como se preguntaba Eduardo Galeano (1998), “¿son tantas las estatuas que sobran como las estatuas que faltan?”. Las preguntas que podríamos añadir a esa incisiva cuestión son: ¿para quién sobran algunas estatuas y faltan otras?, ¿qué relatos hay detrás de unas u otras estatuas? Y a estos interrogantes, y ya centrándonos en el ámbito LGTBI, habría que plantearse si se puede hablar de un patrimonio LGTBI.

Precisamente, en este texto nos interesa dialogar en torno a lo que podemos considerar, o tal vez no, como patrimonio representativo de la disidencia sexual, y los problemas que plantea su puesta en valor, o sobre los silencios, la “no memoria” y el olvido a partir de los que determinados sectores sociales y políticos han intentado ocultar la diversidad. Una reflexión que considero especialmente necesaria en un momento en el que grupos neoconservadores están adquiriendo una cierta notoriedad, y en el que nos encontramos con el cuestionamiento de los avances conseguidos tanto por el movimiento feminista como por el movimiento de liberación sexual.

2. El contexto político: el avance de los grupos neoconservadores

En múltiples países europeos y latinoamericanos, sin olvidarnos de Estados Unidos, hemos asistido a un resurgimiento de partidos políticos conservadores y con ello a una potenciación en la agenda política del “problema” gay, vinculado también con las críticas a las perspectivas de género, en general, y al feminismo en particular. La “otredad” es construida a partir de términos como *lobby gay*, *ideología de género*, *feminazis*... A pesar de las singularidades de los diferentes países en los que se produce este fenómeno, los paralelismos son más que evidentes: la homosexualidad debe volver al ámbito de lo privado, el feminismo atenta contra los valores morales, el género es un aparato meramente ideológico, la escuela debe permanecer al margen de la educación sexual, etc.

A diferencia de formas de resistencia anteriores, de carácter local y reactivo, ahora estamos ante un fenómeno transnacional bien organizado por partidos y lobbies conservadores con una misma retórica pergeñada por la jerarquía de la Iglesia Católica (y compartida por otras iglesias posteriormente). Esta retórica no sólo incluye la etiqueta “ideología de género”, repetida obsesivamente como un ensalmo contra cualquier avance legislativo o en términos de igualdad de género y respeto a las personas LGBT, sino también la invocación de la medicina para justificar la discriminación, el uso de un lenguaje propio que aspira a cambiar el significado de términos clave en la lucha por los derechos sexuales y reproductivos o un repertorio de simbología visual que enmarca su mensaje discriminatorio en colores alegres y escenas felices (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017).

Si la derecha liberal y la socialdemocracia mantienen una perspectiva más tolerante en el ámbito de lo social, las derechas neoconservadoras recuperan toda una serie de valores “tradicionales” en relación con la familia y los papeles de hombres y mujeres en la sociedad. Tanto el feminismo como el denominado *lobby gay* se han convertido en los grandes enemigos a batir. Ambos son la máxima representación de la decadencia del sistema y los enemigos de un pujante discurso nacionalista que cuestiona la supuesta crisis del Estado que, por cierto, como ya dijimos hace algunos años, nunca fue tal (Valcuende, 2008). No es casual la vinculación existente entre nacionalismo (y el españolismo les guste o no a algunos es otra forma de nacionalismo) y lo que podríamos denominar neofascismo (en lo político) y ultraliberalismo (en lo económico). La retórica de la “verdadera” españolidad articulada con determinados valores morales se expresa claramente en el siguiente texto:

El patriotismo es una virtud eminentemente masculina, y es mucho más que el simple apego sentimental a un territorio ligado a nuestra existencia personal. El patriotismo es una actitud moral que define al hombre entero, sano, noble. ¿Se puede esperar patriotismo de un eunuco, de un depravado, de un rastro? No es de extrañar que en el momento en que más denigrado está el amor a la patria, y el relajamiento en todo esté a la orden del día, el mariconeo más desfachatado esté en su apogeo. Decía el escritor francés Bernanos que “Cuando los travestis y los homosexuales empiezan a salir de sus agujeros y a pulular, es el signo anunciador de la caída de Roma” (*Alerta Digital*, 29 de junio de 2019).

El discurso nacionalista adquiere un nuevo vigor y la religión un papel relevante en estos procesos contrarreformistas que han sabido atraer a una población desencantada, que recurre a referentes fuertes y primarios en estos tiempos de identidades líquidas. El papel e influencia de diferentes Iglesias cristianas se hace especialmente evidente en los países latinoamericanos, en los que asistimos a un crecimiento exponencial de grupos religiosos, con una fuerte incidencia social, como se ha evidenciado en países como Brasil, con el ascenso de Bolsonaro, o Colombia, donde estos grupos desempeñaron un papel fundamental en el intrincado proceso de paz.

La familia y la nación enraizada a toda una serie de tradiciones se convierten en ideas fuerza, que se contraponen al mundo abstracto e impersonal de la globalización y proporcionan seguridad ante la incertidumbre de toda una serie de cambios que cuestionan los caminos ya aprendidos. La familia tradicional, la religión o la potenciación de los sentimientos xenófobos son especialmente eficaces a la hora de crear ámbitos de seguridad ante enemigos externos e internos fácilmente identificables, reafirmando los sentimientos más primarios, en torno a comunidades que se sienten seguras en la unicidad, apelando a fronteras o a modelos monolíticos de carácter identitario, a veces con claros tintes racistas. Ya en 2004 José María Aznar advertía:

Se darán cuenta de que el problema que España tiene con Al Qaeda y el terrorismo islámico no comienza con la crisis de Iraq. De hecho, no tiene nada que ver con las deci-

siones del Gobierno. Deben retroceder al menos 1.300 años, a principios del siglo octavo, cuando España, recientemente invadida por los moros, rehusó a convertirse en otra pieza más del mundo islámico y comenzó una larga batalla para recobrar su identidad. Este proceso de reconquista fue largo, unos 800 años (Aznar, en Valcuende, 2007: 25).

La defensa de una forma de entender la nación y la vuelta a las ideas simples en un mundo complejo están muy relacionadas con toda una serie de avances y transformaciones en ámbitos vinculados al género y a la sexualidad. Esta oposición a los avances conseguidos en derechos por parte de las lesbianas, de los homosexuales o de los trans ha sido canalizada, en algunos países, por movimientos sociales, sin que tengan una traducción en partidos políticos concretos. En otros casos, asistimos a una articulación política de los sectores conservadores en torno a determinados partidos y liderazgos políticos aparentemente (e insistimos en lo de aparentemente) opuestos al *establishment*. Este es el caso de Trump en Estados Unidos o de Bolsonaro en Brasil. En otros casos, como el español, la aparición de partidos como VOX, con un relativo éxito electoral, ha marcado el giro a la derecha de otros partidos políticos, que compiten por el mismo caladero de votos, un hecho que se evidenció en las últimas elecciones, en las que asistimos a una clara radicalización de los discursos. Lo cierto es que cuestiones que muchos considerábamos superadas en nuestro país vuelven a ser de nuevo tratadas, introduciéndose en debates que parecerían más propios del siglo XIX y XX que del siglo XXI. Bien es cierto que la contestación social a estos avances no es nueva; las manifestaciones en numerosos países europeos y latinoamericanos contra el matrimonio LGTBI, el aborto o la denominada ideología de género se producen desde hace años.

El protagonismo adquirido por los movimientos feministas y los grupos LGTBI se ha traducido como una amenaza para la realidad heteronormativa: la familia está en peligro ante una mujer “desnaturalizada” y los niños corren el riesgo de vivir en un mundo sin moral. No es casual que el campo de la educación se haya convertido, en los países donde asistimos a un resurgir neoconservador, en uno de los ámbitos más fuertes de discusión, así se evidencia en España en alguna de las campañas de Hazte Oír, o en países latinoamericanos en un movimiento social articulado en torno al lema “con mis hijos no te metas”. Como nos recordaba Eduardo Galeano (1998), vivimos el tiempo del miedo, “miedo de la mujer a la violencia del hombre, miedo del hombre a la mujer sin miedo”. Óscar Guasch (2000) hace ya tiempo anunciaba “la crisis de la heterosexualidad”, y efectivamente toda crisis conlleva una contestación que responde a la incertidumbre. En España lo vivimos con el divorcio, posteriormente con el aborto y después con el matrimonio entre personas del mismo sexo. Algunos de estos debates parecían superados, aunque la realidad política muestra cómo su activación genera algunos réditos electorales (aunque menos de lo que algunos líderes piensan, tal y como se pudo comprobar en las últimas elecciones).

La descripción de este contexto general, en un país como España —que es en el ámbito de los derechos de los grupos LGTBI uno de los más avanzados del mundo—, nos debe llevar

precisamente a reflexionar sobre las memorias, los silencios e incluso sobre formas de patrimonialización de la memoria LGTBI, más en un contexto en el que por parte de determinados sectores se incide en cuestiones como que se obliga a los niños a ser homosexuales y transexuales, o que se les enseña a tener relaciones sexuales con animales o que es necesario reivindicar las terapias de reconversión tal y como hace parte de la Iglesia o algunos líderes políticos y sociales. La construcción del pánico moral tiene un papel fundamental en estas estrategias. “El pánico moral, afirma Roger Lancaster (2011), se manifiesta en respuestas masivas de actores gubernamentales y civiles frente a peligros morales falsos, exagerados o mal definidos que se ciernen sobre la sociedad” (Rodríguez, 2017).

3. La memoria de la desmemoria

Ante este panorama contradictorio de avances y retrocesos nos encontramos, como no podía ser de otra manera, toda una serie de memorias confrontadas, que tienen que ver con la reinterpretación del pasado y por tanto con la posibilidad para muchos de tener un presente y una vida, parafraseando a Butler, que merezca ser vivida. El Estado define en buena medida el desigual valor de los cuerpos y el significado también de sus vidas:

Si nos hacen creer que la vida de alguien era una “amenaza para la vida de los demás”, entonces no reconoceremos esa primera vida como tal. Cuando una población se defiende de una amenaza, el Estado puede decir a la gente: “No, no hemos destruido la vida de alguien, sino que hemos defendido la nuestra”. En este terreno, el Estado está cambiando la palabra “vida” por “perteneciente a la nación-estado que debe vencer”. Sólo si perteneces a la nación-estado que mata a quien le amenaza tendrás una “vida”. Porque la vida del que te quería matar a ti deja de ser reconocida como tal².

A partir de las narrativas sobre las que se sustenta el nosotros se establecen genealogías, que pueden ser más o menos excluyentes. Por tanto, redefinir la significación del que está más allá de una frontera, o de aquel que ha sido alejado de la línea genealógica de los “auténticos” nacionales, implica precisamente visitar el pasado ampliando memorias y deconstruir las memorias oficiales; unas memorias excluyentes, que se contraponen como no podría ser de otro modo a la memoria de trans, lesbianas y gays, pero ¿qué entendemos por memoria LGTBI?, ¿existe un patrimonio que pueda ser denominado así?

Evidentemente, hasta hace unos años hablar de las identidades sexuales y del patrimonio de estos grupos minorizados sería un absurdo, de la misma forma que lo es hoy para los

² Entrevista de Álvaro Colomer a Judith Butler en el periódico *El Mundo*, el 8 de agosto de 2010: <https://www.elmundo.es/yodona/2010/06/08/actualidad/1276002169.html> (consultado el 29 de septiembre de 2019).

ultraconservadores, y lo sería por varias razones, entre otras porque las visiones patologizantes no admiten una perspectiva política. Como señala Ricardo Llamas (1998), lo femenino, al igual que lo homosexual, ha sido considerado parte del ámbito de lo privado, es naturaleza; una realidad presocial, estática, esencializada a lo largo del tiempo y de la historia. Desde estos planteamientos la historia se transforma en biología, que es en último término el destino de mujeres, homosexuales y grupos racializados, cuyos cuerpos son representados como ahistóricos, al margen del pasado, del presente y del futuro. La hipercorporeización ha marcado la representación de los cuerpos no normativos; unos cuerpos que deben ser, parafraseando a Foucault, disciplinados. Y es que no podemos olvidar que detrás de un orden social hay un orden corporal: “El orden corporal se materializa en una clasificación política al reconocer o negar capacidad de agencia a los cuerpos que son incorporados de manera desigual a los relatos de la mitología/historia nacional o local” (Valcuende y Vásquez, 2016).

La memoria de la homosexualidad se representó durante mucho tiempo como la contra-memoria a las narrativas nacionales, a las narrativas míticas que tanto en el pasado como en el presente sustentan la masculinidad hegemónica. Lo no masculino, las mujeres, los migrantes... representan en los discursos de una parte de la derecha a un otro cosificado, que supone, de una u otra forma, una amenaza contra el mundo del orden y de la moral sustentado en una supuesta familia natural y su prolongación en la nación.

La narrativa de lo LGTBI es precisamente la contranarrativa estigmatizada, que sirve discursivamente para legitimar los valores dominantes. Esta perspectiva en negativo de la diversidad sexual se evidenció de una forma especialmente clara en los regímenes dictatoriales. La transición a regímenes democráticos ha implicado una redefinición del pasado a partir de pujantes movimientos memorialistas que precisamente han marcado la transición a sociedades más incluyentes, en las que se hace necesario de una u otra forma incluir a los que antes fueran considerados “enemigos internos”. Así sucedió en Alemania, y en épocas más recientes en Argentina, Chile o España, o incluso en países como Perú y Colombia, cuya historia está marcada por las guerras internas (Valcuende y Narotzky, 2005).

La consolidación y/o recuperación de la democracia formal exigía una negociación sobre el futuro y, lo que es lo mismo, el cuestionamiento de un pasado excluyente. En la mayor parte de estos procesos se buscó precisamente recuperar la memoria de una represión entendida en clave política, y aquí entramos en una cuestión que no es nada banal: ¿qué entendemos o, mejor dicho, qué se entendió por *político*?

La homosexualidad, desde luego, no ha tenido la misma consideración que otras luchas, esas sí, consideradas verdaderamente políticas, como tampoco durante mucho tiempo lo tuvieron las luchas feministas. La represión de homosexuales, lesbianas y trans fue una cuestión moral, cuando no médica. Esta lectura moralizante y medicalizada de la homosexualidad se puso de manifiesto en el caso español en la amnistía de 1977, considerada

por muchos como una ley de punto final, pensada fundamentalmente para evitar en el futuro el procesamiento político de los represores.

No deja de ser sorprendente que los homosexuales fueran excluidos de aquella amnistía y que tuvieran que esperar unos años más para que *de facto* se reconociese el carácter político de esta represión y se derogara la ley de peligrosidad social. Al fin y al cabo “los enfermos” no tienen que ser amnistiados, en todo caso, tratados.

[...] la amnistía tuvo una característica fundamentalmente genérico-sexual, es decir, vino a ocuparse de los delitos ejercidos mayoritariamente por hombres — en su mayoría heterosexuales — olvidando los tipificados como delitos femeninos/izados: adulterio, aborto, dispensación de anticonceptivos así como la práctica de “actos homosexuales”. [...] No reconocer como amnistiadas a estas identidades supone no valorar su sufrimiento político y por lo tanto colocarlas en un segundo puesto de interés o relevancia social (Gómez, 2018: 438).

Evidentemente, las lecturas de la homosexualidad como enfermedad o perversión influirán de una forma notable en los silencios sobre los disidentes sexuales. Silencios por parte de las diferentes fuerzas políticas; la homofobia en el pasado atravesaba diversas ideologías. Así, en el último periodo de la dictadura y principios de la transición, la homosexualidad fue considerada un peligro dentro de los partidos de izquierda que se movían en la clandestinidad, por cuanto se consideraba que los homosexuales podían poner en riesgo a toda la organización. Sería necesario esperar unos años más para que los partidos autodenominados progresistas asumieran la bandera de los movimientos LGTBI. Lo homosexual formaba parte de un mundo privado, oculto, y cuya visualización se traducían en estigma. Un estigma que ha marcado la vida de los disidentes sexuales y corporales, que no se adecuaban al modelo heteronormativo.

La desconsideración de la clave sexual, las amnesias, han contribuido en buena medida a distorsionar la historia y a ocultar la crudeza de la represión en el pasado, palpable en hechos como, por ejemplo, muchos de los procesos migratorios, encubiertos bajo la etiqueta de la emigración “económica”, impidiendo visibilizar a los exiliados sexuales; aquellos que tuvieron que irse escapando del control social desde las zonas rurales a ámbitos urbanos, sin olvidarnos de los miles de emigrantes que abandonan sus países en función de su opción sexual y de género. Repensar el pasado desde las memorias disidentes nos puede ayudar a comprender algunos movimientos migratorios; también nos ayudaría a comprender suicidios, abusos y chantajes policiales que marcaron la vida de muchos homosexuales, cuando no la violencia y los asesinatos que forman parte de la vida cotidiana de un grupo especialmente estigmatizado: los trans. No podemos olvidar que lo que no se nombra no existe. Pero esta visión del pasado no solo ha condicionado cómo hemos entendido, cuando no distorsionado, algunos acontecimientos históricos, también ha implicado una determinada forma de aproximarnos a aquellos que los protagonizaron. Esto ha hecho que elementos clave de algunas personalidades que experimentaron

la represión, véase por ejemplo Lorca, fueran considerados secundarios para explicar su asesinato, y esto posiblemente porque le quitaba épica a un crimen “ideológico”. Una cosa es morir por defender unas ideas y otra muy diferente morir también por marica.

El rechazo de la homosexualidad a nivel social, su negación, fue también la negación de miles de historias anónimas. De hecho, este fue uno de los problemas fundamentales para que muchos homosexuales no pudieran acceder a las indemnizaciones que mal y tarde les reconociera el sistema democrático, en el caso español. Muchos hombres y mujeres han vivido un auténtico infierno personal asumiendo un discurso dominante que habitualmente se ha traducido en homofobia interiorizada.

4. La patrimonialización de las memorias LGTBI

La lucha por los derechos de los movimientos LGTBI ha conseguido hacer visible a una parte de los disidentes sexuales, y algunos de los acontecimientos y lugares que marcaron su historia; un proceso en el que, como no podía ser de otra manera, asistimos a la reconstrucción de un pasado con el que se aspira a la visibilidad en el presente y en el futuro, pero ¿cuáles son las características de esos procesos de recuperación de memorias y su consiguiente patrimonialización? Desde mi punto de vista hay tres elementos que los definen: (1) es un movimiento internacional (2) está asociado a la modernidad y al capitalismo y (3) es claramente occidental.

1. Es un movimiento internacional. La sexualidad en cuanto elemento identitario y reivindicativo tiene un claro componente internacionalista. Las identidades lésbicas, trans y homosexuales son identidades globalizadas. Esto ha servido para generar referentes y símbolos compartidos, como la bandera LGTBI, que hoy se hacen visibles en todo el mundo. Este carácter internacionalista tiene una doble vertiente. Por un lado, ha contribuido a la visibilización de las sexualidades disidentes y a generar redes de solidaridad que contribuyen a denunciar los abusos que sufren estos grupos más allá de las fronteras geográficas, pero, por otro, también ha contribuido a homogeneizar las formas de vivenciar la sexualidad, en función del segundo factor, que desarrollamos en el punto siguiente. El avance de las nuevas tecnologías de la comunicación y los movimientos turísticos, entre otros, han desempeñado un papel fundamental en la expansión de los modelos globalizados (Cáceres y Valcuende, 2014).

2. De la misma forma que la historia global se reconstruye a partir de procesos de colonización, la historia LGTBI reproduce en cierta medida la asunción de determinados referentes, a partir de los que se reivindica una homosexualidad occidental y anglosajona políticamente correcta. Unos modelos identitarios que relegan otras formas de vivenciar la sexualidad y el deseo, habitualmente entendidos como meras “supervivencias” o como formas “menos” desarrolladas. Los términos locales a partir de los que se nombra de for-

ma diversa a los disidentes sexuales muestran una realidad plural; no es lo mismo ser un mariquita en Andalucía que ser un gay en Estados Unidos o un cabro en Perú (Cáceres y Valcuende, 2014)... No es lo mismo un travesti que un transexual o un berdache; cada tiempo histórico y cultural nos aproxima a una diversidad extraordinaria, incluso hoy día las personas que desean los mismos cuerpos lo vivencian de múltiples formas.

3. La creación de referentes identitarios se ha visto fuertemente condicionada por el mercado, que ha contribuido de una forma importante a recrear una imagen determinada de gais, lesbianas y transexuales. En el mundo de la posmodernidad, el derecho de ciudadanía se equipara a la capacidad de consumo, y el mercado ha encontrado un nicho importante en una imagen del homosexual, políticamente correcta, que en cierta medida reproduce la imagen de la heteronormatividad: un varón, blanco, de clase media y alta, occidental, que tiene su máxima expresión en eso que se ha denominado como “cultura gay” (Sabuco y Valcuende, 2003). Los gais, lesbianas y trans requieren necesidades de consumo, y son en sí un excelente mercado para crear productos y servicios (cuando no zonas urbanas) de carácter exclusivo.

En todo caso esta forma globalizada de entender la sexualidad y estos discursos identitarios han contribuido a la defensa de los grupos excluidos por su opción sexual y/o de género, y se ha generado en cierta medida una idea de “comunidad”, que vincula a individuos diferentes más allá de la nacionalidad, articulando un movimiento internacionalista que ha servido para que estos grupos se hagan visibles a diversos niveles. Sin embargo, la fijación de una narrativa global única ha contribuido también a la simplificación de una realidad tan diversa como la heterosexualidad y a descuidar las historias locales de los movimientos LGTBI. No deja de ser sorprendente, por poner un ejemplo, la reivindicación de Stonewell como mito fundador (sin negar importancia a este acontecimiento histórico), y el desconocimiento de los procesos de resistencia y represión experimentados en otros países, incluida España, por poner algunos casos: ¿Cuánta gente conoce la gran redada que se produjo en Torremolinos en 1971 y que salió en toda la prensa europea o, por irnos a otro contexto muy diferente, la rebelión de los homosexuales ecuatorianos a partir de las protestas en la ciudad de Cuenca...?

La historia de los disidentes sexuales está en buena medida por escribir. Aunque en las últimas décadas los avances han sido fundamentales, nos faltan historias locales que nos permitan, de la misma forma que está sucediendo con la represión del franquismo, visibilizar a los grupos estigmatizados por el poder. Es preciso recuperar esta historia no solo porque nos ayuda a comprender las vivencias de los grupos excluidos sino porque además nos permite entender mucho mejor el contexto global de represión que vivieron no solo homosexuales, lesbianas, bisexuales, trans..., sino también los hombres y mujeres heterosexuales que no siguieron los dictados de la heteronormatividad.

Ahora bien, la recuperación de la memoria LGTBI implica algunos riesgos. En ese sentido se nos plantean diversas cuestiones. ¿Qué historia se está recuperando? ¿Quiénes

están recuperando la historia de los movimientos LGTBI? Y una tercera pregunta no menos importante, ¿para qué?

Patrimonializar memorias tiene enormes potenciales, pero también implica graves riesgos. La potencialidad es precisamente crear un contradiscurso al discurso de la difamación, lo que conlleva potenciar referentes en positivo para aquellas y aquellos que han optado por vivir la disidencia sexual o por no adecuarse a los cánones de género. La historia de la homosexualidad ha sido una historia trágica, muchas veces sin finales felices, y no digamos nada la de la transexualidad, cuyo único referente durante mucho tiempo ha sido la prostitución.

Cuando la sexualidad se ha convertido en un referente central a través del que se ha identificado a la gente en negativo, las consecuencias sociales y personales han sido desastrosas; es por ello que las identidades sexuales requieren también de personajes que sirvan como referente a las nuevas generaciones, que les muestren que un homosexual, una lesbiana o un trans puede ser también un abogado, una médica o un ministro... De hecho, como en cualquier grupo identitario, asistimos a una cierta reificación y reinención de un pasado a partir del cual crear una tradición mítica, un proceso inevitable y yo diría que hasta positivo desde el punto de vista social y político, aunque cuestionable desde una perspectiva puramente “académica”. Cualquier proceso identitario conlleva precisamente la creación de referentes compartidos que hacen visible a un colectivo determinado, implicando habitualmente la ocultación de aquellos disidentes que no se adecuan a los referentes comunitarios.

La segunda potencialidad de los procesos de patrimonialización de la memoria implica un reconocimiento de aquellos que en el pasado experimentaron el dolor y lucharon por una sociedad más justa. Esto ahora es especialmente importante para unas nuevas generaciones que corren el riesgo de pensar que la historia es lineal y que siempre avanzamos hacia adelante. Lo que está sucediendo en Brasil, en Estados Unidos y la amenaza que vivimos en España a partir de unos pactos que podrían convertir en moneda de cambio los avances conseguidos por el movimiento feminista y el movimiento de liberación sexual, deben ponernos en alerta. Es por tanto fundamental recordar. Recordar leyes como la de vagos y maleantes, la de peligrosidad social, los tratamientos psiquiátricos, el campo de concentración de Canarias, las cárceles de Badajoz y Huelva, los módulos penitenciarios especializados en gais en Madrid y Barcelona, o las mujeres recluidas en órdenes religiosas..., y por supuesto las luchas que se emprendieron en la transición o el papel desempeñado por los travestis, un grupo especialmente estigmatizado históricamente fuera y dentro del movimiento LGTBI. Hay que dar a conocer esta historia precisamente para evitar que determinados grupos sigan acaparando una idea de nación monolítica que solo habla castellano, que solo es católica y que solo es heterosexual.

Hay en definitiva que dar voces a los silencios, ahora bien, estos procesos corren algunos riesgos, y algunas instrumentalizaciones de la memoria LGTBI son cuando menos sospechosas. Conviene que nos detengamos en estos aspectos.

El primero de los riesgos es dar una imagen de los homosexuales solo como homosexuales, el estigma lo impregna todo y esto puede reforzar una reconstrucción que se recree en la desgracia, reproduciendo una imagen de las lesbianas, transexuales y homosexuales simplemente como sujetos pacientes, sin agencia. Las sexualidades y corporalidades disidentes experimentaron la represión, pero también desempeñaron un papel social enormemente importante en diversas facetas de la vida social. Los heterosexuales no se definen solamente por su sexualidad y los homosexuales tampoco. Habitualmente la victimización de los grupos disidentes los relega a un segundo plano, en función de visiones más o menos paternalistas. Analizar la represión es fundamental, pero también es importante aproximarnos a las estrategias de resistencias de estos actores sociales.

El segundo riesgo es, por el contrario, reproducir la imagen de un mundo feliz al que podemos acceder a través del mercado. Está claro que el definirse como homosexual no implica una ideología política, uno puede estar enamorado de su verdugo, ahora bien, cada vez más se asocia la supuesta libertad del mundo occidental con “lo gay”, que es utilizado habitualmente para deslegitimar determinadas culturas y también para deslegitimar la migración. La utilización de la defensa de los derechos LGTBI se convierte en una excusa a partir de la que se recrean viejos y nuevos enemigos. Como señala Cáceres:

El respeto a la homosexualidad está siendo utilizado y manipulado por sectores ideológicos reaccionarios. Así, gobiernos conservadores y xenófobos lavan su imagen, cara a la opinión pública y al exterior, con una política de tolerancia hacia la diversidad sexual, es lo que se denomina *pinkwashing*. De la misma forma en algunos países europeos la derecha tradicionalista está creando secciones homosexuales dentro de sus partidos, sustituyendo la homofobia por xenofobia, arremetiendo contra la inmigración (Cáceres, 2016: 83).

El encantamiento con el mercado por una parte de la comunidad LGTBI (al que como hemos señalado antes en buena medida se debe su visibilización) ha hecho que algunos partidos autodenominados “liberales” hayan asumido con cierta comodidad el ingente negocio que representa lo que se denomina *cultura gay*. Una cultura gay que reinventa un homosexual sensible, educado, inteligente, limpio y de éxito. Los espacios seguros para expresarse libremente corren el riesgo de convertirse en auténticas burbujas para determinadas clases sociales, y es que, no lo podemos olvidar, los homosexuales y las lesbianas son diversos, y también tienen clases sociales, por lo que sus intereses no necesariamente tienen que ser coincidentes dentro del propio colectivo.

El mercado ha contribuido a crear paraísos gais; dentro del paraíso todo es posible y fuera del paraíso a través de las aplicaciones móviles ya no es preciso ni asomarse. La individuación, que es una característica de la modernidad, lo es especialmente para los grupos gais, un hecho peligroso a la hora de activar la conciencia de un colectivo que va a tener que enfrentar diversas amenazas, y que no puede —o mejor dicho no debería— desvincularse de otras luchas, de otras memorias, como la lucha del movimiento

feminista o la lucha de esos otros racializados, convertidos en seres humanos desechables que mueren en el Mediterráneo o de aquellos que son asesinados en Palestina, mientras Israel muestra al mundo cómo ellos sí respetan la diversidad sexual en ese festival eminentemente gay al que llamamos Eurovisión.

Hoy comenzamos a asistir no solo al reconocimiento de determinados símbolos, sino también a la generación de nuevos referentes con los que se pretende poner en valor la memoria de gais, lesbianas y trans. En ocasiones, estos procesos de “patrimonialización” tienen una clara finalidad comercial, como sucede con los días del orgullo, y con ello no estamos quitando importancia a manifestaciones que son necesarias, tal y como queda patente en las reacciones de determinados políticos ante estos procesos de visibilización. Ahora bien, muchos procesos de patrimonialización inciden precisamente de manera exclusiva en el carácter lúdico y festivo de estos acontecimientos intentando desvincularlos de su carácter reivindicativo. La última marcha el Orgullo Gay en Madrid fue un buen ejemplo. No deja de ser curioso que algunos partidos vean como negativo su carácter político, y no es menos curioso el intento de convertir estas manifestaciones en meros atractivos turísticos. Pero si los días del Orgullo Gay son un claro exponente de la construcción de referentes simbólicos compartidos, también lo es el proceso de patrimonialización experimentado de determinados hechos, como la redada de 1971 en Torremolinos, o de lugares, como el Pasaje Begoña, también en Torremolinos, o la cárcel de Huelva, que en buena medida han sido empujados por la presión social. Un paso importante en cuanto que supone visualizar memorias disidentes; ahora bien, habitualmente estas declaraciones se quedan en una mera declaración de buenas intenciones, tal y como se puede ejemplificar en el propio caso de la cárcel de Huelva.

5. Reflexiones finales

Son muchos los avances logrados por el movimiento LGTBI en las últimas décadas, aunque queda mucho por conseguir, sobre todo en el ámbito social. Estos avances han contribuido de una forma fundamental a la visibilización de determinados colectivos, a partir de la generación de narrativas que ponen en valor sus memorias, y también a partir del reconocimiento de algunos de sus referentes patrimoniales. Esta patrimonialización de acontecimientos, lugares y símbolos, contribuye a normalizar la situación de los grupos estigmatizados. Hoy estos referentes son especialmente importantes en cuanto que permiten articular luchas y demandas en un contexto global en el que los grupos neoconservadores se hacen más fuertes políticamente. Ahora bien, el reconocimiento de determinadas memorias LGTBI no puede servir para enfrentar a estos colectivos con otros grupos, como sucede con el caso de la migración. La reivindicación de los sectores LGTBI debe contribuir precisamente a reforzar una visión interseccional que permita articular luchas que de forma progresiva contribuyan a incluir a otros grupos estigmatizados y a modificar un sistema que genera exclusión social, económica y política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Acosta, Gonzalo; Del Río, Ángel y Valcuende, José María (eds.) (2007).** *La recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las Ciencias Sociales*. Sevilla: Junta de Andalucía. Centro de Estudios Andaluces.
- **Cáceres, Rafael (2016).** "Sexualidades bajo control: política, ciencia, religión y diversidad sexual". En Valcuende, Vásquez y Marco (coords.), *Sexualidades: represión, resistencia y cotidianidades*. Sevilla: Aconcagua, pp. 79-94.
- **Cáceres Feria, Rafael y Valcuende del Río, José María (2014).** "Globalización y diversidad sexual, gays y marikuitas", en *Andalucía. Gazeta de Antropología*; 30 (2): artículo 07 (2014).
- **Cornejo-Valle, Mónica y Pichardo, José Ignacio (2017).** "La 'ideología de género' frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español", *Cad. Pagu* [en línea]. 2017, n.º 50, 175009. Epub, 6 de julio de 2017.
- **Galeano, Eduardo (1998).** *Patas arriba: la escuela del mundo al revés*. Editorial Siglo XXI.
- — (2000). *El libro de los abrazos*. Editorial Siglo XXI.
- **Gómez, Iván (2018).** "La despenalización identitaria y la amnistía política masculina en la España de la Transición democrática: movimiento feminista y LGBT". En *ARENAL*, pp. 425-442.
- **Guasch, Óscar (2000).** *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.
- **Limón, Antonio (1999).** "Patrimonio de quién". En Encarnación Aguilar (ed.), *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*. Sevilla: Junta de Andalucía. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, pp. 8-15.
- **Llamas, Ricardo (1998).** *Prejuicios y discursos en torno a la 'homosexualidad'*. Madrid: Siglo XXI.
- **Rodríguez, Manuel Alejandro (2017).** "La ideología de género como exceso. Pánico moral y decisión ética en la política colombiana". En *Sexualidad, salud y sociedad. Revista Latinoamericana*, pp. 128-148.
- **Sabuco, Assumpta y Valcuende, José María (2003).** "La homosexualidad como imagen hiperbólica de la masculinidad". En Valcuende y Blanco (eds.), *La construcción cultural de la masculinidad*. Madrid: Talasa, pp. 135-154.
- **Valcuende, José María (1998).** *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas*. Sevilla: Editorial Blas Infante.
- — (2007). "Memoria e Historia: individuo y sociedad". En Acosta, Del Río y Valcuende (eds.), *La recuperación de la Memoria Histórica: una perspectiva transversal desde las Ciencias Sociales*. Sevilla: Junta de Andalucía. Centro de Estudios Andaluces, pp. 18-32.
- — (2008). "Estados, fronteras y poblaciones locales: cambios y permanencias". En *Cadernos CERU*, Serie 2. Vol. 19, pp. 15-32.
- **Valcuende, José María y Narotzky, Susana (2005).** "Políticas de la memoria en los sistemas democráticos". En Valcuende y Narotzky (eds.), *Políticas de la Memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado*. Sevilla: FAAEE, pp. 9-35.
- **Valcuende, José María y Vásquez, Piedad (2016).** "Orden corporal y representaciones raciales, de clase y género en la ciudad de Cuenca [Ecuador]", *Chungara (Arica)* [en línea], vol. 48, n.º 2, pp. 307-317. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000008>.

**MERCEDES
LÓPEZ
GARCÍA**

**MARI ÁNGELES
RODRÍGUEZ
IGLESIAS**

**Mujeres y patrimonio industrial:
los roles de trabajo**

1. Algunas consideraciones previas

La historia no ha sido ajena a la construcción de un discurso patriarcal que nos ha relegado muchos siglos al espacio de la reproducción sin ningún valor económico. Pero cuando la producción era realizada por todos los miembros de la familia en la casa, los bienes y servicios cobraban valor¹. La presencia de las mujeres en el ámbito de la producción es más visible en el siglo XX, gracias a la ginocrítica y al enfoque de género en la investigación. Las mujeres siempre han estado presentes, pero nos hemos tenido que servir de todo tipo de “fuentes documentales”, y de forma más relevante de las historias de las mujeres, la historia social, la historia de la vida privada y la historia oral, que comienzan a incluirlas en su discurso.

Realizar un análisis coherente del papel de los sexos en la historia implica examinar el peso, rol y presencia de las personas para alejarnos del arquetipo viril como eje de investigación, y “dar el salto” a la perspectiva de género o la variante de género. No hacer un estudio de este tipo superando el hándicap del masculino omnicompreensivo nos llevaría a un pensamiento sesgado. Tradicionalmente, solo los varones han sido protagonistas de la historia, y se ha mantenido excluidas a las mujeres, dedicadas a la familia y la reproducción, apartadas por supuesto de la producción, y por ello reproduciendo y consolidando un hecho “natural”, la división sexual del trabajo, concepto este que se aplica como una de las formas más eficaces, racionales y productivas de organizar el trabajo y también el salario. La brecha salarial, como veremos, viene de muy lejos.

Sabemos que desde la más remota antigüedad, la mujer ha trabajado porque había una economía de subsistencia y los roles que ahora marcamos eran realizados tanto por varones como por mujeres, mientras que cuando se establece una economía productiva con la revolución neolítica, el sistema patriarcal se asienta en “grupos humanos”, dejando a la mujer en un lugar subordinado y dependiente, aunque su trabajo fuera fundamental para el sostenimiento de la vida. Emerge la propiedad privada y, automáticamente, la mujer se convertirá en un “bien intercambiable”.

Más tarde, la revolución capitalista traerá consigo al *homus economicus* que legitima este sistema: varón, blanco, judío, cristiano. Será El Jefe, aunque las mujeres soportemos el 40 % del producto interior bruto, mediante un trabajo que el mercado no reconoce en el sistema productivo. Sin embargo, antes del capitalismo, la familia era una unidad productiva fundamental, en la que lo biológico es clave para el sistema económico porque produce y reproduce fuerza de trabajo. Se sabe que, en las pequeñas explotaciones que utilizaban trabajo libre, las mujeres de la familia realizaron trabajos agrarios y artesanales, tanto en el hogar como fuera de él: fueron parteras, nodrizas, lavanderas, tejedoras..., y se dedicaron al comercio al por menor y al trabajo a destajo.

¹ Carrasco Bengoa, 1991.

Con la aparición del capitalismo surge la dicotomía perversa, la oposición entre lo público concebido como productivo y del varón, y lo privado como reproductivo y asimilado a lo propio de la mujer, ocultando así la participación de esta en la producción de bienes y presentando la reproducción como fenómeno no económico, estableciendo como todas las oposiciones binarias una jerarquía que subordina a la mujer.

La manufactura inició la separación, que posteriormente consolidó la Revolución Industrial, entre la casa como ámbito “no productivo” y el espacio estrictamente “productivo”, decisión androcéntrica que ha alejado a las mujeres de las tareas que tuvieran algún desarrollo tecnológico, situándolas en las más precarias. La desaparición de estas estructuras no ha obviado la presencia de las mujeres en trabajos considerados masculinos, como es el caso de la minería que después veremos. Hemos querido plantear algunos ejemplos del proceso de cómo ha asumido la mujer la relación del trabajo desde el mundo artesanal y doméstico al sistema industrial del capitalismo, desde lo reproductivo hasta lo productivo, o, lo que es lo mismo, mostrar el carácter de las actividades realizadas por las mujeres y cómo se han ido modificando.

2. La cruda realidad frente al sueño de igualdad

Dada la amplitud del problema planteado, hemos organizado la presentación en torno a tres ejes temáticos, centrándonos en dos sectores en los que trabaja predominantemente la mujer —el textil y el tabaco—, y otro que se realiza entre varones, la minería, indagando así en las dificultades de adaptación y experimentación que debieron de sufrir en ese paso decisivo del mundo doméstico y manufacturero a la realidad productiva del capitalismo que protagonizan los hombres, olvidándonos del papel pionero de las mujeres al dar ese salto, de la mano de la producción textil —primero la seda en Italia, donde nace muy tempranamente el sistema de fábrica protoindustrial, y, más tarde, el algodón en Inglaterra—. Terminamos con una reflexión final basada en la situación de emergencia creada por las guerras mundiales, en la que, de nuevo, el trabajo de la mujer se hace imprescindible, un momento histórico en el que nadie podía discutir nuestra presencia por necesidad, las guerras.

En las guerras mundiales millones de varones se alistaron, dejando las fábricas en manos de las mujeres, experiencia que las fortalece impulsándolas a continuar formando organizaciones obreras, exigiendo el derecho al voto y la liberación de la mujer. Aunque el recorrido es cronológico y afecta a la historia del trabajo de las mujeres, no se trata de una historia unitaria y continua, sino de retazos o “momentos” seleccionados para ilustrar brevemente, cómo ha asumido la mujer la relación del trabajo desde el mundo artesanal y doméstico al industrial del capitalismo.

Hay dos conceptos que están presentes en el desarrollo de nuestro multitema: uno es la dualidad o dicotomía inherente a la mujer, hogar/trabajo, o, lo que es lo mismo, función reproductiva/productiva, en ocasiones, como veremos, compatibles, y el otro, el sexo,

para diferenciar en el mercado laboral al hombre de la mujer, depositando en la división sexual del trabajo la forma de establecer también la del salario, definido como complemento del Salario con mayúscula, del marido o varón².

Comenzamos nuestra historia refiriéndonos a dos revoluciones prácticamente contemporáneas, una económica y tecnológica en Gran Bretaña, y otra social en Francia, como punto de inflexión que afecta a toda la humanidad. En esta última, la participación de la mujer es rotunda; vive momentos soñados de igualdad, convertidos en instantes que la devolverían rápidamente a sus roles clásicos, propios de una sociedad patriarcal temerosa de ser desplazada. El nuevo estatuto de la República francesa de 1791 le había reconocido derechos e igualdades pero, al iniciarse el siglo, la mujer vuelve a estar en la posición que tenía antes de la revolución. La mujer no será pues “ciudadana” como creía y reivindicaba, y el hombre seguirá teniendo el monopolio de la razón, tal y como había expresado mucho antes fray Luis de León en *La perfecta casada*, de 1584: “Así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias, ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así les limitó el entender, y por consiguiente, les tasó las palabras y las razones”.

Resultó excepcional en 1673 la aparición de *De l'égalité des deux sexes*, de Poullain de la Barre, que, partiendo del dualismo cartesiano, sostuvo la igualdad de las almas, o que las diferencias físicas entre varones y mujeres carecían de relevancia, y por tanto que la división sexual del trabajo, aparecida con la familia extensa, no era natural³.

La Revolución francesa, como hemos dicho, no supuso un cambio para la mujer en coherencia con los logros sociales que había impulsado, y así lo sentenciaría enseguida el Código de Napoleón en 1804, consagrando el principio de inferioridad de la mujer, según el cual, entre otras cosas, la mujer no tenía profesión o las casadas quedaban completamente sujetas a la autoridad marital, acabando así con las esperanzas revolucionarias de las mujeres y fijando los nuevos principios de la sociedad burguesa. Este Código Civil es precisamente el que adoptará Franco para inspirar el que establece en nuestro país, tan retrógrado para las mujeres y la sociedad⁴.

Pasando al terreno de la producción, con las etapas proto y preindustrial de los siglos XVIII-XIX, el trabajo y la vida doméstica comienzan confundándose en las familias

² Para el tema de causas de la segregación sexual, ver Milkman, 1988; y Gálvez, y Rodríguez, 2011.

³ Cobo, 1993.

⁴ Napoleón tenía una opinión muy personal acerca del sexo femenino, y, por otra parte, supone un regreso a muchas costumbres tradicionales. Es el marido quien fija la residencia, autoriza la sucesión, la gestión de la propiedad, el ejercicio del comercio o de la profesión, el acceso al salario, etc., y en ausencia de él, es la magistratura quien asume estos poderes y no la esposa. [Art. 217: “La mujer, aunque los bienes sean comunes o separados, no puede donar, vender, hipotecar, adquirir, a título gratuito u oneroso, sin la autorización de su marido en el acto o su autorización por escrito”].

rurales, sobre todo para la mujer, que no deja de trabajar en ninguna época de la historia, pero sin tener el estatus de trabajadora, pues no gana dinero. Son dos conceptos que se contraponen como expresa descaradamente Jules Simon, catedrático de Filosofía en la Sorbona y legislador, en 1860: “Una mujer que se convierte en trabajadora, ya no es mujer”. Así que el trabajo invisible crece sin límites; costureras, hilanderas, lavanderas, alfareras, modistas..., y un largo etcétera del que destacamos, a modo de ejemplo, a las picadoras de esparto de un pueblo de la Comunidad de Madrid⁵.

El trabajo del esparto ha sido una actividad secular en pueblos del sudeste madrileño⁶ como Colmenar de Oreja o Villarejo de Salvanés hasta pasados los años cincuenta. De hecho, en 1948, se creó, en el Ministerio de Industria, Comercio y Agricultura, el Servicio de Esparto y, en 1959, todavía se patentaban máquinas para aumentar la productividad del “majado de esparto», no sabemos bien si para evitar el peligroso trabajo de la mujer, o, como dice Soler Guzmán, para “desterrar a los mazos que tanto hacen sufrir a la fibra”⁷.

No era un trabajo exclusivamente femenino, sino que implicaba a toda la familia y en él participaba todo el pueblo. En medio de un ambiente insalubre derivado de las aguas estancadas en las balsas donde se maceraba el esparto —sometido a un proceso de cocción o putrefacción bacteriana que originaba muy mal olor—, entraban en acción después de un mes las mujeres picadoras, que debían aplastar manojos de esparto con los mazos de madera (150 kg). Se trataba de conseguir el desfibrado parcial y recobrar una mayor flexibilidad, para lo cual las operarias se sentaban con los pies metidos en fosos practicados en el suelo, delante del batán. Era un trabajo duro, insalubre por los ruidos y el polvo que se respiraba, y muy peligroso porque exigía una gran concentración si no se quería perder los dedos: “era rara la picadora que no se había cogido algún dedo”⁸.

3. La mujer y sus primeras experiencias frente a la mecanización: la división del trabajo en el sector textil (la seda y el algodón)

Uno de los trabajos de mayor continuidad en la historia de las mujeres, además del propiamente doméstico, es el relacionado con el mundo textil en todas sus variantes, con gran

⁵ Pertenece a una de las fases del IPICAM (Inventario del Patrimonio Industrial de la CAM), dirigido por Mercedes López (ETSICCyP-UPM) y Juan José Castillo (facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM), junto a Paloma Candela como investigadora principal en la 1ª etapa (2000-2003), y Mercedes López (UPM) como directora en la 2ª etapa (2005-2010), con estudiantes de la Escuela de Caminos.

⁶ Candela; Castillo y López, 2002. Arqueología industrial y memoria del trabajo: el patrimonio industrial del sudeste madrileño, 1905-1950.

⁷ Soler, y Guzmán.

⁸ Entrevista con Francisco Garnacho, en Candela, Castillo, y López, 2002.

protagonismo además en la historia de la Revolución Industrial. Comenzamos por la seda, una fibra natural producida por un gusano que nos traslada en sus orígenes al Lejano Oriente, con China y sus 3.000 años de monopolio, y a su legendaria Ruta de la Seda, que en el siglo VIII se disputa con los árabes para aprovisionar a Europa de esta preciada materia prima.

El desarrollo más destacado tendrá lugar en Italia, que, desde muy pronto, el siglo XIII, experimenta una evolución tecnológica en uno de sus centros, Lucca, gracias a la mecanización del torno de hilar, cuya función en realidad era retorcer el hilo para reforzarlo. El hilo de seda producido por el gusano es una sustancia protéica en forma de hilo muy fino y sutil de más 150 metros de longitud, con el que construye su huevo. Una de sus mayores debilidades era la facilidad con la que se rompía, y pasaba a ser la torcedura de la seda una marca distintiva de calidad e identidad. Con anterioridad a la mecanización, la cría de gusanos y producción de seda fue una actividad realizada manualmente por mujeres en sus casas, en una parte del año, compatibilizándolo con el trabajo agrícola y doméstico. Se trata, como veremos, de un trabajo complicado que tenía como objetivo transformar el hilo del gusano en una fibra resistente, en formato de carretes que necesita el molino donde iba a tejerse. Así pues, el devanado manual en bobinas se hacía uniendo varios hilos para tener más resistencia, la llamada seda cruda, que no se tejía directamente sino que pasaba de nuevo al aspado, que le provocaba una segunda torcedura o doblado, torsión que lo refuerza interiormente hasta conseguir el producto final de mayor resistencia y calidad apto para el hilandero⁹.

El método se perfecciona en Bolonia gracias a la aplicación por primera vez, a finales del siglo XIV, de la rueda hidráulica, que movería el torno circular de madera, en el que se tenía que lograr que no se rompiera el hilo por la tracción mecánica a la que le sometía esa energía. Este hecho representa una gran innovación y economía de producción, al sustituir la fuerza humana por la originada por el agua. Aparecen los molinos de dos o tres pisos para torcer seda, con telares capaces de devanar agrupando varias hebras, y al mismo tiempo retorciéndolas para conseguir un mayor refuerzo, obteniendo bobinas con una firmeza uniforme. Pero el tejedor o hilandero en el molino seguía dependiendo del abastecimiento de carretes, que solo el trabajo de las mujeres podía suministrarle.

Más adelante, en el siglo XVIII, se asiste en el Piamonte a otro paso importante en la perfección del molino, introduciendo la mecanización del devanado, es decir, el paso del formato madeja al de carrete o bobina, que antes habían hecho las mujeres manualmente y que, ahora, en cambio, mecanizado, ocupa a unos pocos trabajadores especializados: dos o tres operarios que manejan cientos de husos y aspas, sustituyendo a cientos de mujeres que se reciclan trabajando en velos de seda. Todo el trabajo, además, se hacía bajo

⁹ Navarro, 2004.

el mismo techo y bajo el control del director, surgiendo así lo que se ha considerado una incipiente factoría o fábrica protoindustrial que integraba distintos modos de producción, el trabajo a domicilio, los gremios y el novedoso sistema de fábrica, introduciendo la tradicional división del trabajo por géneros. Bolonia en los siglos XV-XVI, con sus canalizaciones, era como una Venecia interior, con 60.000 habitantes de los que 24.000 vivían de la seda, en una gran mayoría mujeres.

Frente a esta breve aproximación a la complejidad mecánica del sistema productivo de la seda, contrasta la cualidad humana del trabajo de la mujer, a la que vemos incubando los huevos en saquitos de lana que se guardan en el pecho, aproximadamente dos semanas, y colgándoselos del cuello para participar incluso en plegarias en la iglesia en días festivos. No es menor el asombro cuando se comienza a analizar su trabajo con los capullos de los que se obtiene el hilo de seda, y ver cómo, tras seleccionarlos, tienen que sumergirlos en agua caliente hasta 90 °C para que se muera la larva, introduciendo sus manos —que se cocían en esas aguas que les provocaban ampollas— en busca de la cabeza del hilo en cada capullo, y tirar con sumo cuidado para ponerlo alrededor de un aspa que forma una madeja, y posteriormente, enrollarlo en las mencionadas bobinas para darle después, en el torno mecánico, el grado de finura deseado con la torsión y el doblado, conformando así los carretes que necesitan para tejer los molinos¹⁰.

El sistema boloñés, a pesar del secreto gremial que le protege, se transfiere a toda la zona norte de Italia a finales del XVII, y en especial al Piamonte, donde se perfecciona en el siguiente siglo al mejorar la maquinaria, y sobre todo al aumentar las instalaciones para introducir todo el trabajo en el interior del molino, que antes dependía del trabajo exterior de las mujeres, aumentando el tiempo de producción y los costes. Así pues, el edificio adquiere grandes dimensiones y una configuración carcelaria, rodeado por un alto muro con una sola puerta de control, una disciplina férrea de las jóvenes campesinas, a las que está prohibido expresamente “hablar de amor”, catorce horas de trabajo al día, con multas o despidos por retrasos, prisión para robos y peleas, y obediencia absoluta a los jefes que viven en su interior, tal y como establecía el 1er Reglamento de fábrica de 1726, que aparece en el gran molino imperial de Farra (Friulia austríaca)¹¹. Según nos cuenta Poni, el director y las trabajadoras deben vivir en el interior del recinto, junto a los depósitos, almacenes y talleres para “reprimir desórdenes y vigilar la debida fidelidad de tantas mujeres y no pocos hombres”, tal y como el abad Turbini¹² había descrito en su Economía para la hiladura de la seda en la Academia de Agricultura de Brescia publicada en 1778.

¹⁰ Dumassi, 2002.

¹¹ Poni, 1986.

¹² 1778.

Se trataba de mujeres muy jóvenes (en Como, en 1873, según la Cámara de Comercio, 7.997 niños de 12 años, y en 1903, el 28 % mujeres menores de 15 años). Además se trabaja en espacios pequeños y oscuros apenas sin ventanas para proteger el color, pues temen que la luz solar dañe la seda; a esto hay que añadir polvo, aire cerrado, humedad y poca higiene, lo que ocasiona muchas enfermedades (reumatismo, artrosis, raquitismo). La hilandería llega a estar considerada en una encuesta de 1877 como una de las fábricas más insalubres, en las que tampoco está prevista la maternidad, pues se tiene que trabajar prácticamente hasta el momento del parto. En el XIX, se desarrollaron algunas iniciativas para mejorar las condiciones de trabajo, como la de agrandar las ventanas de los molinos, que convertían a sus trabajadores en verdaderos “espectros más que seres vivientes”, sin contacto con el sol ni el aire durante toda la jornada.

La actividad de la seda proseguirá hasta la Segunda Guerra Mundial: una plaga acaba con los gusanos, y luego la llegada de las fibras de origen sintético y la competencia asiática terminarían de rematarla. En 1993, el Consejo de Europa proclamaba Monumento Histórico-Cultural al molino piemontés Filatoio Rosso en Caraglio, provincia de Cuneo, que adquiere después el ayuntamiento en 1999 y hoy alberga el Museo de la Seda.

Se trata de una iniciativa de gran importancia para el patrimonio industrial que protege un inmueble que representa una actividad de gran trascendencia para la historia de la humanidad: el nacimiento del sistema de fábrica como modo de producción. Los molinos de seda italianos no solo concluyen la primera fase de experimentación de ese sistema varios siglos antes de que surgiera la Revolución Industrial, sino que también lo es el protagonismo del trabajo de las mujeres, su adaptación a las nuevas realidades productivas, transformación de técnicas y radical reorganización y división del trabajo, nuevos modelos de gestión. Al igual que se copiaron las máquinas y el sistema productivo, el trabajo de las mujeres sirvió de experiencia para el capitalismo que en breve desarrollaría la Revolución Industrial en Inglaterra.

En efecto, la producción del sistema italiano de la seda se extiende por toda Europa y llama la atención de un empresario inglés, John Lombe, que, entre 1717 y 1721, construye en Derby, a orillas del río Derwent, un enorme molino hiladero de seda de doce plantas, después de un año de espionaje industrial en el Piamonte, y da trabajo a trescientas personas, básicamente mujeres, incluidos algunos hombres para el mantenimiento de las máquinas. No solo se lleva a Inglaterra el diseño de dichas máquinas y a algunos artesanos, sino también, como ya hemos dicho, la organización del trabajo. El clima de Inglaterra no era bueno para la cría de gusanos debido a la humedad, y, cuando la patente de Lombe caducó, supieron reconvertir esa tecnología adaptándola a la producción de lino y algodón, que se pueden hilar por medios mecánicos con más facilidad y sin las trabas que representaba la tradición para la seda, adoptando el modelo unos por reconversión de los de seda al algodón, y otros porque se copió el sistema de organización de la producción de la seda en los molinos de algodón, como hizo el gran industrial Strutt en Nottingham.

Es indiscutible el cambio que la Revolución Industrial representa para la mayor parte de la humanidad, pero aquí nos interesa poner de manifiesto una situación que ha pasado más desapercibida y, desde luego, ha sido poco estudiada. Nos referimos al hecho de que las mujeres inglesas trabajadoras del textil (algodón y lino) en el valle del río Derwent fueron pioneras al utilizar los espacios innovadores que ofrecieron las primeras fábricas, creadas en la última década del siglo XVIII y movidas por energía hidráulica. En ellas se aplicó por primera vez el renovador diseño de los ingenieros para evitar un problema que se había constituido en una verdadera pesadilla, los incendios: una estructura a base de columnas y vigas de fundición¹³. Se ensayó aquí y no en puentes el tipo de sección más adecuado, que luego utilizarían muchas infraestructuras metálicas desarrolladas más tarde con el ferrocarril y la industrialización.

Se trataba, pues, de sustituir los molinos de pisos hechos con mampostería y armazón de madera, fácilmente incendiables. Si ya debió suponer para ellas un gran cambio el hecho de diferenciar tan radicalmente el espacio de trabajo y el doméstico, en este caso, además, se añadía la creación de un espacio diáfano y amplio, totalmente revolucionario y novedoso, que albergaba la maquinaria más cómodamente para la vigilancia, y que estrenaron y experimentaron aquellas mujeres rurales, sin que sepamos nada de su impresión ante la llegada a esos imponentes recintos de tipo coercitivo, altos muros que encerraban y ocultaban unos espacios de trabajo nunca antes vistos, o la relación con otras mujeres con las que compartirían el trabajo una gran parte del día, la socialización y otro tipo de vínculos, las condiciones de trabajo y su propia existencia. Se trataba de mujeres sometidas a una disciplina y un control —sin que apenas conociéramos sus relatos y experiencias de un cambio tan transformador— que debieron de dejarles una huella profunda antes, incluso, de que la llegada del vapor trasladara la fábrica a la ciudad, cambiando de nuevo las condiciones con otro salto cualitativo importante en la vida social y laboral para todos, especialmente para ella, la mujer doblemente trabajadora.

Cincuenta años después de la máquina de torcer seda de Lombe, ligada a las hilanderías italianas, la fiebre de la mecanización se extiende por el valle del Derwent y toda Inglaterra hasta Escocia (New Lanark), transformándose con la máquina de hilar continua para el algodón, todavía movida por ruedas hidráulicas. Eran una sociedad y una economía esencialmente agrarias, que no tenían costumbre de trabajar según ritmos de producción

¹³ Los viejos molinos con muros de carga perimetrales sustituyeron los pilares interiores de madera por columnas de fundición, material que, trabajando bien a compresión, era una función a la que se adecuaba bien, dándole primero la forma cuadrada, luego en cruz y, por último, redonda y hueca, que conocemos todos en muchas viejas estaciones, bares, comercios, etc., sustituida a mediados del XIX por pies derechos de hierro laminado. Luego desarrollan la viga de fundición con sección en "T" acostada, cuyo diseño deriva del proceso de construcción, al ofrecer una imposta para apoyo de las cimbras necesarias para la construcción de bovedillas de ladrillo, casualmente con una forma coherente para vigas simplemente apoyadas, que trabaja bien a compresión pero necesita reforzar el ala de tracción dándole mayor inercia. Ambas son patentes de Watt en 1801. Nascé, 1982.

fabril, y para la que se construyen viviendas y servicios públicos con el fin de atraer a las familias y retenerlas. Les faltaba aún por ver la llegada del vapor con esas monstruosas concentraciones urbanas (Mánchester) y máquinas cada vez más automatizadas, como “las selfactinas”, 1834, cuya amenaza iba en el propio nombre, “que actúa por sí misma”, ahorrando mucha mano de obra y por ende el paro forzoso, lo que daría lugar a los movimientos “ludistas” que en nuestro país se desarrollarían una década después en Cataluña.

No queremos terminar este apartado sin una pequeña llamada de atención a los responsables del patrimonio industrial sobre la necesidad de renovar un poco ese aire masculino que rezuma e invade la mayoría de sus instalaciones declaradas monumento cultural, en las que, por lo general, se insiste detalladamente en la cultura material y sus logros tecnológicos, sin apenas mencionar el papel específico de la mujer capaz de diseñar un paisaje y una cultura de trabajo con un modelo de vida que tampoco se ha reflejado debidamente en sus informes, reconociendo su aportación y siquiera su existencia. Rara vez —si no fuera por el esfuerzo de las mujeres con sus investigaciones que tratan de poner remedio a esa extrañeza— aparecen reconocidos y valorados su identidad y doble trabajo.

4. Carboneras o mineras, ¿“tareas auxiliares”?

La manufactura inició la separación, que posteriormente consolidó la Revolución Industrial entre la casa como ámbito “no productivo” y el espacio estrictamente “productivo”, decisión androcéntrica que ha alejado a las mujeres de las tareas que tuvieran algún desarrollo tecnológico y las ha situado en las más precarias. La desaparición de estas estructuras no ha obviado la presencia de las mujeres en trabajos considerados masculinos como es el caso de la minería.

Desarrollado en un mundo hostil y muy masculinizado, resulta sorprendente que el trabajo de la mujer también aquí quede casi en el olvido. La historia de la minería asturiana de los últimos 150 años, nos dice Monserrat Garnacho¹⁴, es también “una historia en femenino”, aunque hoy día solo forma parte del recuerdo: las minas están cerradas.

El trabajo de la mujer minera en Asturias al principio era ocasional y secundario, para ganar en realidad una limosna, empujada por la pobreza y el hambre, como hacían las mujeres llamadas “carboneras” o “rebuscadoras” porque buscaban carbón que recogían en las escombreras para calentarse o venderlo, imágenes que muchos grabados y pinturas nos presentan, como mujeres encorvadas, vencidas por el peso de su carga y desfallecidas: “Este es un trabajo duro —nos dice Isabella Hogg—, ojalá que la primera mujer que hu-

¹⁴ Garnacho, 2000.

biera intentado cargar carbón, se hubiera roto la espalda y ninguna lo hubiera intentado otra vez”¹⁵.

Las familias mineras tendrán un condicionante específico derivado de su propio trabajo en galerías profundas, horadadas en el interior de las montañas, y su hábitat en pequeños núcleos diseminados, en casas insalubres, y normalmente alejados de centros urbanos e incluso de la mina, lo que a muchas las obligaría a un desplazamiento diario monte abajo de varios kilómetros, tal y como relatan algunas mineras.

En los primeros años de este trabajo, es más frecuente la mano de obra femenina en el interior de la mina, en las galerías, haciendo lo que se llamaba “tareas auxiliares”, a saber, cargando cestos sobre su espalda o transportando material arrastrando vagonetes cargadas. Una idea de lo que suponía esta “tarea auxiliar” nos la describe en 1833 C. Smith: “Niñas y mujeres sacando los carbones por galerías estrechas, con una correa y una cadena alrededor de su cintura, volviéndose en poco tiempo jibosas y deformadas”. Condiciones de vida y trabajo a las que terminan adaptándose, llegando a integrarse en el proletariado minero, en un ámbito que no ofrecía muchas posibilidades de trabajo. Hijas, madres y esposas buscaban aportar una ayuda económica con la que poder subsistir en tiempos de crisis y aliviar la penuria familiar.

Los empresarios preferían a las mujeres porque no perdían los jornales en las tabernas, y, si venía una época de crisis, se podía prescindir fácilmente de ellas, sin que las organizaciones obreras le dieran importancia, pero, sobre todo, lo más importante era que cobraban un salario mucho menor: “rendían exactamente lo mismo que el hombre que trabajaba a su lado, cobrando solo la mitad”.

Pero las “carboneras” trabajaban tanto en el interior como en el exterior, aunque tenían más prestigio en el primer caso. Paradójicamente, cuanto más sumergidas, más visibles y consideradas. Así, para el trabajo exterior, por ejemplo, había una única categoría, “mujeres”, que agrupaba muchas tareas totalmente diferentes, “aguadoras”, “guardabarreras”, “vagoneras” —que, con una pala, cargaban vagones de dos toneladas—, “pizzarreras” —que clasificaban y lavaban el carbón en los lavaderos—, muchas veces, como señala García Arenal¹⁶, trabajando toda la noche y alternándolo con el trabajo de día.

Antes de la Ley Dato de 1900, con la que arranca en España la protección de derechos laborales de mujeres y niños en las minas, el Reglamento de Policía Minero de 1897 ya prohibía el trabajo de la mujer en labores subterráneas, y solo los niños menores de 10 años se libraban de ir a la mina. En 1910, un nuevo reglamento insiste en la prohibición de trabajar en lugares subterráneos. Como veremos más adelante, las guerras necesita-

¹⁵ García, 2015.

¹⁶ García Arenal, 1885.

rán a las mujeres en las fábricas y también en la mina, a cuyos pozos bajarán para entibar, arrastrar el carbón, recogerlo y cargarlo en vagones, empujándolos por las galerías. En la Walonia belga, ese oficio de la mujer tiene un nombre y se llama *hiercheuse*.

La mecanización, dadas las condiciones de producción, llegará más tarde que en otros sectores, ya en el siglo XX, habiendo alcanzado la cifra de 2.000 trabajadoras según la *Revista Minera* de 1898, pero la respuesta para la mujer sería la misma, relegarla al hogar sometida al varón, como madre y esposa dedicada a las funciones reproductivas propias de su sexo; la eterna lucha que tiene que librar la mujer para conseguir la emancipación y la igualdad de derechos.

5. Fábricas con alma de mujer: las cigarreras, un siglo de dominio femenino

El trabajo manual de las cigarreras se emparenta claramente con el que hacían las mujeres produciendo seda en Italia, donde se había originado un incipiente *factory system*, como acabamos de ver, y con dos etapas diferenciadas en ambos sectores, la manufacturera y la mecanizada.

Lo relevante en el caso del tabaco es que, inicialmente, durante casi dos siglos, XVII-XVIII, fuera predominantemente un trabajo de varones porque su producción con molinos y morteros manuales requería su fuerza, obteniendo con ello tabaco en polvo y rapé. La nueva moda consumista de tabaco en forma de cigarros los desplazará en favor de las mujeres, más hábiles y dóciles para ese trabajo que no requería de fuerza física, y que eran además una mano de obra más barata¹⁷.

En los siglos XVII Y XVIII, el tabaco procedente de Cuba, las Antillas españolas o Brasil es monopolio del Estado desde 1636, que asume enteramente el control en 1730. Llegaba en parte manufacturado para el consumo de lujo y, en bruto, para el consumo popular; se fabricaba inicialmente en Sevilla y Cádiz, y se almacenaba en factorías repartidas por diversas ciudades, en su gran mayoría costeras, germen de las posteriores Manufacturas Reales, once fábricas en total.

Si a finales del siglo XVIII veíamos a las trabajadoras inglesas del algodón estrenando espacios de trabajo totalmente innovadores, las fábricas de tabaco españolas, ya en el siglo XIX, aunque eran edificios de gran tamaño y algunas en su exterior semejabán edificios palaciegos, no ofrecían en cambio un espacio amplio y luminoso como cabría esperar. Emilia Pardo Bazán, en *La Tribuna*, ya se queja de la opresión que se vive en los talleres, y

¹⁷ Arias y Mato, 2005.

la atmósfera irrespirable, mal olor y humedad, contrastando con las instalaciones de gran escala en las que las Manufacturas Reales se impregnan de un lenguaje grandilocuente, escondiendo un espacio de reclusión que garantizara orden, disciplina y control, tanto del producto como del trabajador¹⁸.

Las condiciones de trabajo son muy desiguales; para algunas mujeres, incluso, denigrantes, tal y como nos cuenta en 1906 Carmen de Burgos en su visita a la fábrica de la calle Embajadores:

“Al salir de la Fábrica, equivoqué el camino, y cuando creía llegar a la puerta, me encontré en el taller de las viejas que quitan los palillos a las plantas [...] Una multitud de ancianas, casi ciegas algunas, arrancaban los palillos de la hoja [...]. Me han contado su vida de miserias en este taller penoso, entre el acre picante olor a tabaco seco, que irrita sus pulmones y sus ojos, para ganar a lo sumo, 10 ó 12 pesetas por semana”¹⁹.

Por otro lado, las condiciones de trabajo son distintas en la etapa preindustrial manufacturera, en la que predomina una gran flexibilidad de horario y permisividad de la asistencia, costumbres que arraigan entre las trabajadoras, por solidaridad de género, según Paloma Candela²⁰; las medidas disciplinarias que se ejercen están ligadas más a la moral y al robo. En la etapa de la Compañía Arrendataria de Tabacos (CAT) 1887-1945, la normativa cambia y se hace más intolerante. Caracterizada esta fase por la mecanización y modernización, con una mayor presencia masculina, se establece el horario fijo, aunque pervivan en algunas fábricas esas costumbres tan arraigadas, y se regula la entrada y salida de la fábrica, un salario fijo frente al trabajo a destajo, la eliminación de los talleres y “ranchos” por una organización en “secciones” más ordenadas ligadas al ritmo establecido por las máquinas, pruebas de acceso duras en comparación con el reclutamiento “familiar” que le había caracterizado desde su origen, y otras normativas del mismo orden que se establecen en el Reglamento Orgánico de 1888 y en especial el de 1927²¹.

El rol doméstico y el de trabajadora, inseparables en las cigarreras durante mucho tiempo, habían impregnado gran parte de su vida, “la casa y el taller, dos caras del mismo universo”, y la proximidad entre vivienda y fábrica —en algunos casos como Madrid y Gijón—, fomentaría lazos y vínculos con el barrio, lo que daría lugar a la creación de una memoria colectiva todavía hoy viva. Por ejemplo, en Madrid, el grupo La Liminal, creado en 2015, ha ido rescatando la huella de la vida obrera en el barrio de Lavapiés a través de recorridos urbanos, para posibilitar la intrahistoria de estas trabajadoras, y el proyecto “Cigarreras”, iniciado en septiembre de 2017, recupera la historia de esas operarias y la

¹⁸ Castañeda, 2017.

¹⁹ *El Heraldo de Madrid*, 26 de septiembre de 1906.

²⁰ Candela, 1997.

²¹ *Ibidem*, p. 116.

de todo un barrio, con testimonios orales y gráficos de las propias trabajadoras, tratando de desenterrar y dar visibilidad a una pequeña parte de la memoria de las mujeres hasta el cierre de la fábrica, una memoria centenaria. “Hablar de las cigarreras es acercarse a la historia colectiva de mujeres obreras y muy luchadoras”²².

6. El trabajo de guerra, una experiencia inolvidable para las reivindicaciones de la mujer

¿Tuvieron las guerras un carácter emancipador para las mujeres como se preguntan algunas historiadoras feministas?

Cuando en 1914 se complicaba la situación con la declaración de la Gran Guerra, la mujer sería reclutada por necesidad, para muchos trabajos y fábricas, sustituyendo a los varones que marchaban al frente a defender la patria y a sus familias. Las mujeres, que venían reclamando sus derechos con gran inercia desde finales del siglo anterior, tuvieron que suspender su activismo en espera de tiempos más tranquilos.

Las guerras dieron una oportunidad a las mujeres, dejaron en evidencia la falacia tan manida de la debilidad y escasa fuerza femenina, y su poca inteligencia. Estas mostraron, por el contrario, una gran capacidad y fortaleza de hierro a la altura de los difíciles momentos que tuvieron que afrontar, en los que se les requerían trabajos nunca antes realizados, y con un nivel de producción agotador que supieron asumir sin abandonar sus obligaciones domésticas: conducían tranvías, eran transportistas, sustituían a los animales de tiro confiscados también por el ejército, costureras que fabrican bombas, ocupaciones que afectaban a millones de mujeres que, por poco tiempo, pudieron despojarse de los roles tradicionales.

No todos los países reaccionaron del mismo modo. Como nos cuenta Françoise Thébaut, Francia, por ejemplo, recurrió al reclutamiento de mujeres más tarde que otros países, y optó, en cambio, por ocuparlas en el sector terciario (comercio, bancos, transporte, etc.) hasta que, en 1918, solo la región parisina tuvo que contratar a 400.000 mujeres para la industria de guerra²³.

Alemania no tuvo duda en ningún momento; llevó a las mujeres a las fábricas, siderúrgicas, metalúrgicas, eléctricas, químicas, etc., y así, solo la empresa Krupp contrataría a 30.000 mujeres. Gran Bretaña, por su parte, en principio menos propicia al trabajo de la mujer, recurre a ellas con el compromiso de limitar el trabajo a la coyuntura de guerra;

²² Intxausti, 2019.

²³ Thébaut, 1997.

destaca el millón de mujeres trabajando en sus inmensos arsenales, como el londinense Royal Woolwich. En las fábricas de llenado de proyectiles con altos explosivos y químicos como el TNT, la piel y cabello de las trabajadoras, e incluso sus bebés, tomaban un color amarillo que recordaba al plumaje de un canario, el pájaro utilizado en las minas de carbón para detectar el monóxido de carbono, y de ahí el nombre con el que se las conocía “*Canary Girls*”. En el arsenal de Rotherwas, en la Segunda Guerra Mundial, se emplearon 4.000 mujeres. Impresionan también las fotos de trabajadoras con proyectiles TNT, obuses de seis pulgadas, en la fábrica de relleno de Chilwell en Nottinghamshire, en donde se llegó a alcanzar la cifra de diecinueve millones de proyectiles.

En España, con nuestra Guerra Civil, a otro nivel armamentístico, las mujeres milicianas, además de fabricar munición para los fusiles, se implicaron también en el frente, soñando pelear por los derechos que la República había traído y la guerra les había arrebatado. El esfuerzo de guerra de la República descansó al cincuenta por ciento sobre las mujeres.

La guerra condujo a la inversión de roles: las mujeres sustituyeron a los hombres en las fábricas, vislumbrando un mundo nuevo para ellas y permitiéndoles experiencias impensables, pero, lejos de reconocerles su esfuerzo, se las tacha de oportunistas y se las devuelve a casa, subordinando, una vez más, los roles femeninos a los masculinos.

Para muchas mujeres la industria de guerra, en todas sus modalidades, debió de ser una experiencia única de libertad y aprendizaje —pues las puso en contacto con técnicas y maquinaria a las que nunca habían podido acceder—, pero al mismo tiempo escalofriante y de alto valor patriótico, como opinaban muchos en la Segunda Guerra Mundial, por lo expuesto de su trabajo, no solo a explosiones demoledoras de la propia fábrica, sino por ser objetivo de bombardeo como sitios estratégicos a destruir por el enemigo. Fue una experiencia corta pero intensa que dejó una semilla en su interior que no se resignaría a ceder, sino que lucharía para conquistar un espacio en el trabajo y en la vida que por derecho les correspondía.

En el periodo de entreguerras, la cultura de trabajo que había adoptado la mujer se esfuma, y vuelve el discurso como madre y esposa, y “sin profesión”. No está además bien visto el trabajo en la industria —al que achacaban dudosa moralidad—, y los empleos, además de mal pagados, serán los desechados por los hombres. En 1919, Margarita Nelken realiza un análisis de la situación del trabajo y denuncia los partos en las fábricas, la esclavitud del trabajo a domicilio y la falta de respeto a las leyes aprobadas²⁴.

En la Segunda Guerra Mundial, en cambio, como ya hemos mencionado, se acepta socialmente su rol: los hombres en la guerra, y las mujeres en la cadena de montaje y la producción en serie. Aunque en ocasiones en algunos países se reconociera su trabajo,

²⁴ Nelken, 1975.

en general, el temor a ser sustituidos por mujeres induce a llevar a la mujer a su trabajo como madre y esposa: el hogar, con el que se la identifica frente al trabajo cualificado del varón.

El feminismo posbélico tomará conciencia de que no “es su guerra”, y se hace necesario unir fuerzas para crear nuevos modelos de mujeres activas e independientes como Curie, Colette y nuestra emblemática Campoamor, con cuyas palabras en las Cortes de la Segunda República defendiendo el sufragio femenino frente a Victoria Kent, queremos finalizar:

“Tenéis el derecho que os ha dado la ley, que no hicisteis vosotros, pero no tenéis el Derecho Natural, el Derecho fundamental que se basa en el respeto de todo ser humano, y lo que hacéis es detentar un poder. Dejad que la mujer se manifieste y veréis como ese poder no podéis seguir detentándolo”.

La dicotomía mencionada que refuerza el arquetipo viril, pensando que lo reproductivo es propio de las mujeres, ofrece un rol que oculta nuestra participación en la producción de bienes y servicios. Por ello, el feminismo ahonda en la renovación de nuevos conceptos de las ciencias sociales en las que la reproducción, la crianza y los cuidados han dejado de ser un bien no económico. Análisis binarios, jerarquizados o subordinados dan al varón esa primacía invisibilizando a la mayoría de la población del planeta, las mujeres. Aunque nos hayamos incorporado al trabajo productivo, seguimos estando **NO RECONOCIDAS**.



FIGURA 1. Impresión, Mujeres trabajando seda, ca. 1590; Grabado por Philips Galle (Flandes, 1537-1612); Países Bajos; grabado en papel; 19,5 x 27 cm (7 11/16 x 10 5/8 pulg.).

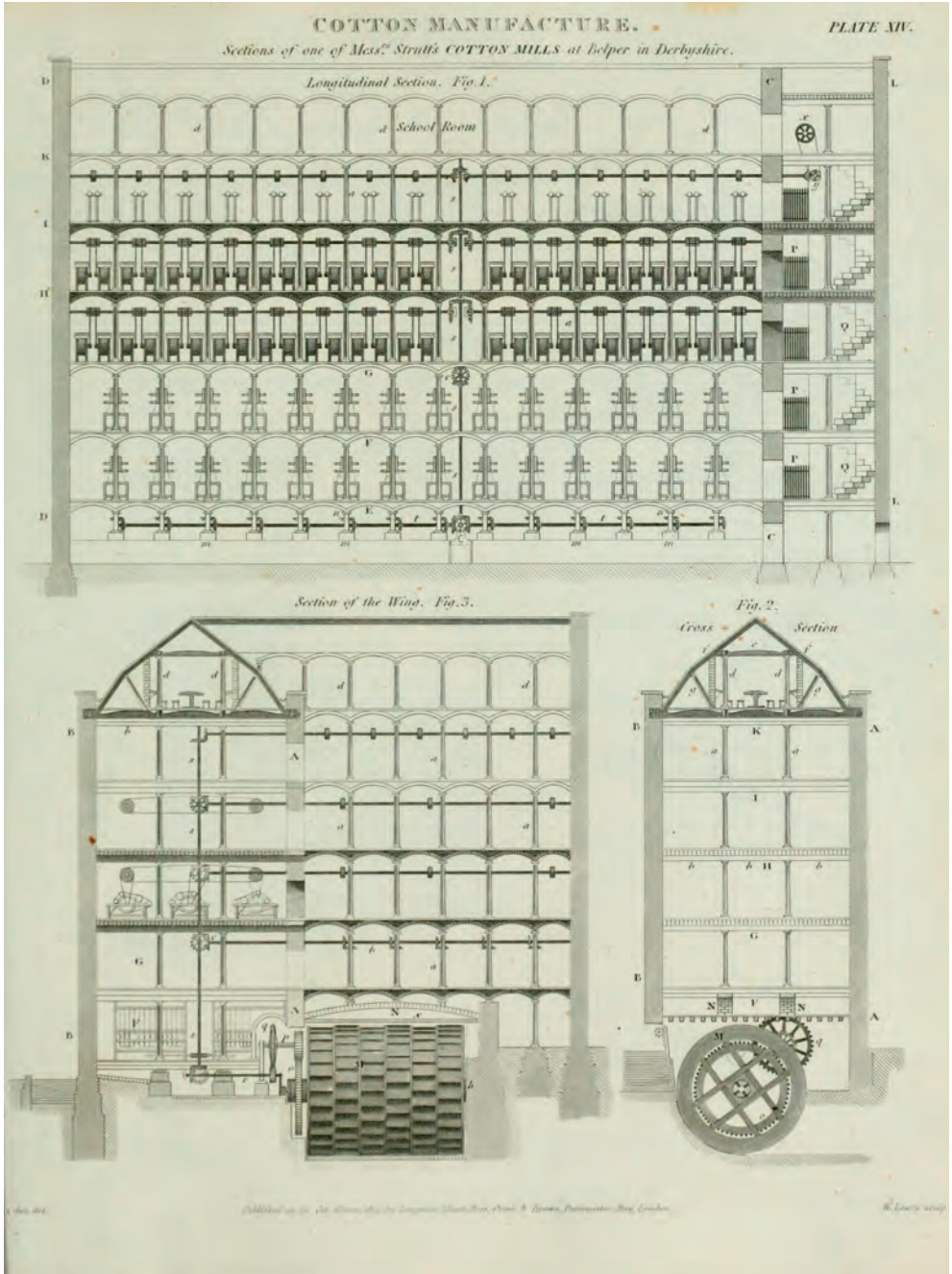


FIGURA 2. Fábrica de algodón movida aún por energía hidráulica. The North Mill, Belper (Inglaterra) – William Strutt 1804.

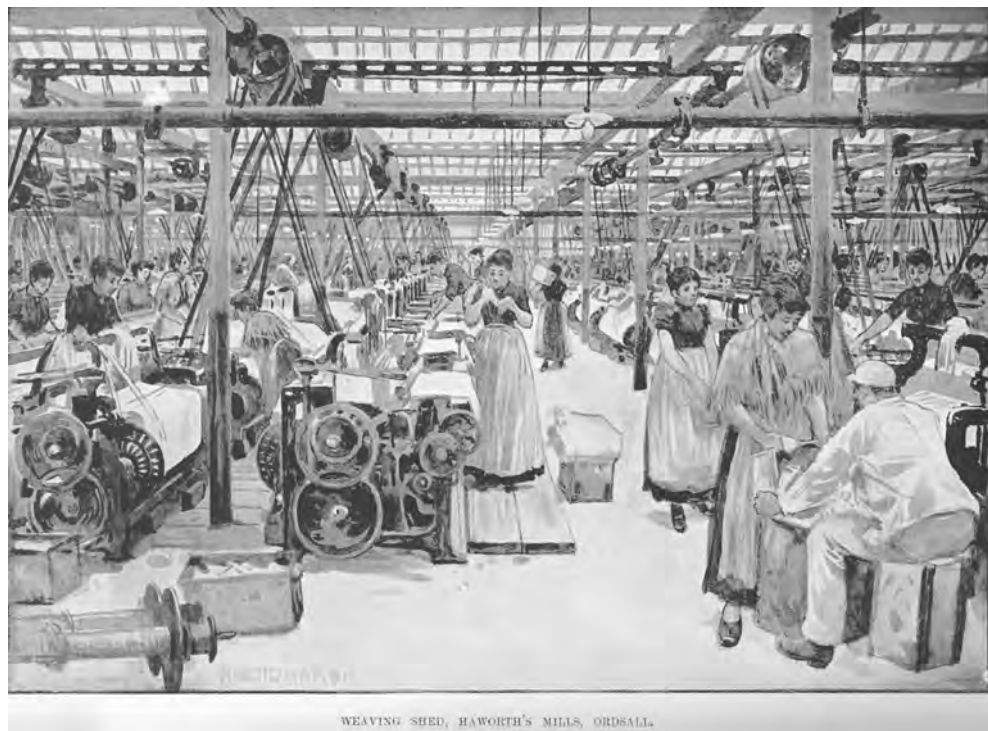


FIGURA 3. Mujeres en las fábricas de algodón con la innovadora estructura metálica de hierro fundido que revolucionó el espacio industrial, Manchester.



FIGURA 4. Meunier, Constantin (Etterbeek, 1831 – Ixelles, 1905). Figura de una mujer en una mina, n.d. Óleo sobre lienzo, 84 x 50 cm. Inv. 219 – entrée 1954. Coll. Musée des Beaux-Arts de Charleroi (B). © Photo. Luc Schrobiltgen.



FIGURA 5. Cigarreras. Fábricas de tabacos de Sevilla. Operarias trabajando con máquinas liadoras Vilaseca en el primer tercio del siglo XX. Altadis.

PAGINAS DEL TRABAJO

Lo que esperan de la República las mujeres que ganan su vida pobremente y con gran esfuerzo...

Las cigarreras.

Fábricas de tabacos! ¡Cigarreras! La leyenda de Carmen cruza ante nosotros al conjunto del nombre! ¡Cigarreras!... Imposible separar la realidad de la novela. A través de los cristallitos color de rosa de la fantasía, desfilan historias de amor y de muerte, compañeras inseparables de nuestra raza... Celos... Riñas... Navajas que vivorotean en el aire para morder en la cara de la rival, marcando un ríñon que se acurruca... Mujeres hermosas con gallardías de hembra siempre victoriosa, merced al poder de su belleza... Llevan en el pelo un clave rojo, muy ladeado, besando el cuello. Parece una lagarta... o mejor su corazón... El basto orgullo y firme se cubre apenas con un alicón mantoncillo negro, de flecos muy largos, que ondulan y erodian al que acierta a ponerse cerca. El pie, calzado con zapatito de charol, abulta menos que sus ojos... La falda de percal se mueve con denuedo a ventajitas del andar menudito y garboso. Pasa con fuerza y desafia al mundo con su mirar, y el piqueteo de sus tacones parece que dice: «Aquí va una cigarrera madrileña...»



Empiezan a salir las cigarreras de la fábrica... Despacio bajan la escalera... Casi todas estas mujeres pasan de la cuarentena, y ninguna responde al tipo literario que nos hemos forjado a través de los cristallitos color de rosa de la fantasía...

Empiezan a salir las cigarreras de la fábrica. Despacio bajan las escaleras. Confuso montón uniforme. Amplios delantales azul marino las cubren por completo. Pasan ante nosotros veinte a cincuenta... gordas, flacas... bonitas... feas, pero casi todas pasan de la cuarentena y ninguna responde al tipo tantas veces descrito. Un poco escamada, pregunto al fotógrafo:

—Diga usted, señor Cámara, ¿está usted seguro que esta es la Fábrica de Tabacos?

—Sí, señora. Seguroísimo.

—Y esas... ¿son las cigarreras... de verdad?

—De verdad... ¡Ay! Si las hubiera usted visto hace veinte años... Hasta los adoquines de la calle se levantaban para verlas pasar... Por eso hay tantos desvíes en esta calle. ¡Andaluz! Acérquese usted a ellas, pero despacio, y se convencerá de que han sido, ¡ay! todo lo que usted ha soñado y más...

Nos rodean en un instante. Pregunto a una amable viejecita:

—¿Quélan más!

—Sí, señora... me responde.

—¿Quedan las jóvenes... Mire usted, ahí salen algunas...

—Pa qué se enato!—interroga una curiosa.

—Para Chóvica.

—Amos, quite usted de ahí! ¡A mí me la va usted a dar! Chisaa, no sus dejés retratar, que esto es pa una película. Dígan que pa un petó-lino, por no soñar las pesetas, pero a mí, como no aludien, pesquígan! Y se va muy indignada contra las compañeras que se dejan explotar con el timo del periódico.

—Trabajamos a destajo, pero figúrese usted. Pagan a las mecánicas, por un millar de cigarras tirulo, noventa réntimos, y no digo na las del taller del desvelado, que tienen que trabajar con las tripas de los cigarras parcos...

—Hay días que salimos a dos veinticinco. ¡To ese capital pa nosotras solás!

—¿La mayoría tenemos hijos, o padres, o hermanos a quienes mantener...

—Nos pasamos aquí toda la vida, y tenemos que dejar los chicos tiraos y sin cuidado. ¡Y pa qué! ¡Pa no cenar cuando se almuerza!

—¿Lax hay que sacan hasta sus tres pesetazas.

—Y que entramos aquí cuando somos niñas, y salimos cuando nos llevan en auto! ¡Que pa eso hemos progresado!

—Mire usted. Hemos ido a un inspector pa pedir



Las veteranas de la Fábrica de Tabacos de Madrid: Flora Alonso (1), de ciento ocho años de edad, y María Granés (2), de ochenta y dos años. Estas dos ancianas, la primera de las cuales lleva ochenta y tres años en la fábrica, trabajan aún y no tienen intención de jubilarse. (Foto Cámara)

crónica

FIGURA 6. Tabacalera de Lavapiés. Madrid. Página del Periódico Crónica de 1931.



FIGURA 7. Mujeres en una fábrica de armas: *World War I- Women, Munitions Factory*. © Crown Copyright. Imperial War Museum, Londres.



FIGURA 8. Trabajadoras de Metro. Personal de Movimiento (taquilleras) del Álbum de la 1ª línea de Metro de Madrid, 1920.



FIGURA 9. Trabajadoras en los mazos de machacar esparto. Villarejo de Salvanés, 1949. Colección Justo Pérez, Archivo de la Encomienda Mayor de Castilla (EMC).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Arias, Luis. y Mato, Ángel. (2005).** *Liadoras, cigarreras y pitilleras. La Fábrica de Tabacos de Gijón (1837-2002)*, p. 43. Madrid: Altadis.
- **Candela, Paloma. (1997).** *Cigarreras madrileñas: trabajo y vida (1888-1927)*, p. 117. Madrid: Tecnos.
- **Candela Soto, Paloma, Castillo Alonso, Juan José y López García, Mercedes (2002).** *Arqueología Industrial y memoria del trabajo: el patrimonio del sudeste madrileño (1905-1950)*. Aranjuez: Doce Calles.
- **Carrasco Bengoa, Cristina (1991).** *Trabajo Doméstico. Un análisis Económico*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- **Castañeda, Carolina (2017).** *Las fábricas de Tabacos en España (1731-1945)*. Tesis Doctoral, ETSAM. UPM.
- **Cobo Bedía, Rosa. (1993).** "El Discurso de la Igualdad en el Pensamiento de Poullain de la Barre". En VV.AA., *Historia de la Teoría Feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- **Dumassi, Alessandro. (2002).** "L'état della Seta. Gelsibachicoltura e produzione della seta in Lombardia e nel Varesotto". En *Economia e Territorio*, pp. 35-48.
- **Gálvez, Lina y Rodríguez, Paula (2011).** "La desigualdad de géneros en las crisis económicas", en *Investigaciones Feministas*, vol. 2, pp. 113-132. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- **García Arenal, Fernando (1885).** *Datos para el estudio de la cuestión social*. Ed. facs. 1980. Gijón: Silverio Cañada.
- **García Velón, Noemi (2015).** *Las Carboneras*. Trabajo de fin de Máster en Historia Sociocultural. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- **Garnacho, Montserrat (2000).** "Mujeres mineras". En Miguel Ángel Álvarez Areces *et al.* (2000). *Asturias y la Mina*. Gijón: Trea.
- **Intxausti, Aurora (2019).** "Dos siglos tras el humo". En *El País*, Suplemento Madrid, 18 de marzo, p. 4.
- **Milkman, Ruth. (1988).** "Perspectivas históricas de la segregación sexual en el trabajo remunerado", *Sociología del Trabajo*, nº 5, pp. 107-115.
- **Nascé, V. (1982).** "La Progettazione Strutturale e la Costruzione Metallica dalle origini al periodo 1850-1860". En V. Nascé (coord.), *Contributi alla Storia della Costruzione Metallica*, pp. 15-20. Firenze: Alinea Editrice.
- **Navarro, Germán (2004).** *El arte de la seda en el Mediterráneo medieval*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- **Nelken, Margarita (1975).** *La condición social de la mujer en España*. Madrid: Minerva.
- **López García, Mercedes, Castillo Alonso, Juan José y Candela Soto, Paloma (2002).** *La memoria del trabajo: un patrimonio para el futuro del sureste de Madrid 1930-1960*. Informe Final de Investigación, pp. 84-94. Madrid: Consejería de Educación y Cultura, y UPM.
- **Poni, Carlo (1986).** "Il mulino da seta: la fabbrica prima della Rivoluzione industriale". En VV.AA., *Il Luogo del Lavoro. Dalla manualità al comando a distanza*, pp. 49-57, XVII Triennale di Milano, Milán: Electa Milano.

- **Soler, A. y Guzmán, G.** *Contribución al estudio del esparto español*. PDF, p. 295. [https:// Digi-tum.um.es](https://Digi-tum.um.es)
- **Thébaud Françoise (1997)**. "Introducción". En George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las Mujeres*. Siglo XX, vol. 5. Madrid: Taurus.
- **Turbini G. A. (1778)**. *L'economia per la filatura delle sete e descrizione di tutte le fabbriche ad essa appartenenti perfino all'uscita delle stoffe lavorate*. Brescia.

**MARI
ÁLVAREZ
LIRES**

**Sustentabilidad en femenino.
Las guardianas del mar**

1. Introducción

El mar —los océanos—, a pesar de su importancia vital para este planeta, y en particular para Galicia, que cuenta con unos 1.500 km de costa, es invisible para la mayoría de la población y también para los currículos educativos: de esta manera, la respiración, la contaminación, la fotosíntesis, las plantas, los animales, la vida..., son cosas de tierra firme o, en todo caso, de la atmósfera. En este contexto, ¿cuál podía ser la suerte de las mujeres del mar? La de su invisibilidad por duplicado, como mujeres y como trabajadoras de un medio también invisible, a la que habría que sumar una tercera invisibilidad, la de los trabajos del mar que se realizan en tierra. Esta circunstancia la refleja acertadamente una redera al afirmar: “la gente cree que el pescado salta a bordo del barco directamente desde el mar”.

Algunos datos pueden contribuir a hacer visible la importancia de los océanos para la vida, ya que son parte integrante e interconectada del Sistema Tierra:

- Cubren más del 70% de la superficie del globo.
- Suponen el 90% de la biosfera.
- Albergan a unas 200.000 especies identificadas.
- Contienen el 96% del agua de la Tierra.
- Producen el 50% del oxígeno del planeta Tierra a través de organismos marinos.
- Poseen capacidad termorreguladora.
- Absorben una parte importante del dióxido de carbono presente en la atmósfera, procedente de la acción humana, y contribuyen así a la disminución del impacto del Cambio Climático.
- Son fuente de alimentación para los seres humanos.

Pero estos océanos, o el océano si se prefiere, están amenazados por diversos fenómenos, producto de la acción humana. Entre ellos cabe citar:

- El Cambio Climático.
- La Acidificación Oceánica.
- La contaminación química.
- La contaminación por plásticos.
- La sobreexplotación pesquera.

La preocupación por los océanos no es nueva y, precisamente, han sido mujeres las pioneras en esta cuestión. A modo de ejemplo, destacaremos a Elisabeth Mann Borgese (1918-2002), experta en leyes, que propició en 1970 la conferencia *Pacem in Maribus* (Paz en los Océanos) y creó el Instituto Internacional Oceánico. Estas actuaciones condujeron a la celebración de la Convención de las Naciones Unidas sobre la Ley de los Mares en 1982. Por todo ello, Elisabeth Mann es conocida como la defensora, la embajadora, la abogada o la madre de los océanos. Publicó numerosas obras sobre el

“drama de los océanos” y también fue una feminista declarada, como se muestra en su libro *Ascent of Woman*, de 1963¹. Suya es la idea “si queremos salvarnos, hemos de salvar los océanos”.

Dando un salto en el tiempo, citaremos a la oceanógrafa Sylvia Alice Earle, nacida en New Jersey en 1935 y criada en Florida. Fue la única mujer que formó parte en 1964 de la expedición a los fondos marinos de las islas Seychelles y la primera persona en caminar por el fondo del mar a casi 400 m de profundidad; junto a un ingeniero, diseñó un submarino para descender a más de 1.000 m de profundidad. Tras varios procesos de desconsideración de sus aportaciones científicas, en 1970 fue seleccionada para dirigir el primer equipo femenino de acuanaturas del proyecto Tetkite II. Experta en el impacto de derrames de petróleo, fue consultora en diversos desastres tristemente célebres, como el del Deepwater Horizon en el Golfo de México en 2010. Ese mismo año, pronunció un discurso ante la ONU acerca de los peligros que se ciernen sobre los océanos. Entre los hitos de esta pionera está el haber sido la primera mujer en dirigir la NOAA, una de las más prestigiosas instituciones del mundo para el estudio del océano, cargo que abandonó para denunciar públicamente la falta de interés del Gobierno de los Estados Unidos en defender el medio marino. Ha permanecido más de 7.000 horas bajo el agua marina. En 2018 recibió el Premio Princesa de Asturias de la Concordia. En su discurso afirmaba:

[...] Las nubes surgen del mar y el agua vuelve a la Tierra en forma de lluvia, nieve o granizo. Mediante cada inspiración que realizamos, cada gota de agua que bebemos, nos conectamos al mar. El océano es la piedra angular de nuestro sistema de soporte vital. Es el corazón azul del planeta y, por ello, debemos cuidar de nuestro corazón, que es el que hace posible nuestra existencia. Sin océano no hay vida. Sin azul no hay verde. Un océano con problemas significa que los seres humanos tenemos problemas”².

2. Mujeres del mar que trabajan, cuidan, crean e innovan

Tras esta introducción, queda suficientemente justificado el interés mundial por la conservación y la defensa de los océanos, al que ha de sumarse la intención de quien esto escribe y del equipo investigador de rendir homenaje a las mujeres del mar, protagonistas indiscutibles de su sustentabilidad, en particular, al trabajo y a la experiencia vital de las mujeres de las villas marineras gallegas.

¹ Mann Borgese, 1963.

² Earle, 2018. Discurso pronunciado por Sylvia A. Earle, Premio Princesa de Asturias de la Concordia 2018, en la ceremonia de entrega.

El proyecto que se presenta, “Sustentabilidade en feminino”³, consta de dos partes claramente diferenciadas: “Achegas das mulleres á sustentabilidade do mar”⁴ y “O mar das mulleres, sustentable e produtivo”⁵.

El primero de ellos consta de una exposición fotográfica de los oficios de las mujeres del mar, desde 1912 hasta la actualidad y, además, de una web accesible, <https://marenfeminino.campusdomar.gal/>, que aborda diversos aspectos de la importancia de los océanos y de las amenazas que se ciernen sobre ellos, presenta una historia de los oficios femeninos del mar, integra las Jornadas sobre Buen Uso y Mal Uso del Mar —celebradas desde 2014— y reproduce ocho entrevistas grabadas en vídeo, testimonios vivos de mujeres pertenecientes a distintos ámbitos relacionados con el mar y su sustentabilidad. A través de vídeos, imágenes, entrevistas y documentación recogida en Galicia, este proyecto da voz a las mujeres que tienen el mar como medio de vida, a fin de que aporten su visión sobre la importancia y los beneficios de la conservación de océanos sustentables. Así pues, se ocupa de recuperar la memoria de mujeres dedicadas a los oficios del mar en el pasado y de darle voz a aquellas que los desempeñan en la actualidad. No falta en él una representación de investigadoras en ciencias marinas, en educación para la sustentabilidad oceánica, y de artífices de la pervivencia de esa memoria en museos y asociaciones. Mariscadoras, rederas, trabajadoras de la salazón y de la conserva, investigadoras marinas y en educación tuvieron, tienen y tendrán un papel determinante en el uso de los recursos marinos de una manera responsable que garantice su futuro.

Quisimos indagar en su experiencia personal y profesional, en sus vivencias, en sus sentimientos, en sus expectativas de futuro. El resultado superó nuestros propósitos iniciales y dio pie a la continuidad de la investigación; es más, puede llegar a constituir un programa interdisciplinario de investigación innovador que abarque diferentes ámbitos, desde las ciencias del mar y las amenazas para la sustentabilidad de los océanos, derivadas del cambio Ambiental Global, hasta la educación científica.

El hecho de que las mujeres de las villas marineras gallegas hayan participado desde siempre en los procesos de explotación y producción de los recursos marinos —con el correspondiente acceso al mundo público— les ha proporcionado un nivel de autoestima digno de ser resaltado, autoestima que se refleja en su actitud vital, en tomar la delantera en el movimiento asociativo y en el orgullo por su trabajo, aunque este se realice o se haya realizado en condiciones muy duras. Además, han contribuido a innovar, por poner

³ *[Sustentabilidade en feminino]*. Subvencionado por la Diputación Provincial de Pontevedra, la Unidad de Igualdad de la Universidad de Vigo y el Campus de Excelencia Internacional - Campus del Mar, con la colaboración del Museo Massó.

⁴ *[Aportaciones de las mujeres a la sustentabilidad del mar]*.

⁵ *[El mar de las mujeres, sustentable y productivo]*.



FIGURA 1. <https://marenfeminino.campusdomar.gal/>

algunos ejemplos, en el cultivo de bivalvos y en el diseño de complementos de moda a partir de la elaboración de redes. También se debería hablar de su papel como precursoras de la salazón y secado del pescado, antes de que se llevase a cabo a escala industrial⁶.

Estudiar el trabajo y las aportaciones de las mujeres en el medio marino a través de la historia no es tarea fácil, ya que incluso los Estudios de Género se han ocupado muy poco de ello. Hasta el siglo XX se trata de rastrear indicios y sombras, pues apenas existen publicaciones académicas ni archivos ni estudios arqueológicos con perspectiva de género. Se ha de proceder por aproximación.

En el caso de Galicia, la “cultura castrexa”, referida a asentamientos humanos fortificados denominados castros, que existieron desde la Edad del Bronce (siglos XI al VII antes de nuestra era-I d.C.), guarda abundantes muestras de acumulaciones de conchas (“concheiros”) en los castros costeros, prueba de que los moluscos eran una de las fuentes de alimentación existentes. Estrabón (63 a.C.-24 d.C.) —geógrafo-historiador griego conocido principalmente por su obra *Geografía*— dedica su libro III a Iberia y a Gallaecia, basándose en textos de otros autores. En dicha obra, Estrabón (1998) afirma que las mujeres trabajaban la tierra, mientras que los hombres se dedicaban a la guerra y al pillaje. También indica que luchaban junto a ellos, o en su ausencia, para defender los castros⁷. Parece razonable pensar que las mujeres se dedicarían a la extracción de moluscos para proveer a la tribu de alimentos, así como a su conservación y también a una incipiente actividad pesquera.

En la Gallaecia romana, Estrabón vuelve a escribir sobre la laboriosidad de las mujeres frente a la “inactividad” de los hombres excepto para la guerra y el pillaje o la “rapiña”.

En la Edad Media surgen los gremios de mareantes en las villas costeras de Galicia. En la mayoría de ellos no se admiten mujeres. Una excepción es la del gremio de Rinlo (Lugo),

⁶ Álvarez-Lires, *et al.*, 2003.

⁷ Estrabón. 1998. Estrabón de Amasia es considerado como el principal representante de la geografía griega. En este volumen viene la parte descriptiva, empezando por Europa y dentro de ella por el Occidente, Iberia, la Galia y norte de Italia.

en 1625, en cuyas actas se hace explícito que se han de admitir hombres y mujeres; en el caso de Pontevedra no se admitieron hasta 2003, a pesar de que, ahora sí, existe constancia de los oficios que estas desempeñaban: lavanderas, lañaderas, descargadoras de sal, atadoras de redes, vendedoras de pescado o regateras. Recoger, limpiar, contar, envasar, salar y enviar el pescado al secadero en tiempo mínimo, son actividades de mujeres⁸.

Los siglos XV, XVI y XVII marcarán el apogeo de las villas marineras, debido a un intenso comercio interno y con el exterior, basado en una economía mixta agromarinera, en la que revestían especial importancia la salazón de pescado, la construcción naval y de toneles, la cestería, y la fabricación de redes y cuerdas. Asociadas a la elaboración de redes estaban las hilanderas y tejedoras, así como las ataderas o rederas, dedicadas a reparar los aparejos de pesca.

No se ha resaltado suficientemente, en los trabajos relacionados con la actividad pesquera, el destacado papel que las mujeres tuvieron en ella. No es posible entender, desde una perspectiva histórica, la vida de los puertos pesqueros gallegos sin esa participación tan decisiva en diversas faenas asociadas con la pesca propiamente dicha, entre las que hay que incluir las labores de salazón y venta del pescado en fresco, así como las de carga y descarga. Las mujeres preparaban y continuaban, pues, en tierra, el trabajo de los hombres en el mar y, en muchas ocasiones, participaban directamente en la actividad extractiva. En el siglo XVI se constata también la participación femenina en contratos de constitución de cercos como socias capitalistas⁹.

En el siglo XVIII, se produce la decadencia de los gremios de mareantes y en la segunda mitad de dicho siglo llegan los nuevos procesos de salazón traídos por los fomentadores catalanes, con técnicas aprendidas en los Países Bajos. De esta manera, entre los siglos XVIII y XX se desarrolla la industria de la salazón, que será sustituida por la conserva hacia el año 1920.

Los trabajos de las mujeres del mar se ilustran con las citas que siguen:

Las mujeres acceden a las fábricas desempeñando trabajos de preparación, cocción y empacado del pescado, carga, descarga y limpieza, menos valorados que los masculinos de soldador o encargado, con salarios menores y en condiciones más duras. Sufren acoso sexual, maltrato y contratos más precarios que los de los hombres. Había trabajo infantil de niñas y niños.

La situación era tan grave que las sociedades obreras femeninas buscarán impedir los malos tratos por parte de encargados y dueños. Se mantendrá la diferencia salarial y

⁸ Sociedad Española de Estudios Medievales, 2009.

⁹ Pereira, 1997; Pereira, 2000.

la segregación ocupacional por sexo, sin que los sindicatos hicieran nada por evitarla ni por la promoción interna de las mujeres¹⁰.

Además de en la pesca y tareas auxiliares, niños y niñas trabajaban en la industria conservera: las niñas entre los 10-12 años ayudaban a las mujeres en las plantas de transformación: servían las latas, trasladaban cestas de pescado, recogían y limpiaban las parrillas, retiraban las sardinas de las mismas, ponían unas cucharadas de salsa en las latas; mientras tanto, los niños de esa misma edad trabajaban en los talleres de fabricación de envases con prensas de cortar y estampar y con tijeras mecánicas¹¹.

La industria tradicional de salazones de pescado ya empleaba mujeres en la limpieza y envasado de distintos pescados (anchoa, bocarte, etc.), especialmente de sardinas desde mediados del siglo XVIII. Luego, en el último cuarto del siglo XIX, la transición de la salazón a la moderna conserva en lata intensificó la demanda de trabajo femenino en el litoral de la región gallega, principal productora de conservas en España¹².

En las Rías Bajas las familias de pescadores vendían algas a 60-70 pesetas el carro para hacerlas servir de abono¹³.

Mientras que los niños se dedicaban a la pesca, las niñas lo hacían a la redería, oficio que comenzaba a adquirirse a edades tempranas, 10-12 años, transmitido de mujeres a mujeres de manera informal, generalmente en la misma familia, de madres o tías a hijas. Se organizaban en grupo dirigido por una maestra y los armadores solicitaban los servicios de las que consideraban oportuno¹⁴.

La elección por parte de los empresarios de un modelo laboral intensivo en trabajo femenino obedecía, como en otros sectores (textil, tabaco, etc.), a una doble estrategia: reducir costos laborales y eliminar conflictividad¹⁵.

El trabajo de investigación que se presenta muestra, de manera gráfica, el trabajo de las mujeres del mar: trabajadoras de la salazón y de la conserva, rederas, mariscadoras, pescaderas, subasteras. Niñas y mujeres invisibles e invisibilizadas, cuyo trabajo fue y sigue siendo fundamental para la sustentabilidad del mar. Tan invisibles como su propio trabajo, tal como describía nuestra redera Sefa Abal al comienzo de este escrito.

¹⁰ Muñoz Abeledo, 2002.

¹¹ Muñoz Abeledo, 2010.

¹² Carmona, 1985 y 1994; Muñoz Abeledo, 2002.

¹³ Pontes y Ávila, 1921: 349.

¹⁴ Muñoz Abeledo, 2010: 274.

¹⁵ Muñoz Abeledo, 2002.

En la exposición citada se recoge la memoria de las trabajadoras del mar, recuperada por instituciones, por asociaciones o conservada en archivos particulares.



FIGURA 2. Sefa Abal, redera del puerto de Cambados, 2017.



FIGURA 3. Personal de la fábrica de salazón Attilio Gaggero, Bueu (Pontevedra), 1914. Archivo familia Attilio Gaggero.



FIGURA 4. Mesa de enlatado de calamar en la vieja fábrica de Massó Hermanos S.A., Bueu (Pontevedra), 1924. Archivo Museo Massó.



FIGURA 5. Rederas en el puerto de Cangas (Pontevedra), años 50. Archivo Asociación A CEPA.

Mujeres fuertes que cargan, descargan y transportan sal, moluscos, algas, aparejos, siempre con hijas e hijos a su lado —en tiempos en los que la escolarización casi no existía—, que cuidaban y cuidan de la casa y de la familia.



FIGURA 6. Descargando berberecho en Arcade (Pontevedra), hacia 1964. Archivo Attilio Gaggero.



FIGURA 7. Cargando aparejos en el tendal de Andreíta, Cangas, 1960. Archivo Asociación Cultural A Cepa, Cangas.

Mujeres que trabajan a destajo. ¿Quién conoce sus nombres?

Mujeres orgullosas de su papel, que no se quejan en vano, que lucharon y luchan por mejorar sus condiciones de trabajo y por el avance sostenible de la explotación de los recursos marinos. Que pasaron, como dice Rosa Chapela¹⁶, de lo invisible a lo visible, de la lucha por la dignidad al ejercicio de la soberanía profesional. Tal es el caso de las mariscadoras y, en cierta medida, de las rederas.

¹⁶ Chapela, 2000.



FIGURA 8. A mariscar con los azadones de la tierra, Cambados (Pontevedra), 2017. Archivo Asociación Guimatur.



FIGURA 9. A mariscar, Cambados (Pontevedra), 2017. Archivo Asociación Guimatur.

Mujeres que investigan en ciencias marinas, un campo fundamental para mejorar la explotación sustentable de los recursos, hoy amenazados por el Cambio Ambiental Global, que desarrollan su trabajo en colaboración con asociaciones de mujeres del mar.



FIGURA 10. La investigadora de la Universidade Vigo Elsa Vázquez, Vigo (Pontevedra), 2017.

Mujeres que realizan investigación e innovación en educación para la sustentabilidad oceánica con perspectiva de género. Un enfoque imprescindible en la formación de alumnas y alumnos de todos los niveles educativos, que se van a enfrentar, que se enfrentan ya, a desafíos planetarios inéditos.



FIGURA 11. La investigadora Géraldine Fauville de la Universidad de Gotemburg (Suecia), Pontevedra, 2017.



FIGURA 12. Las investigadoras de la Universidad de Vigo María Lorenzo, Mari Álvarez Lires y Azucena Arias, Pontevedra, 2017.

Memoria de mujeres oceanógrafas notables, ya desaparecidas, como Ángeles Alvariño y Aida Fernández Ríos, recuperadas gracias a la familia de la primera y a discípulos de ambas investigadoras.

ÁNGELES ALVARIÑO GONZÁLEZ

Oceanógrafa recoñecida mundialmente

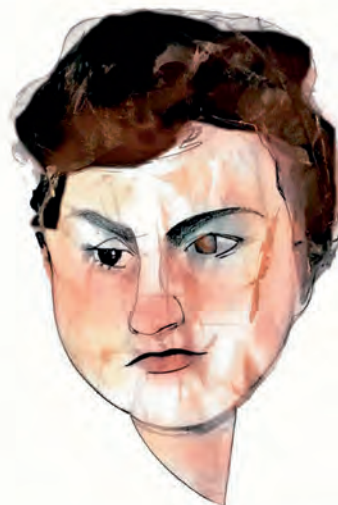


FIGURA 13. Retrato de Ángeles Alvariño. Exposición “Achegas das mulleres á sustentabilidade do mar”.

AIDA FERNÁNDEZ RÍOS

[Vigo, 1947-2015]

Pioneira na investigación do aumento dos niveis de dióxido de carbono no océano debido á acción humana



FIGURA 14. Retrato de Aída Fernández. Exposición “Achegas das mulleres á sustentabilidade do mar”, 2017.

3. Un enfoque para la educación científica

Respecto al proyecto “El mar de las mujeres: sustentable y productivo”, continúa la senda emprendida por el anterior, con la finalidad de avanzar un escalón más en la consideración de la importancia de los océanos para la vida en la Tierra, de su sustentabilidad y del papel desempeñado por las mujeres en su conservación a través de los oficios y de las investigaciones marinas.

En esta ocasión, se trata de un proyecto auspiciado por la Diputación de Pontevedra, insertado en el sitio web del Campus de Excelencia Internacional-Campus del Mar, que ofrece recursos educativos de libre acceso para públicos diversos, susceptibles de ser utilizados en contextos de educación formal, informal y no formal.

Se han diseñado infografías y propuestas educativas. Para examinarlas seguiremos a Emma, una niña muy curiosa y comprometida, que nos llevará desde la importancia de los océanos hasta la educación para la sustentabilidad oceánica con perspectiva de género, según los Objetivos de Sustentabilidad de la ONU contenidos en la Agenda 2030. Durante el recorrido nos mostrará los peligros que acechan los mares, nos ayudará a saber más sobre el marisqueo, la salazón, la conserva y la elaboración y reparación de redes, oficios femeninos centenarios, y también nos acercará las investigaciones marinas relevantes hechas por mujeres.

Al propio tiempo, se le da al medio marino, también invisible, la importancia que tiene para todos los seres vivos del planeta Tierra.

La continuidad del proyecto responde a la buena acogida que tuvo por parte de asociaciones, ayuntamientos y centros educativos, y a las demandas de recursos educativos de libre acceso, destinados a la educación formal, informal y no formal, en los que se integran los contenidos de la exposición y de la web.

El proyecto se inserta en los Objetivos de la Agenda 2030 de la ONU para el Desarrollo Sostenible¹⁷ y también en las prioridades globales de la UNESCO. Responde, en particular, a los siguientes:

- Objetivo 4. Educación de calidad: para lograr una educación inclusiva y de calidad, y un acceso a la formación técnica para todas las personas, como motor del desarrollo sustentable con el fin de eliminar las disparidades de género e ingresos.
- Objetivo 5. Igualdad de género: para lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y niñas, y, por último, acabar con la discriminación y la violencia que sufren las mujeres y las niñas en todos los lugares del mundo.

¹⁷ ONU, 2015.

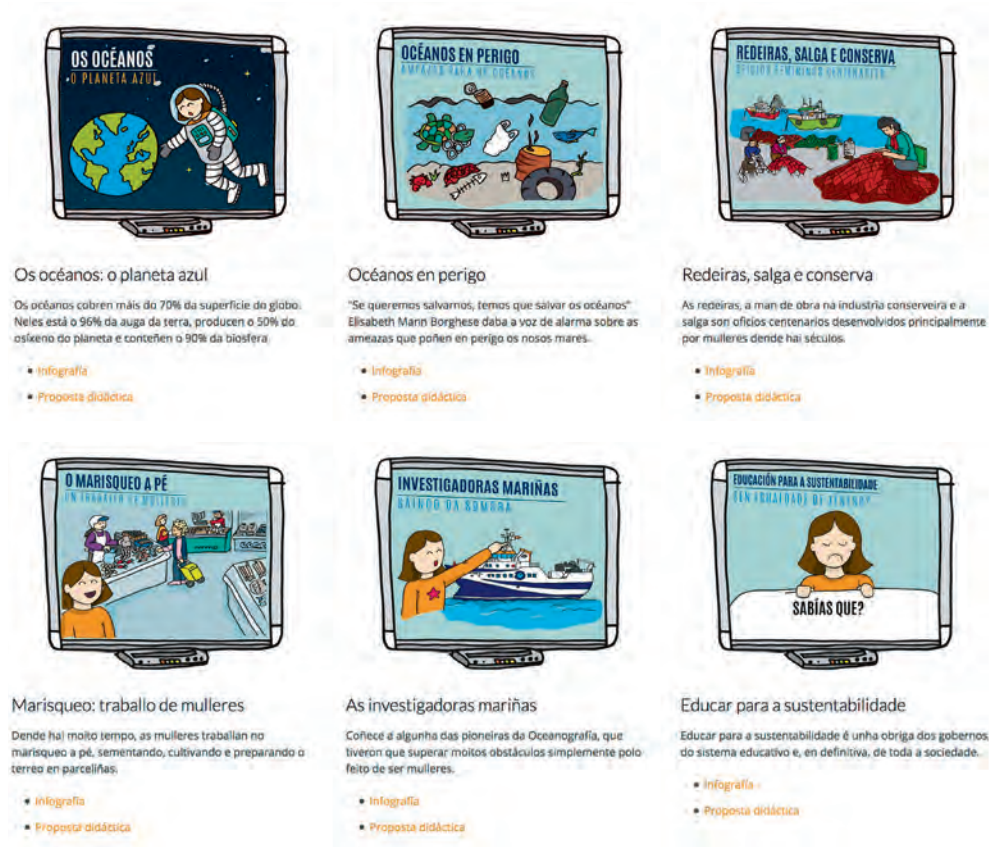


FIGURA 15. Infografías y propuestas didácticas de la web *Sustentabilidade en feminino*, 2019.

– Objetivo 14. Vida submarina. Conservar y utilizar de manera sostenible los océanos, mares y recursos marinos.

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible generan un marco para ordenar y proteger los ecosistemas marinos y costeros de la contaminación terrestre, así como para abordar los impactos de la acidificación oceánica. El avance de la conservación y el uso sostenible de los recursos oceánicos a través del derecho internacional también ayudará a mitigar algunos de los desafíos a los que se enfrentan los océanos.

El objetivo fundamental del proyecto fue el de elaborar recursos educativos abiertos (REA) que permitirán:

– Diseñar actividades que muestren la importancia del papel de los mares en la sustentabilidad.

- Mostrar el papel de las mujeres en la sustentabilidad de los océanos, amenazados hoy por el Cambio Ambiental Global, a través del conocimiento de sus oficios seculares y de figuras de investigadoras notables en la oceanografía y en la conservación de los océanos.
- Contribuir al fomento de elección de estudios de Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas (STEM, por sus siglas en inglés) entre las alumnas.
- Proporcionar recursos educativos a públicos diversos.
- Participar en la divulgación de la Educación para la Sustentabilidad Oceánica, con perspectiva de género.

Para alcanzar estos objetivos y aumentar la receptividad de los públicos, se recurrió a formatos digitales (ilustraciones, infografías...), accesibles en línea desde diversos dispositivos, que permitan conectar con:

- Público en general.
- Asociaciones, ONG, ayuntamientos y centros educativos de todos los niveles.
- Profesorado en formación del Grado en Educación Primaria, del Grado en Educación Infantil, del Máster en Investigación e Innovación para Educación Infantil y Primaria, y del Máster para profesorado de Educación Secundaria.
- Alumnado de Educación Infantil, Primaria y Secundaria.
- Profesorado en ejercicio de centros de Educación Primaria y Secundaria.
- Profesorado universitario del ámbito educativo.

Desde el panel de presentación, *Las mujeres del mar*, nuestra protagonista, Emma, nos invita a realizar un recorrido por las diferentes infografías y recursos educativos:

- Los océanos. El planeta azul.
- Océanos en peligro. Amenazas para los océanos.
- Rederas, salazón y conserva. Oficios femeninos centenarios.
- El marisqueo a pie. Un trabajo de mujeres.
- Investigadoras marinas. Saliendo de la sombra.
- Educación para la sustentabilidad. ¿Sin perspectiva de género?

Además, en la sección denominada Exposición, se incluyen las fotografías de los paneles del proyecto “Aportaciones de las mujeres a la sustentabilidad del mar”, y una recopilación

ción de fotografías de mujeres del mar y de las oceanógrafas Ángeles Alvariño González y Aida Fernández Ríos, cedidas por asociaciones, colecciones particulares y el museo Massó.

En la actualidad, está en fase de diseño un plan de exposiciones, charlas y talleres en centros educativos de la provincia de Pontevedra, que constituye una de las finalidades prioritarias de los proyectos presentados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Álvarez-Lires, Mari; Nuño, Teresa y Solsona, Núria (2003).** *Las científicas y su historia en el aula*. Madrid: Editorial Síntesis.
- **Carmona, Joan (1985).** "La industria conservera gallega, 1840-1905". En *Papeles de economía española. Economía de las Comunidades Autónomas (Galicia)*, 16, pp. 177-191.
- — (1994). "Crecimiento de la industria de conservas de pescado, 1900-1936". En J. Nadal y J. Catalán (eds.), *La cara oculta de la industrialización española. La modernización de los sectores no líderes (siglos XIX y XX)*, pp. 127-163. Madrid: Alianza.
- **Chapela, Rosa (2000).** "Del marisqueo a los cultivos marinos: un nuevo reto para el derecho administrativo". En F. S. Wagner y R. M. Mateo (coords.), *El derecho administrativo en el umbral del siglo XXI: homenaje al profesor Dr. D. Ramón Martín Mateo*, pp. 4169-4186. Alicante: Universitat d'Alacant, Generalitat Valenciana, Tirant lo Blanch.
- **Earle, Sylvia (2018).** *Discurso de Sylvia A. Earle / Speech by Sylvia A. Earle*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=Ns1VoHyGiDo>.
- **Estrabón (1998).** *Geografía libros III-IV*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- **Mann Borgese, Elisabeth (1963).** *Ascent of Woman*. Nueva York: George Braziller.
- **Muñoz Abeledo, Luisa (2002).** *Los mercados de trabajo en las industrias marítimas en Galicia. Una perspectiva histórica, 1870-1936*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- — (2010). *Género, trabajo y niveles de vida en la industria conservera de Galicia 1870-1970*. Barcelona: Icaria, Universidad de Barcelona.
- **ONU (2015).** *Memoria del Secretario General sobre la labor de la Organización. Asamblea General. Documentos Oficiales, Septuagésimo periodo de sesiones, Suplemento núm. 1*. Nueva York: Naciones Unidas.
- **Pereira Fernández, Xosé (1997).** "Pontevedra en el siglo XVI. Contribución al estudio de la historia urbana de Galicia". En *Obradoiro de Historia Moderna*, 6, pp. 239-262.
- — (2000). "La pesca en el S. XVI. El esplendor de Pontevedra". En VV. AA., *Historias de las Rías*, pp. 729-744. Vigo: Faro de Vigo.
- **Pontes y Ávila, Antonio (1921).** "Rías bajas de Galicia". En De Buen [dir.], *La pesca marítima en España en 1920*, pp. 327-403. Madrid: Ministerio de Marina, Dirección General de Navegación Marítima, Inspección de Estudios Científicos y Estadística de Pesca.
- **Sociedad Española de Estudios Medievales (2009).** *La Pesca en la Edad Media*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, Universidad de Murcia, CSIC, Xunta de Galicia.

**PAZ
GÓMEZ
FERNÁNDEZ**

**Guardianas y creadoras. Las mujeres en el Inventario de
Patrimonio Inmaterial de la Comunidad de Madrid**

1. Introducción

¿Son las mujeres guardianas o creadoras del patrimonio inmaterial¹? ¿Son custodias del acervo de nuestros antepasados o agentes de cambio en su sociedad? Esta reflexión formó parte del trabajo etnográfico de un equipo de antropólogos² en la elaboración del Inventario de Patrimonio Inmaterial de la Comunidad de Madrid, y será la base del presente artículo.

El género es una construcción cultural que muestra las relaciones de poder en el seno de una comunidad y por tanto atraviesa todos los aspectos de la vida social, “es una categoría simbólica de diferenciación que no se reduce siempre ni en todo lugar a la diferenciación sexual/cuerpo de las personas” (Velasco y Sama: 2019). ¿Sería, por tanto, otro el patrimonio inmaterial visto desde esta perspectiva? La diversidad de género hunde su existencia en la propia construcción cultural, así que es un elemento primordial para analizar cómo se construyen las categorías y las relaciones dentro del ámbito social, y por ende del patrimonio inmaterial.

2. El proyecto de Inventario de Patrimonio Inmaterial de la Comunidad de Madrid

En el año 2006 España ratificó la Convención 2003 para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la Unesco. Desde ese momento las comunidades autónomas y el propio Estado comenzaron —o siguieron— un camino de reconocimiento y protección de estos bienes, que cristalizó en distintas leyes sobre patrimonio, hasta la publicación y entrada en vigor de la Ley 10/2015, de 26 de mayo, para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

En Madrid, la protección de estos bienes se contempla en la Ley 3/2013, de 18 de junio, de Patrimonio Histórico de la Comunidad de Madrid, en la que se crea una figura de protección específica: Bien de Interés Cultural o de Interés Patrimonial, en la categoría de Hecho Cultural, que incluye todos “los bienes materiales e inmateriales ubicados en su territorio a los que se les reconozca un interés histórico, artístico, arquitectónico, arqueológico, paleontológico, paisajístico, etnográfico o industrial”, art. 2, declarándose que “El patrimonio cultural inmaterial podrá ser declarado Bien de Interés Cultural o de Interés Patrimonial, en la categoría de Hecho Cultural”.

¹ Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Convención 2003, art. 2.

² Roberto Fernández Suárez y Paz Gómez Fernández, pertenecientes a la empresa de investigación social Etnografía y Patrimonio Inmaterial.

Con anterioridad a esta protección legislativa, en el año 2000, desde la Dirección General de Patrimonio Histórico³, se decide la realización de un inventario de patrimonio inmaterial que pueda recoger esa tradición mantenida a través de las generaciones por los madrileños y madrileñas. En 2010 se inicia por parte de un equipo interdisciplinar — informáticos, arquitectos y antropólogos— un proyecto que continuará hasta el año 2017, para realizar el inventario sistemático de patrimonio inmaterial de carácter etnográfico. Dicho inventario se difundiría a través de una web 2.0 en la que se establecerían varios niveles de acceso a la información. Un primer nivel estaba pensado para el público en general con textos cortos descriptivos y fotografías; otro nivel —de información más especializada— con artículos de fondo relacionados con las categorías de clasificación y material gráfico más abundante (planos, vídeos cortos...); y, por último, un nivel de investigación, en el que incluirían entrevistas y grabaciones de vídeo completas, así como bibliografías especializadas. El diseño contemplaba también la interrelación de los datos para poder aportar una visión más completa y compleja⁴.

El proyecto se creó desde una perspectiva holística, y, desde su inicio, el inventario se diseñó con el fin de sistematizar de forma exhaustiva todos los campos de la vida social, fundamentalmente en las comunidades rurales. El registro de las fichas etnográficas se ajustaba a una clasificación que recogía los distintos aspectos del territorio, la infraestructura, las actividades económicas y artesanales, las creencias, el calendario festivo, el ciclo vital y los conocimientos sobre la naturaleza. Esta web 2.0 representaba la posibilidad de recoger y enviar materiales por parte de los municipios con posterioridad y que estos pudiesen ser incorporados al inventario de base.

En el momento de nuestra incorporación al proyecto se disponía ya de los datos provenientes de trabajos previos realizados en la zona por otros equipos, en forma de cuestionarios específicos, y una guía —navegador— que sistematizaba un índice exhaustivo de categorías que partían de lo general a lo particular organizado en dos niveles territoriales: un ámbito municipal y, en un nivel superior, un ámbito comarcal.

La delimitación territorial del proyecto en estas fases se estableció dentro de lo que se conoce como Sierra Norte. Aunque la Ley de Administración Local de 2003 de la Comunidad de Madrid prevé la creación de comarcas, aún hoy, en 2019, no hay ninguna legislación que las establezca, si bien desde el área de Turismo y de Agricultura se han publicado sendas clasificaciones que son las utilizadas. Dentro de esta zona se eligió un núcleo central, para determinar el territorio a estudiar en el pueblo de Torrelaguna, ampliando

³ Área de Protección, con su técnico Fernando Velasco al frente.

⁴ La aplicación permitiría enlazar distintos temas relacionados, por ejemplo las puches (gachas dulces), con la gastronomía y a su vez con el calendario festivo —celebración del Día de los Santos—, o con las redes familiares y sociales del municipio.

a un conjunto de municipios que mantenían relaciones de cohesión y dependencia con él tanto a nivel económico —centro de mercado— como administrativo⁵. Este proyecto contempló en las distintas fases realizadas por nuestro equipo (2010-2017) un trabajo de inventario exhaustivo en tres subcomarcas directamente relacionadas con este centro: la comarca del valle del Jarama⁶, formado por los municipios de Torrelaguna, Patones, Torremocha del Jarama, Redueña y El Vellón junto con su pedanía, El Espartal, a los que se unieron el pueblo de El Berrueco de la subcomarca del Bajo Lozoya y La Cabrera incluido en la subcomarca de la sierra del mismo nombre; estos dos últimos pueblos, además de pertenecer al partido judicial, mantienen relaciones de cohesión simbólica y social con Torrelaguna. Los habitantes de El Berrueco reconocen una relación de vínculos muy estrechos con Patones y Torrelaguna, visibilizados en una red de caminos que los unen a través de la sierra, y La Cabrera es el centro devocional regional, un convento franciscano bajo la advocación de san Antonio, que une en su devoción y romería los pueblos de la zona⁷.

La selección de la zona vino justificada por ser una comarca poco documentada etnográficamente y con un riesgo importante de desaparición de su riqueza patrimonial inmaterial. El territorio se encuentra enmarcado por las atalayas defensivas árabes que defendían el paso a Madrid⁸. En el momento de escribir este texto se han entregado los informes, fichas y documentación audiovisual de los pueblos citados.

3. El trabajo de campo

El trabajo de campo realizado en los distintos municipios se desarrolló a lo largo de todo el ciclo anual con visitas continuadas⁹, y en coordinación con las autoridades locales y las asociaciones, conviviendo con los hombres y mujeres de diversas edades de las distintas poblaciones. Los datos se clasificaron de acuerdo a dos ejes temporales: el ciclo anual subdividido en ciclos festivo y cotidiano, por un lado, y el ciclo vital junto a los distintos ritos de paso —bautizos, bodas, entierros y duelo— definidos por los propios habitantes.

⁵ Torrelaguna es cabeza de partido judicial y cuenta con juzgado de primera instancia.

⁶ Se toma la referencia de comarcas, así como el mapa ilustrativo de la página web <https://www.sierranortemadrid.org>.

⁷ Fernández Suárez, 2017.

⁸ Las torres enmarcaban la demarcación conocida como Marca media del Al-Ándalus en el siglo X y que durante el emirato y califato cordobés de los omeyas se construyen para proteger el territorio de las incursiones cristianas. En caso de ataque, se transmitía el mensaje a través de fuegos que podían verse de unas a otras. Fueron declaradas monumento histórico-artístico de carácter nacional por el Real Decreto 2863/1983, de 14 de septiembre.

⁹ Durante todo el proyecto se siguieron visitando los pueblos ya inventariados.



FIGURA 1. Mapa área trabajada de la Sierra Norte de Madrid. (Diseño mapa: Fernando Sanz García. Dirección General de Patrimonio Cultural. Comunidad de Madrid).

En estos dos ejes se trabajó sobre los hechos actuales, recogiendo las modificaciones habidas por el cambio social, con especial atención sobre aquellos que están vigentes en la comunidad, pero también incluyendo las prácticas que aún están vivas en la memoria y se realizan, aunque solo sea en parte¹⁰. El patrimonio inmaterial es algo vivo, que evoluciona, que no permanece estático —es un valor que se transmite de generación en generación—, es significativo y/o representativo para las comunidades y en él la propiedad de la cultura pertenece a ellos y ellas.

¹⁰ Por ejemplo, “las enhorabuenas”, en Torremocha, uso social que consiste en la celebración en el atrio de la iglesia de un convite para aquellos que con posterioridad irán a la boda.

El trabajo de identificación y registro se llevó a cabo bajo la premisa de que los expertos debían convivir con los habitantes de los pueblos, pero reconociéndose como agentes externos que van a consensuar con la comunidad los elementos a inventariar. Se realizó un trabajo de campo que tuvo su base en la observación participante, ayudando a organizar la preparación de las fiestas y participando en su desarrollo, y, por otro lado, acompañando y colaborando en las tareas cotidianas. También se realizaron entrevistas abiertas, dirigidas, cuestionarios y conversaciones informales individuales. Se trabajó con grupos que se gestionaron a través de talleres o de mesas redondas, en las que se contó con las asociaciones locales, y con las agentes de desarrollo local o dinamizadoras sociales que trabajaban en los pueblos en esos momentos.

Como ya se ha expuesto, el trabajo partió de reconocer a los habitantes de cada pueblo la capacidad de decidir sobre qué patrimonializar, por lo que ellos debían ser protagonistas y no solo “informantes”. Entendimos que las personas se convierten en informantes en una relación específica y en unas situaciones determinadas; es un papel que tiene que ver también con las características personales del sujeto. La relación es social y en ella se inserta este rol de informante; esa persona es creadora de los mensajes que nos va a transmitir. Los datos se construyen poco a poco junto a ella, y quien nos los ofrece hace una selección, quizá no consciente en el momento, de los temas que más le interesan, y eso es muy importante a la hora de conocer la visión de su mundo. Los sujetos podrían hablar de temas muy diferentes, pero nos muestran un mundo definido, así que el informante no es un sujeto pasivo depositario de “saberes exóticos”, sino un agente activo que colabora con nosotros en la descripción, traducción y comprensión de su cultura. A veces, incluso ocurre que se convierten en verdaderos expertos y directamente cierran el discurso sobre los temas que entienden tienen mayor interés, servidos como productos. Expertos en romances, en conservas, en topónimos..., ofrecen dichos datos ya elaborados, organizados y descontextualizados, frente a la intención de contextualizar, de situar dentro de la vida cotidiana o festiva lo vivido.

Sin embargo, en este proyecto se entendió que las personas con las que trabajábamos eran sujetos que en absoluto son sujetos pasivos depositarios de saberes, sino que se trata de personas que conocen, viven, crean y recrean su entorno social y cultural, estableciendo una relación social en la que se nos ofrecen datos y reflexiones que tienen que ver con su biografía tanto personal como laboral, con su entorno familiar y socioeconómico, y con la situación de encuentro con el investigador, en una relación continuada y reforzada en acuerdos constantes. Trabajamos con hombres y mujeres, aunque estas últimas muy pronto se revelaron como muy participativas y reflexivas en el trabajo de recogida de materiales. Sobre ellas queremos hablar hoy aquí.

4. ¿Dónde están las mujeres?

Al revisar el navegador —índice de inventario— que previamente se había diseñado, fue evidente que las actividades económicas descritas formaban parte del ámbito público y

se referían a oficios con remuneración económica. La perspectiva masculina tenía voz, estaba en ese espacio público, en esas actividades económicas, en los lugares de poder..., así pues, en las estrategias de reconocimiento del patrimonio de la comunidad de sus bienes inmateriales, ¿sería esta perspectiva la dominante?

¿Dónde estaba entonces el trabajo que las mujeres realizan sin remuneración dentro del ámbito doméstico? El espacio y el tiempo del desarrollo de sus actividades, de sus saberes y haceres no estaban. En la casa, entendida como un espacio de uso familiar, los tiempos se desarrollan en tareas inacabables e inacabadas que se repiten como el castigo de Sísifo: lavado de ropa, limpieza de la casa, arreglos de costura, cocina... Labores que no tienen fin y que tenían lugar dentro de la vivienda y en los anexos domésticos —patios, cuadras, gallineros—, incluida la huerta, donde estas mujeres desarrollan un trabajo re-productivo, sin remuneración económica, aunque producen riqueza y sostén a la familia —a la casa— entendida como una unidad socioeconómica.

M.: Mi hermana no tenía 7 años cuando iba al Cerro Negro allá con las cabras..., pero además sin comida... Un cacho de pan y encontraba por ahí unos aceitunos¹¹.

J.: Mi padre, el pobre, como era yo la primera, echó unas poquitas cabras y no tenía ni una cabra pa matar. Hambre, no pasamos, pero... Y yo iba con una chica, con la B, que tiene 15 años más que yo, y aquella era ya la última de nueve hermanos y en su casa eran los más ricos del pueblo... y, claro, ella con nueve hermanos, la casa estaba hecha.

M.: Yo ya... Nos llevábamos trece años y cuando empecé... la casa de mis padres ya estaba levantada, ya había más cosas, estaban las cabras y echamos ovejas, que eran mejor¹².

Al analizar estas actividades económicas vimos como en el inventario se recogen oficios como sastrería, y lo que las mujeres hacen es hilar y tejer, se incluye la jabonería y las mujeres hacían ese jabón casero... Es decir, no se contemplaban los trabajos que tenían lugar dentro del espacio privado y doméstico, y se decidió que era necesario visibilizarlo, y darle un valor patrimonial y también económico —aunque no se cuantificara— en la construcción de la vida social. Así que, de una forma algo intuitiva (estamos hablando del año 2012 y apenas había nada publicado sobre visión de género en el patrimonio inmaterial)¹³, definimos dos ítems que nos permitían recoger todas estas actividades (saberes y haceres) en el inventario: “visión de género” y “trabajos de

¹¹ Planta silvestre *Rumex crispus* L. que se comía en ensalada y tiene también propiedades medicinales.

¹² Entrevista a J. y M. G., hermanas de El Berrueco, grabada en 2014.

¹³ Unesco, 2015.

hombres y de mujeres”, con los que quisimos introducir una visión múltiple de los mismos hechos. Es decir, se recoge e inventaría la mirada desde ambos géneros y grupos de edad¹⁴.

Trabajamos con muchas mujeres muy diferentes entre sí: mayores, jóvenes, independientes, trabajadoras fuera del ámbito doméstico, médicas, concejalas, administrativas, comerciantes o las llamadas amas de casa; y en distintos momentos de su vida: “quintas”, estudiantes, amas de casa, jubiladas... Esta relación se mantuvo de forma continuada a lo largo de los años, es decir, si se trabajaba en El Berrueco, se seguía acudiendo a Patones en momentos señalados, tejiendo una red de mujeres que nos iban contando sus vidas y quehaceres.

En la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de 2003 de la Unesco, no se habla de forma explícita sobre esta visión, pero sí se reconoce que la igualdad de género es un valioso aliado en la construcción de los derechos humanos y un elemento fundamental en la erradicación de la discriminación.

Durante el trabajo, muy pronto se hizo visible en la convivencia con ellas un mundo complejo de acciones-pensamientos y discursos sobre las tareas realizadas, que describían y representaban para que fuesen entendidas. Hablando sobre los trabajos de las mujeres, hilar se presentó como el típico ejemplo de tarea de antaño. “Se hilaba yendo al campo. Llevabas un delantal, la rueca te la enganchabas aquí [en el delantal] y la lana la enganchabas en la punta de la rueca que llamabas del palo, si el palo tenía dos o tres hijatos mejor se enganchaba la lana, lo cogías con el huso e ibas dando vueltas y haciendo hebra”¹⁵. Cuando surgió la idea de representar este trabajo, para comprender mejor las habilidades necesarias, ellas construyeron una escena que reproducía el contexto de dicha labor; a la vez se apacentaba el ganado, se “aireaba el corazón”¹⁶ y se hilaba, creando un espacio de acción y relación intenso y complejo. De igual modo, se nos describen otras tareas hechas en grupo: lavar la ropa en el arroyo, escarmenar la lana, preparar las bodas..., en las que la sororidad se muestra como alianza y sistema de reciprocidad que implica compartir y apoyar. “La sororidad tiene un principio de reciprocidad que potencia la diversidad. Implica compartir recursos, tareas, acciones, éxitos... Reconocer la igual valía está basado en reconocer la condición humana de todas, desde una conceptualización teórica de lo que significa” (Lagarde: 2009).

¹⁴ Los niños y niñas participaron acompañados de sus abuelos. Trabajamos sobre todo juegos y tradición oral.

¹⁵ Conversaciones con mujeres en El Berrueco.

¹⁶ Satrapi, 2005. En el cómic *Bordados*, la autora iraní describe cómo las mujeres hablan en intimidad mientras toman un té.



FIGURA 2. Hilanderas en El Berrueco.

En el año 2003 se convocó una reunión de expertas sobre patrimonio cultural inmaterial y género, donde se plantearon varias preguntas que serán motivo de reflexión en el desarrollo del presente artículo¹⁷.

Las mujeres son un objetivo prioritario común de las Naciones Unidas, y la promoción de la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres es uno de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU.

5. ¿En qué medida depende el patrimonio cultural inmaterial de las prácticas y la transmisión propias de cada sexo?

Esta primera pregunta plantea ya la idea de dos maneras de ver el mundo y, por tanto, de ver el patrimonio. En la revista *Patrimonio Mundial*, en el número 78, de 2016, Janet Blake dice:

¹⁷ Final Report Expert meeting 'Gender and Intangible Heritage'. Intangible Heritage Section, Unesco, 8-10 de diciembre de 2003. Traducción propia.

Los conocimientos y competencias relacionados con el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) con frecuencia se basan en modos de transmisión informales basados en el género, y esto plantea cuestiones importantes en cuanto a los impactos potenciales de medidas de salvaguardia en los portadores y el propio PCI.

En el trabajo realizado en los municipios reseñados, las historias de vida, formuladas como presentación de cada informante, dieron como resultado narraciones que se organizaban y centraban de muy diferentes maneras, dependiendo de si eran hombres o mujeres.

Me llamo J. R., nací en Torremocha del Jarama el día 12 de julio de 1930, o sea, que 30 y 70 y 12, voy a hacer 82. Viví una vida muy tranquila en mi casa con mis padres, que eran labradores, y a mí mi padre me tenía como si fuera “el hortelano de él”. Iba de abril a noviembre a la huerta todos los días todos los días, a coger las judías, los tomates, a hacer todas las cosas y, cuando llegué... a los 18, 19 años, empecé yo a ver que otro muchacho vivía aquí al lado..., pues tenía las eras mi padre arriba y él abajo... V., que era mi novio, se marchaba desde la era arriba un ratito a verme trillar, a verme... Y, ¡claro!, ya llegó un momento que nos hicimos novios. Estuvimos cinco años, desde los 19 hasta los 25 más o menos. Entonces pensamos de casarnos y lo hicimos el día 22 de mayo de 1955¹⁸.

En esta pequeña presentación, J. R. nos ofrece pistas sobre cuestiones muy diversas además de priorizar como narración el camino hasta su matrimonio, pero además nos suministra información sobre las formas de contar y sumar: en lugar de restar a 2012 (fecha en ese momento) 1930, va sumando por partes¹⁹ los distintos espacios de tiempo, pero además cuenta algo fundamental en la organización del trabajo a través de la categoría “hortelano”, la huerta como actividad económica diferenciada adjudicada a ella —una jovencita—, lo que nos permitió organizar las preguntas sobre las actividades económicas desde esta visión. No es lo mismo ni tiene el mismo valor el trabajo del campo (cereales, legumbres...) que la huerta, pero además nos dice que su matrimonio fue claramente endogámico —sistemas de relación y de prioridades en las alianzas matrimoniales—, y que fue una decisión de la pareja y no un acuerdo de familias.

El trabajo con el resto de mujeres mayores lo que mostró fue un relato claramente ordenado y temporal distinguiendo como núcleo el matrimonio; toda la presentación e historias de vida se organizaban de este modo: antes o después de casarse. Sin embargo, los hombres nos hablaban de actividades fundamentalmente públicas y de trabajo remunerado, con pocas referencias al trabajo que ellas realizaban, excepto en lo que se refería a sus “imposibilidades”: no poder arar, no poder coger algunos productos...

¹⁸ Entrevista a J. R., grabada en Torremocha del Jarama en 2012.

¹⁹ Después pudimos constatar que era una fórmula bastante habitual para contar y calcular.

Bueno, los hombres en el campo araban, cavaban las cepas, cavaban los huertos... Las mujeres no, ayudaban a segar los garbanzos, ayudaban a coger las judías, eso era cosas de mujeres, las huertas, los tomates... Los hombres no, había cosas que las mujeres no podían hacer, que era arar y coger las legumbres, eso era imposible²⁰.

En las entrevistas con los hombres destacaba una narración descriptiva, con pocas valoraciones sobre lo dicho, excepto que hubiese una petición por nuestra parte.

Las mujeres describían y reflexionaban sobre los hitos vitales y sus ritos, pero también sobre lo que significaban socialmente, su valor social.

Mis padres tuvieron a mi hermana, y luego a los diecinueve meses a mí. Claro, yo nací chica, ¡los sentó fatal! Porque los chicos ayudaban a los hombres y las mujeres siempre, pues claro, más reservás, y yo nací chica, nací el 12 de julio, y mi padre estaba segando en una tierra que se llamaban Las Charcas, ya que le dijeron que había tenido la mujer una chica, no quiso pasar a verla [...]. Fijate, en pleno mes de julio y mi madre metida en la cama y mi padre decía... Pasaba abajo... y no pasaba a vernos... Y lo he tenido mucho... así clavao, pero luego he sido la que más ha querido²¹.

Las jóvenes quintas de El Vellón, mientras confeccionaban la corona del mayo, reflexionan sobre la cooperación y los distintos papeles en el desarrollo de las actividades de los quintos desde su incorporación de forma activa a la fiesta. Ellas también se dividen en mayordomas —el año previo a los 18— y quintas, en el año de su mayoría de edad. Durante todo el proceso previo y el desarrollo de la fiesta, todos y todas cooperan.

C.: No... mayordoma mejor, te lo dan todo, los quintos pagan y los mayordomos van pagaos... [se ríen] Hay que ayudar para que luego te ayuden²².

Estas reflexiones se extendían a comparaciones del antes y el ahora estableciendo vínculos entre los usos sociales y los medios disponibles.

J.: Antes, como se hacía lumbre, pues se cogían unas ascuas en un brasero y se echaba el espliego y te ponías abierta de piernas, así con una cosa tapada para que entrara para arriba —eso era para el dolor de tripa, y a los niños se les hacía mucho eso. Que era un desahúme que decían, pa desahumarte, como hacía humillo y daba un olor muy bueno...

²⁰ Entrevista a L. M., grabada en Torremocha del Jarama en 2012.

²¹ Entrevista a J. R., grabada en Torremocha del Jarama en 2014. En otros momentos del trabajo hemos reflexionado sobre la ironía de la comparación entre Varón/Barón (con su componente de nobleza) y Mujer/Hembra (con su componente animal) y los "enfados" por la pérdida del apellido de familia..., aunque este fuera Gómez, que muestra la situación de cada categoría en el imaginario tradicional.

²² Entrevista a las quintas-mayordomas, grabada en El Vellón en 2018.



FIGURA 3. Montando la corona del mayo.

M.: Eso, en lugar de ahora, que tenemos —esto que ponemos en los enchufes—, pues como no había ambientador para que oliera bien la habitación²³...

Así pues nos quedó patente que tuvimos acceso a un patrimonio reflexivo propio de las mujeres, imbricado en ese mundo doméstico y privado, y en su salto hacia lo público.

6. ¿Puede ser siempre compatible el concepto de igualdad entre los géneros con la preservación de las culturas y los estilos de vida tradicionales?

Esta segunda pregunta plantea una disyuntiva que en muchos casos ha servido para el mantenimiento de fiestas y otros procesos sociales claramente discriminatorios para las mujeres²⁴.

²³ Entrevista a J. G. y M. G., en El Berrueco, grabada en 2016. No hay espacio aquí para desarrollar tantos temas; en este caso, pasamos a reír sobre las cuestiones de higiene y pudor.

²⁴ Hablamos de boicots a las mujeres para que no se integren en rituales o fiestas masculinas como el caso del "alarde de Hondarribia" (ver: https://verne.elpais.com/verne/2018/08/08/articulo/1533712956_889089.html), que en muchos casos sigue un camino de integración (ver: <https://www.diarilaveu.com/dona-ballaradansa-tornejants-algemesi-per-primera-vegada>).

El concepto de patrimonio inmaterial está unido al cambio y a la adaptación a la sociedad de cada momento; es un elemento que acompaña siempre a la vida y a la cultura y, por tanto, esta condición —el cambio— se analizaba en la identificación y registro de los elementos culturales porque forma parte de la vida misma.

Al haber sido siempre consideradas como un grupo no definido, a medio camino entre el papel tradicional de soporte de la familia y el de colaboradora de la explotación familiar, las mujeres del medio rural no han visto reconocida la importante función que siempre han tenido dentro de la explotación familiar y agraria y de la cohesión social, económica y cultural de las poblaciones rurales²⁵.

Calificar el trabajo de la mujer como de ayuda la privaba de cualquier derecho laboral o de reconocimiento público. En ese sentido, estaba en la misma situación que el trabajo de los niños y niñas que se consideraban igualmente una aportación a las necesidades familiares, mientras que el padre tenía la calidad de ser el proveedor oficial de la familia.

Podríamos decir que las mujeres serranas eran invisibles en su función de trabajadoras. La mujer desde muy joven trabajaba en las labores del campo ayudando a su padre (no trabajando para su padre) hasta que se casaba y pasaba a ayudar a su esposo (no trabajando para su esposo). Una mujer pasaba su vida trabajando duramente pero no como trabajadora, sólo ayudaba en las labores y no constaba como trabajadora en ningún lugar. Por esta razón al final de su vida no tenía vida laboral, y por tanto, carecía de derechos²⁶.

En el trabajo de campo los hombres señalan todo lo que las mujeres no podían hacer: trillar, arar... La pregunta inmediata es: ¿y si en la unidad familiar no había hombres? Las respuestas eran claras, se podía pedir o contratar a otros hombres, aunque ya se reconocía que sí, que eran capaces.

En la Sierra Norte de Madrid hay ahora mismo un movimiento de readaptación a las nuevas condiciones socioeconómicas en las que las mujeres son agentes fundamentales, muy especialmente en lo que se refiere a la resituación de los saberes tradicionales, del patrimonio inmaterial, como se nos comentaba en Redueña “en todos los procesos de dinamización que hacemos en el pueblo, son las mujeres las que participan”²⁷.

En este sentido, hay que recordar que las mujeres han hecho un esfuerzo de cambio enorme: los cambios en las prácticas domésticas —incorporación de nuevos aparatos,

²⁵ “Resoluciones IV Congreso UPA. Unión de Pequeños Agricultores y Ganaderos”. Obtenido de: <http://www.mancomunidadsierranorte.org/paginas/como-es-la-mujer-rural>. Consultado el 18 de octubre de 2019.

²⁶ <http://www.mancomunidadsierranorte.org/paginas/como-es-la-mujer-rural>.

²⁷ Conversación con M. P., alcaldesa de Redueña, en 2015.

como los pequeños y grandes electrodomésticos, de nuevas técnicas culinarias— o en la redistribución del tiempo y la aparición de nuevas tareas y gestiones administrativas. Sin embargo, ese patrimonio aprendido de madres y abuelas no ha desaparecido, se ha incorporado tanto a esas nuevas prácticas como a las nuevas formas de transmisión. El mundo virtual es ahora un medio privilegiado donde sus conocimientos se preservan a través de redes sociales o incluso sus propios canales de YouTube y blogs, recurriendo, si es necesario, a la ayuda de la familia y a cursillos organizados desde asociaciones e instituciones locales.

La publicación y difusión de este patrimonio se realiza mayoritariamente siguiendo ese modelo de invisibilización, en cuanto que no se muestra como actividad económica, sino que sigue siendo planteado como “pequeños saberes”, “trucos de limpieza”, “ideas para el hogar”, “recetas tradicionales”..., presentados en forma de tutoriales realizados y producidos por ellas o legitimados sobre la base de su saber.

Esta reflexión sobre las “tareas y saberes femeninos” nos lleva a la siguiente pregunta que se hacían en esta reunión.

7. ¿Contribuye el reconocimiento y apoyo a las mujeres transmisoras del patrimonio inmaterial a conceder autonomía a la mujer en las sociedades contemporáneas?

En algunos casos, estos vídeos intuitivos han generado verdaderas *youtubers*, que se sostienen con anuncios publicitarios en su canal o que crean empresas desarrolladas en el mundo virtual aprovechando los canales de difusión y de distribución de este nuevo mundo, como blogs, páginas web con venta de productos, ofertas de rutas gastronómico-artesanales...

En Torremocha del Jarama, ya en los años noventa, el ayuntamiento creó un centro artesanal gestionado a través de su propia Agencia de Desarrollo Local Torrearte con competencias sobre el desarrollo local, cultural y turístico de esta localidad, que en la actualidad alberga más de veinticinco empresas de artesanía y de alimentación —en muchos casos gestionadas por mujeres que comenzaron este camino de visibilizar su conocimiento y convertirlo en un valor de desarrollo²⁸—, que se materializan también en ferias de productos tanto en este pueblo como en otros de la zona.

Son las propias mujeres las que nos cuentan todo este trabajo de emprendimiento, sobre todo por medio del trabajo realizado con ellas a través de encuentros y talleres de grupo,

²⁸ <http://www.torrearte.org/web/>.

que nos permitía además la elaboración por consenso de los distintos elementos patrimoniales a incorporar al inventario. Nos llegan sus historias desde toda la Sierra Norte, y algunas llegan a ser protagonistas de programas de televisión y a recibir premios.

Si todas las manifestaciones del patrimonio cultural transmiten conocimientos, en el patrimonio inmaterial esto ocurre especialmente, puesto que se ocupa sobre todo de los procesos de creación y transmisión, por lo que representa un espacio privilegiado para transmitir estas visiones de género y buscar el equilibrio entre lo que nos es dado, la tradición, y las nuevas formas de contemplar las relaciones entre hombres y mujeres dentro del entorno social buscando un principio de equidad, de igualdad. El reconocimiento de su trabajo dentro de la casa y de sus saberes ha situado a las mujeres en una posición de visibilidad que nos acerca cada vez más a la igualdad social.

8. ¿Guardianas o creadoras del patrimonio cultural inmaterial?

La directora general de la Unesco Irina Bokova lo dejó claro en el prólogo de la publicación *Igualdad de Género, Patrimonio y Creatividad*, de 2015, cuando dijo: “la lección clave es clara: debemos reconocer a las mujeres y a las niñas como agentes de cambio dentro de sus comunidades y valorar sus logros”.

Las jóvenes quintas del Vellón no solo describían el contenido de las actividades de sus fiestas de quintos, que sus compañeros también nos contaron —romería de San Blas, cortes de carretera para el petitorio, rondas en Navidad...—, sino que saltaban constantemente a reflexiones sobre su desarrollo, muy especialmente sobre lo que había significado la entrada de chicas en la quinta. “Si no estuviésemos nosotras, esto se habría acabado, hay muy pocos chicos”. Estas muchachas han pasado de un papel invisible —constructoras de la corona del mayo— a salir junto a ellos al espacio público en pie de igualdad en los ritos de la quinta. En el caso de la romería de San Blas, los papeles están repartidos: ellos llevan al santo y ellas el otro atributo que define a los quintos —el tronco—, mientras compiten bebiendo de la bota repitiendo el mismo juego que sus compañeros.

Susana Rostagnol (2015) habla de una de las trampas de la patrimonialización, su identificación con ser “guardianas de la tradición”. “Esto puede tener una doble lectura. Por un lado, se les otorga un sitio importante, pero por otro —como ya mencionamos— se las coloca en oposición a la modernización y al progreso”.

Este estar del lado de lo antiguo puede reforzar su posición de desigualdad, al asociarse su postura con un supuesto enfrentamiento con la mejora de las condiciones de las propias mujeres.

La situación es complicada: o bien continúan con sus conocimientos —que “son saberes de segundo orden, en realidad son considerados como tareas y se considera en el ámbito



FIGURA 4. Los chicos llevan la imagen, las chicas el tronco.

de la práctica llamada también experiencia” (Albertos, 2009), que muchas veces forman parte de la “muralla” que impide la lucha por la equidad—, o se “olvidan” de ellos para adaptarse a esos “modos dominantes” que se asocian al trabajo productivo.

Nada más lejos de la realidad. En el trabajo de campo de este inventario, vimos cómo las mujeres recolocan, resitúan, reorganizan y dotan de nuevos significados sociales prácticas recogidas de la tradición, y consiguen en muchos casos un equilibrio entre ambas posiciones.

9. ¿Cómo se puede dar cabida a las cuestiones de género en el campo del patrimonio cultural inmaterial?

¿Es posible la identificación de patrimonio, su inventariado y protección desde una perspectiva de género?

Situándonos en el centro de ese supuesto conflicto, nuestro trabajo de inventario exploró las distintas producciones y discursos de las mujeres en la Sierra Norte de Madrid. ¿Son guardianas o creadoras?

Como guardianas se nos querían presentar siguiendo la fórmula general, como depositarias de remedios de curación, platos de diario, conservas tradicionales (en muchos

casos poco sanas), costura —arreglos sencillos de ropa—, prácticas propiciatorias como conjuros y oraciones, y unas expertas en tradición oral, eso sí, sin mover nada ni aportar nada nuevo. Esta imagen tiene relación con la imagen construida también por los folkloristas e investigadores, que en la mayor parte de los casos obviaban todo lo que entrase en conflicto con la idea de madre-esposa-hija sumisa, cariñosa y complaciente, que no tiene “malos pensamientos” ni deseos sexuales ni otras inquietudes, y que no plantea conflictos que pongan en duda el *statu quo*. En todo caso, en las obras sobre folklore se recogían²⁹, sobre todo, aquellas prácticas y textos que sí las configuraban como sujetos pasivos, como es el caso de coplas y romances: “En el ruedo del manteo/lleva la señora novia/En el ruedo del manteo/un letrerito que dice/Viva mi amante y mi dueño”. O esta otra copla: “Estímala caballero/como una tacita de oro/que ya tienes mujer buena/para que te sirva en todo”³⁰.

El trabajo sobre esta tradición oral madrileña fue un eje central de la investigación por varias razones: por un lado, mostrar la existencia y pervivencia de todo un corpus de literatura oral y popular, aunque la imagen de Madrid sea otra, y muy prioritariamente como material para la reflexión sobre la visión que las mujeres —portadoras— con las que se ha trabajado, tenían de las relaciones sociales, de la moralidad, de su propio pensamiento, intentando darles voz. En nuestro trabajo de campo, se recogieron reflexiones y valoraciones sobre cuestiones tales como los cambios en la moral, la violencia de género³¹, la falta de recursos... Recogimos y analizamos con ellas coplas “picantes”: “Debajo del delantal/tienes un pozo muy hondo/donde se tiró tu novio/con las alforjas al hombro”.

Reflexionamos también sobre refranes y dictados tópicos en los que muchas veces la ridiculización del otro se hacía a través de la mujer. “De Torrelaguna ni mujer ni burra”. “Si te casas con una patonera tienes mujer para la cama y burra para traer leña”³².

El conocimiento de todo este patrimonio no las dejaba como sujetos inmóviles e irreflexivos. Lo que hemos visto es que en estas comunidades rurales las mujeres son agentes activas y muy participativas en las dinámicas sociales; no solo en los espacios festivos, en el ocio, sino en los ámbitos económicos y en los espacios de reflexión. Pasan del “recuerdo al presente más activo”.

²⁹ En las colecciones folklóricas, habitualmente es el propio recopilador-folklorista quien decide qué se publica.

³⁰ Coplas de Las Tortas, cantos de boda de El Berrueco.

³¹ “¿Yo pa que un tío me pegara y luego acostarme con él? Yo creo que por eso no me he casao”. Entrevista a C. V., grabada en Torrelaguna.

³² Dictados tópicos. Expresiones orales que hablan de la relación entre comunidades como producto muchas veces de rivalidades vecinales. Estos dichos provienen de cuestionarios previos a nuestro trabajo de campo.

Como ejemplo, reseñamos cómo los saberes artesanales —bolillos, bordados, labores de ganchillo...— pasan del espacio doméstico al de ocio en los talleres de los centros culturales, no solo como actividades lúdico-formativas, sino que para muchas esta participación supone una plataforma para de manera autónoma crear pequeñas empresas y poner a la venta sus productos. Se ha producido una transformación desde la valoración de su labor como re-productiva —de la que hablábamos al principio del artículo— a la de actividad económica, a realizar un trabajo productivo.

Se producen también otros cambios como la resituación en tiempo y espacio de las “actividades propias de su sexo”. En el caso del pueblo del El Berrueco, la tradicional elaboración de dulces, que se realizaba en el ámbito de la casa y para la familia, constituye ahora uno de los ejes centrales de la celebración del Día de la Mujer. En este día, las mujeres se juntan y, además de amasar los dulces siguiendo las recetas tradicionales —con algunos cambios en las proporciones o en los añadidos de especias y aromas—, se preparan otros alimentos que se consumirán en un entorno de fiesta en el espacio de un antiguo horno de leña que aún se conserva. Los dulces, en algún caso, se han hecho para vender y de ese modo conseguir financiar la nueva carroza de la Virgen³³.

La participación de las mujeres en estas actividades está rodeada de un espacio de sociabilidad y colaboración que rompe la idea tan repetida sobre su supuesta incapacidad para el trabajo en equipo —“cada una en su casa sabe lo que quiere“, a lo que se apostilla: “y cómo lo quiere”—. Así, las vimos establecer canales más que eficientes de resolución de conflictos y de creación de consensos en actividades como la elaboración de dulces en El Berrueco, preparación de puches para festejar los Santos en el municipio de Redueña o como organizadoras de las fiestas en El Vellón.

También analizamos su papel como agentes de protección de patrimonio inmaterial —de sus objetos materiales y también de sus procesos— y su reubicación en un nuevo espacio social. En este mismo pueblo de El Berrueco, el Belén viviente ha dado nueva vida a aperos de labranza, mobiliario, indumentaria, recetas, ajuares..., que se muestran formando escenas tradicionales que conviven junto a las específicamente navideñas en un itinerario por un pueblo retrotraído a un tiempo atávico iluminado solo por el fuego de las antorchas.

Igualmente, nos las encontramos reinventando y buscándose un lugar en las fiestas tradicionales. En El Vellón, la tradición de las peñas festivas está muy arraigada, hasta que, hace unos años, algunas mujeres sintieron la necesidad de tener su propia peña y expresarse como quisieran... Así nació La Patrona de las Fiestas, una peña de mujeres que se visten con un mono naranja de trabajo, “a lo Mario Bros”, y que en un guiño divertido

³³ Diario de Campo sobre El Berrueco, año 2010.



FIGURA 5. Haciendo dulces el Día de la Mujer en El Berrueco.

refieren a la peña masculina que lleva el nombre de la patrona, y así ellas son directamente las patronas-jefas de sus propias fiestas.

Otra nueva práctica observada en los festejos es el paseo de las jóvenes con fotografías en alto de las compañeras que no han podido acudir por trabajo, exámenes..., y, de este modo —y gracias al uso de las redes—, pueden estar presentes simbólicamente y efectivamente. Otro ejemplo de las nuevas participaciones en fiestas masculinas en la Sierra Norte lo constituyen las vaquilleras de Colmenar Viejo. Tradicionalmente, las madres eran las responsables de “vestir” la vaquilla, de adornarla con pañuelos y de preparar la limonada y los dulces, pero, desde hace unos años, estas jóvenes han saltado al espacio público creando un grupo de vaquilleras que la portan y la bailan —la torea— en la plaza al igual que sus compañeros, y son ya bien aceptadas; incluso hay ya grupos mixtos.

La tradición es esa memoria elegida y transmitida, y es un legado que lo puede ser solo porque sigue teniendo sentido social, así que el papel de las mujeres juega en los dos campos, guardando y renovando para crear viejos-nuevos patrimonios.



FIGURA 6. Vaquilleras en Colmenar Viejo.

Si la tradición es la herencia colectiva, el legado del pasado, lo es también debido a su renovación en el presente. La tradición, de hecho, actualiza y renueva el pasado desde el presente. La tradición, para mantenerse vigente, y no quedarse en un conjunto de anacrónicas antiguallas o costumbres fósiles y obsoletas, se modifica al compás de la sociedad, pues representa la continuidad cultural³⁴.

En la salvaguardia de estos patrimonios, el criterio no debe ser —así lo entendimos en este proyecto— eliminar las diferencias, sino más bien mostrar la visión de las mujeres y presentar consensos. Las decisiones sobre qué proteger están insertas en un sistema de poder en el que la mujer muy a menudo no tiene voz. No hay problema en la desigualdad entendida como diferencia, sino en la dominación e invisibilización de las mujeres.

³⁴ Arévalo, 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Albertos Merí, Neus (2009)**. "Saberes no reconocidos. De la invisibilidad a la Universalidad". En *EMAKUNDE*, Instituto Vasco de la Mujer.
- **Arévalo Marcos, Javier (2004)**. "La tradición, el patrimonio y la identidad". En *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 60, nº 3.
- **Blake, Janet (2016)**. "Género y la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003". En *Patrimonio Mundial*, nº 78, pp. 58, Ediciones Unesco.
- **Bokova, Irina (2015)**. "Prólogo". En *Igualdad de género: Patrimonio y creatividad*.
- **Fernández Suárez, Roberto (2017)**. *La construcción de los lugares de culto a las imágenes sagradas. Iglesia universal e iglesias locales en la Comunidad de Madrid desde el siglo XV hasta la actualidad*. Ed. propia.
- **Lagarde, Marcela (2009)**. "La política feminista de la sororidad". En *Mujeres en Red, el periódico feminista*. Obtenido en: <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1771>. Consultado el 22 de octubre de 2019.
- **Rostagnol, Susana (2015)**. *¿El patrimonio tiene género? Una mirada al patrimonio cultural inmaterial desde la perspectiva de género*, Primer Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo. Diversidad cultural y Estado. Escenarios y desafíos de hoy. Obtenido en: <https://www.fhu-ce.edu.uy/index.php/genero-cuerpo-y-sexualidad/publicaciones/5855-rostagnol-susana-2015-el-patrimonio-tiene-genero-una-mirada-al-patrimonio-cultural-inmaterial-desde-la-perspectiva-de-genero>. Consultado el 19 de octubre de 2019.
- **Satrapi, Marjane (2005)**. *Bordados*. Barcelona: Norma Editorial.
- **UNESCO (2003)**. Final Report Expert meeting 'Gender and Intangible Heritage', Intangible Heritage Section, UNESCO, 8-10 de diciembre de 2003. Obtenido en: <https://ich.unesco.org/doc/src/00125-EN.pdf>. Consultado el 22 de octubre de 2019.
- — **(2015a)**. *Patrimonio inmaterial y género*. Obtenido en: <https://ich.unesco.org/doc/src/34300-ES.pdf>. Consultado el 21 de octubre de 2019.
- — **(2015b)**. *Igualdad de género: patrimonio y creatividad*. Obtenido en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000231661>. Consultado el 20 de octubre de 2019.
- **Velasco, Honorio y Sama, Sara (2019)**. *Cuerpo y Espacio*. 2ª ed., Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

