



Un ensayo metodológico sobre la mirada en la Antropología Social

A methodological essay concerning the way of looking at Social Anthropology

Teresa del Valle Murga

Colaboradora honorífica. Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea
teresa.delvalle@ehu.es

30 ANIVERSARIO DE LA GAZETA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO COORDINADO POR FRANCISCO CHECA OLMOS Y CELESTE JIMÉNEZ DE MADARIAGA

RESUMEN

Se resalta la importancia del método etnográfico como aprendizaje básico que traspasa tiempos y espacios y del valor de incorporar la experiencia personal en la docencia. Se mencionan casos relacionados con parentesco bilateral (kindred), rituales, creencias vividas en el trabajo de campo realizado en la isla de Guam y en el archipiélago de Belau, Palau en Micronesia. El tercer caso se refiere a la bertzolaritza, una práctica creativa de improvisación verbal presente en Euskalherria (País Vasco). Para su análisis se toma como referente teórico la antropología feminista, enfoque que permite detectar los el impacto de los sistemas de género como desencadenantes de la desigualdad en el acceso al poder y al prestigio. La importancia del método radica en la exposición a la experiencia que proporciona aprendizajes que son transferibles a investigaciones diversas y a la enseñanza.

ABSTRACT

This paper emphasizes the importance of the ethnographical method in anthropology as a source of data, communication, and interpretations. Some basic contents and processes in the learning process during fieldwork are transferable to other situations. It is due to the importance attributed to verbal and nonverbal communication, expressions, meanings, as well as to the set of rules and obligations generated in the process of giving and receiving information and knowledge. Examples come from field research in Guam, Palau (Micronesia), as well as from the analysis of an event related to bertzolaritza: a verbal practice of creative improvisation in Euskara (Basque language). The event is analysed from the framework of feminist anthropology.

PALABRAS CLAVE

metodología | teoría feminista | parentesco | memoria | bertzolarismo | Micronesia

KEYWORDS

methodology | feminist theory | kinship/memory | bertzolarismo | Micronesia

El texto introduce la riqueza y complejidad de la mirada antropológica, teniendo como referencia el anclaje en la realidad como punto de partida, aunque esa seguridad inicial resulte más tarde cambiante. Se argumenta que el ejercicio de la observación se erige en una experiencia de aprendizaje que posibilita acceder tanto al conocimiento amplio como a aquel que se nutre de las minucias y el detalle. Se produce a su vez una interacción con la teoría que subyace en el proyecto de investigación y, simultáneamente, plantea cuestiones que incitan a ampliar el marco conceptual establecido. Todo ello requiere aprendizaje, de ahí la importancia que tiene en el proceso de iniciación a la investigación el que mentoras y mentores generen interés por adquirirla, proceso que pasa por la valoración y comunicación de sus propias experiencias y la de figuras singulares de la historia de la disciplina. El compartir lo que ha supuesto el trabajo de campo lleva en muchos casos a humanizar lecturas cuyos contenidos se pensaban desde la lejanía. Proceso de transmisión en el que también insiste Ferrándiz (2011).

Me viene a la memoria un momento importante de mi experiencia cuando cursaba el doctorado en la universidad de Hawaii y en esos momentos, con toda una serie de cursos de teoría y metodología y el proyecto ya cerrado, me preocupaba sin embargo saber cuáles iban a ser mis puntos de partida para

una vez ubicada en la comunidad seleccionada, en mi caso el poblado de Umatac en el sur de la isla de Guam (Micronesia), conocer los pasos a dar. Bob Kiste, uno de los profesores, siempre cercano al alumnado, me explicó en una sesión informal bajo los árboles de una zona del campus cómo lo había hecho él en una comunidad de las islas Marshall (1974). Esa sesión humanizó referencias de lecturas y de exposiciones magistrales. Por ello, pienso que la experiencia acumulada de contactos con informantes, así como momentos en que hemos sentido las dificultades de introducirnos en lugares y en inicios diversos de interacciones lejanas a lo habitual, es algo muy importante a transmitir, lo mismo que los miedos a romper reglas desconocidas; a no saber discernir, como ha sido muchas veces mi caso, los entresijos de las distintas elaboraciones del poder que esconden el impacto de los sistemas de género.

Un ejercicio que a mí me ha servido es releer mis diarios de campo, desde sus inicios en la investigación, para ver el proceso de aprendizaje en el que me vi envuelta y constatar que difería mucho de lo que yo había pensado que sucedería. Y aún hoy me sigo sorprendiendo del aprendizaje que conlleva cada investigación que traspasa la problemática que se aborda. Tal como señala Josepa Cucó, basándose a su vez en Henrietta Moore (Cucó 2004: 39), la Antropología Social es un campo amplio de conocimiento con una historia consolidada como disciplina y como práctica. Ha elaborado una manera formal específica de preguntar que no solo se refiere a las diferencias culturales, al entramado de lo que se identifica como cultura y a los sistemas sociales, sino que enfatiza precisamente el hecho de que las diferencias culturales y los sistemas sociales se hayan insertos en relaciones jerárquicas de poder. Y en ello, como se verá más adelante, la antropología feminista tiene un largo recorrido.

Lo que abarca la mirada

Por mirada entiendo un conjunto de dispositivos, de habilidades y recursos que ponemos en práctica para conocer a través de la experiencia y mediante una actitud de apertura, la diversidad de datos, interpretaciones, emociones, contradicciones, extrañezas, interrogantes como parte de lo que ofrece la inmersión en la situación elegida. La cercanía o lejanía varía, y no siempre se corresponde con desplazamientos lejanos. Son más bien los componentes, las posibilidades de la mirada lo que una tiene que aprender a ejercitar. Para ello, me fijo en cuatro ámbitos de conocimiento que ofrecen distintos grados de complejidad y a los que se puede llegar a través de la mirada que proporciona la etnografía. Unas veces se da una progresión desde el primero a los siguientes, pero en general va a depender del proyecto que una tenga en mente así como de las circunstancias específicas que se dan en el trabajo de campo. Hay saltos que se producen por las circunstancias, de ahí que lo que planteo es solo una parte de posibles ámbitos y perspectivas que entran en el universo de la mirada antropológica.

El primer ámbito corresponde a la percepción visual, a la experiencia de comenzar a situarte que con frecuencia es la más asequible aún cuando se de en los inicios un desconocimiento de la lengua. Como parte de un proceso la familiarización con la nueva situación permitirá descubrir las variaciones así como continuidades o diferencias presentes en el proceso. La atención a la secuencia temporal y temática que va mostrando el diario de campo posibilita su descubrimiento. Actúa de hilo conductor y es compatible con otras formas de recogida de datos.

El segundo se centra en las interacciones y aquí el investigador o la investigadora entran también en la mirada. Los tipos de interacción como pueden ser, entre otras: formales, informales, amistosas, conflictivas, espontáneas, pautadas nos permiten ver aspectos de la estructura social que en general tiene un mayor grado de permanencia que permite conocer, entre otros aspectos, las bases de la organización y distribución del poder. Aquí situaría el sistema de valores que sirve, desde la socialización temprana, para orientarnos en la vida y que se concretan en los distintos ámbitos de las relaciones sociales (familia, amistades...) y actúan como referentes a la hora de enfocar, entre otros muchos, el trabajo, el ocio, la amistad, la enfermedad, la muerte. El verlo desde los sistemas de género como sistemas de poder es el resultado de aportaciones provenientes de la antropología feminista.

El tercero nos lleva a las representaciones y a los símbolos, y al lugar que ocupan para transmitir

dimensiones de la cultura que hablan de centralidades y periferias relacionadas con personas y grupos; así como a percibir el impacto que el orden simbólico tiene en la creación de espacios y tiempos, y de los contenidos que se les asignan.

El cuarto se orienta a la búsqueda de las fisuras que aparecen en el sistema dominante, a las emergencias y al sistema que subyace en el desarrollo de centralidades y periferias.

Hay muchas formas de mirar a la realidad, pero me gusta referirme a una que me remite al libro de *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda, en la que el aprendiz de brujo penetra en la diferencia entre mirar y ver. La primera recorre y abarca, la segunda profundiza. Podemos ir en un tren y mirar el paisaje sin percibir nada más que un conjunto de secuencias, y quedar por ello fuera de su configuración, y menos de los significados que tiene para las personas que lo habiten o las que lo experimentan ocasionalmente. Ver significa ir más allá de la impresión o mera recepción. Algo semejante sucede con la diferencia entre oír y escuchar. El primero nos viene mientras que la escucha nos posiciona. Los resultados de uno y otra son diferentes y el conocimiento de la escucha lleva a una mayor interiorización y en muchos casos a producir cuestionamientos. A veces el resultado es simplemente de sentido. Otras de placer. Otras de incomodidad. Y de novedad otras.

Podemos pensar en otras clasificaciones como es la mirada física vinculada al ejercicio de nuestra capacidad sensorial. Esta dimensión la tienen, en general, más desarrollada las personas que no pueden ver pero que perciben ese universo a través de los sentidos del oído, el tacto. Esa forma de mirar es muy importante porque nos permite recorrer en unos casos de una manera rápida, en otros lenta, un territorio así como actividades realizadas por personas individuales, por grupos... Hay que aprender a mirar para ver y constatar que existe un aprendizaje de la mirada. El avance en la capacidad de ver facilita el desarrollo del potencial reflexivo.

El arte de observar

La observación directa, e indirecta, de una realidad es una actividad importante en la antropología social. Hay que tratar de “ver” lo más pero es clave la diferencia entre “ver” y mirar. Ver supone una contemplación atenta aunque en ese ver surjan diferencias y similitudes con lo que una está acostumbrada a experimentar, por ejemplo en su contexto habitual. Es difícil solo ver pero no lo es el extraerlo de la abundancia de juicios, sorpresas que hayamos experimentado. Así podemos fijarnos en esa reflexión a posteriori: en lo que nos ha sorprendido, lo que nos ha parecido nuevo y lo que no tenía referencias anteriores donde apoyarse. La observación es una fuente excelente de información pero también implica un ejercicio el cómo llevarla a cabo. Una crece en la capacidad de ver. En las enseñanzas de Don Juan “un hombre de conocimiento estaba obligado a sostener una actitud de miramiento deferente hacia los elementos con que trataba; debía imbuir de profundo respeto todo lo relacionado con su conocimiento, a fin de colocarlo en una perspectiva apropiada. Tener respeto equivalía a haber evaluado los propios recursos insignificantes al encarar lo Desconocido (Castañeda 2000: 250). Pero hay también una forma de mirar diferente de la que considero la mirada antropológica que es la que describe y analiza minuciosamente Paris en *El espacio y la mirada*. Analiza la historia del arte a través de la mirada con que el artista organiza su composición, la mirada de los personajes, el vínculo profundo entre la mirada y el espacio, el impacto que causa en la manera en que observan los que contemplan la obra. Describe y analiza el arte de observar la obra de arte y dejarse impactar por la mirada que le provoca. Una aprende de las posibilidades que el arte ofrece mediante el análisis minucioso del detalle y de su variedad, del juego que da la mirada. Y en el enfoque de Paris también encuentro aspectos que pueden incorporarse al trabajo de campo a manera de encuadres y de detalles especialmente en el uso de la fotografía.

Pero la mirada antropológica mira principalmente a la vida, a las personas, al uso y significado de los objetos, comportamientos, a su contexto para conocer y dejarse impactar por el devenir humano. En las dos formas de mirar hay lugar para la emoción, en la de Paris por captar la del artista o la artista y ser receptivo a la que produce la contemplación de la obra de arte. En la antropología, la emoción la generan

las personas, los colectivos, como expresiones de posibilidades infinitas. La interacción abre un mundo de posibilidades.

Maestre Alfonso (1976: 65-69) resalta la importancia de ajustarse a las situaciones exigidas por la inmersión plena en la sociedad sobre la que se lleva a cabo la investigación más que en una intencionalidad de querer encontrar lo que una busca. No es hacer una composición para sacar la fotografía sino mirar para ver lo que acontece y grabarlo para en otros momentos captar interrelaciones, significados que aportan aspectos interpretativos en la experiencia etnográfica.

Implica también prestar atención a aquellos momentos en que una se pueda sentir cuestionada por una situación, un acontecimiento. En algunos casos son catárticos y pueden llevarte a descubrir nuevos objetivos en la investigación o volver a repensar conocimientos adquiridos, desde nuevas perspectivas. Es dejar que entre la reflexividad desde fuera como lo mostraré más adelante basándome en distintas situaciones.

El recoger las preguntas que surgen en el trabajo de campo es importante. Y en otros momentos ver si algunas de esas impresiones iniciales se han ido clarificando. Hay veces que lo que en un principio se pensó, lo modifica el paso del tiempo que acumula nuevos datos y miradas de manera que el punto de partida puede convertirse en algo totalmente distinto. Es más, puede desaparecer su importancia mientras que en otros, como lo mencionaré en relación a mi propia experiencia, ha ido tomando con el tiempo nuevos significados.

Entre las habilidades que una debe cultivar está la de la escucha que se dirige a centrar la atención en lo que la otra personas dice, tanto en una situación individual como grupal; aislándote a su vez de tu propio pensamiento para poder captar no solo la expresión verbal, sino el momento y las actitudes en que se produce la interacción: los gestos, el tono de voz, las percepciones de cercanía-lejanía y sus posibles modificaciones con el paso del tiempo o con nuevas situaciones. Lo que lleva a pensar en las veces que una, uno, ha escuchado de verdad y lo que le aportó. La escucha atenta genera reflexión y es muchas veces catártica: nuevas preguntas, incertidumbres, inseguridades, curiosidades, hipótesis, suposiciones de distinta índole y de distinto calado, incomodidades.

Se trata de observar para captar maneras de comportarse y de interpretar realidades propias y ajenas. Hay situaciones que favorecen el descubrimiento de la singularidad como puede ser la visita a un lugar por vez primera. Lo que capta la mirada muchas veces no se vuelve a experimentar. Se debe al factor sorpresa en el que lo nuevo, lo diferente es lo que nos llama la atención. Más tarde miraremos y descubriremos otros datos que nos llevarán a una mayor complejidad y también a poder captar algunos de los cuatro niveles a que he aludido anteriormente. De ahí la importancia de ese ejercicio inicial y de saber aprovechar lo que se desprende de esa experiencia.

En la participación observante es donde se ponen en juego las distintas formas de mirar. Y simultáneamente la capacidad de retener, seleccionar lo que se observa y vive. Cada persona desarrolla formas de cómo archivar lo que vamos conociendo de manera que podamos más tarde saber la relación entre los datos recogidos y las interpretaciones, así como las orientaciones para poder explorar o profundizar más adelante. En mi experiencia, en muchos casos, la intensidad de la observación ha dado pie a pautas memorísticas que las pasaría más tarde al diario. Ciertos conceptos que pudiera anotar, una referencia espacial, un momento de sorpresa o de emoción, un nombre, un gesto eran suficientes para desencadenar más tarde la memoria de lo observado o de comentarios que hubiera recibido. El valor de no interrumpir la vivencia era más importante para mí que una anotación detallada.

El poder de la etnografía permite introducir elementos que dan una entidad diferente a un objeto de la cultura material, como un cántaro, cuando éste se sitúa en una mañana de un poblado africano donde las mujeres esperan pacientemente su turno para llenarlo. Situar esa acción cotidiana y repetida a diario se llena de sentido cuando se contextualiza en la división sexual del trabajo. También cuando se la relaciona con la problemática de la escasez de un bien como es el agua y las desigualdades en el acceso a un derecho básico. Y yendo algo más lejos, a las consecuencias de la desertización situada en el

cambio climático y en la urgencia de la responsabilidad planetaria. Y al llegar aquí, el momento en que camina la mujer queda lejos, pero se ha ido enriqueciendo ese relato inicial con aquel al que habíamos llegado que establecía la relación inicial con una problemática global. Nos lleva de lo específico al contexto más amplio. Y en muchos casos es el acceso al contexto o a pensar sobre ello donde encontramos la riqueza de los significados, por ejemplo de un objeto. En otros casos el contexto nos lleva a comprender comportamientos como puede ser un gesto de condolencia en el contexto ritual de la muerte.

Hay veces que se habla de una manera de estar, de entrar en la realidad social. Pero ya estamos en ella, lo que requiere es *el paso del estar al estar observando*. Se trata más bien de la consciencia de estar en dicha realidad, de ser personas activas en ella. Por ejemplo, mi investigación consiste en estudiar la relación entre actividades colectivas y actividades individuales a través del tipo de interacción que lleva a cabo la gente, entendiendo por interacción distintos tipos de comunicación: verbal, gestual, espacial, emocional. En varias ocasiones, en ciudades con las que estoy familiarizada me he desplazado a uno de los barrios en el que anteriormente solo había estado de paso para, en esta nueva situación, ver lo que puedo aprender acerca del fluir de las personas que transitan por sus calles. Mi atención se fija en distintas direcciones y constato los diferentes ritmos con los que transitan, la gente que se detiene para entrar en tiendas, otras que miran los escaparates, contemplo encuentros y charlas puntuales, alguien que se detiene a comprar el cupón de la ONCE, otras que entran en un bar, o se sientan fuera de la cafetería porque el día es templado. La observación me proporciona datos que antes ni había sido consciente de ellos porque solo estaba de paso.

En la conjunción de un relato, bien sea de manera directa a través de los y las informantes o en una interpretación proveniente del cine, del teatro, del arte..., es posible descubrir dimensiones de la vida social asociadas con los elementos eje de este análisis. Así lo he hecho en un artículo acerca de los significados de muros y puentes donde he podido apreciar la humanización de ambos elementos. Y me lo ha sugerido un vídeo producido a partir de dibujos infantiles que tiene a la niña Warda, una niña palestina como protagonista, y el de la película *Los limoneros* obra del director israelí Riklis (del Valle 2012). Mientras que la influencia teórica principal proviene del texto de Simmel (1986) sobre puentes y puertas.

Un aprendizaje clave en la antropología social se refiere al desarrollo de la capacidad de observación como una herramienta importante. En la participación observante es donde se ponen en juego las distintas formas de mirar. Y simultáneamente la capacidad de retener, seleccionar lo que se observa y vive. Cada persona desarrolla formas de cómo archivar lo que vamos conociendo. Y tal como lo describía Garai (1), una puede obtener conocimientos que implican cualidades singulares como una mayor capacidad para interpretar comportamientos que proviene, a su vez, del desarrollo de una mayor capacidad para la escucha. Para realizar viajes de ida y vuelta entre lo observado y los significados que surgen de pensarlos en relación con ciertas teorías o parcelas del saber que pueden generar nuevos contenidos o bien resignificar otros. También mayor conocimiento del contexto donde se investiga así como de la elaboración del tejido de las relaciones y su importancia. La observación posibilita una serie de características que en muchos casos pueden considerarse cualidades que se van desarrollando en la práctica y en la reflexión individual, y/o colectiva, en momentos concretos o a lo largo del trabajo de investigación. La observación participante potencia el aprendizaje de la convivencia en nuevas situaciones. En la observación se aprende a *convivir en* y a descifrar indicadores que permitan ir más allá de lo que expresa el primer contacto. Nos encamina a distintos grados de complejidad que permitan verificar nexos. Puede verse también como fuente de metáforas legibles para las personas que observan y aquellas que las propician, así como para captar contrastes entre distintos tiempos, por ejemplo, el pasado y el presente; para generar expectativas anticipatorias desde el presente y hacia el futuro mediante la elaboración de futuros esperados en claves de deseos subjetivos. También nos lleva a generar preguntas. En la observación hay muchas ocasiones de conocimiento como puede ser un comentario clasificatorio de un sector de la población. Una colega antropóloga me lo hizo ver con una pregunta: ¿Por qué se habla de extranjeros en vez de hablar de vecinos? Si viven en la ciudad pertenecen a ella. Marc Augé dice en *El sentido de los otros* que “a falta de pensar en el otro, se construye al extranjero” (1996: 108).

La inmersión en la experiencia antropológica durante el trabajo de campo y según las circunstancias concretas del marco de la investigación va marcando ritmos en lo que resulta ser una forma de aprendizaje denso.

Símbolos y creencias

Se descubren los significados en la mirada que se orienta a ahondar más allá de lo que recogemos con la mirada visual y que ofrece una dimensión más profunda. Por ejemplo, nos podemos detener en los símbolos que pueden estar presentes en una pared ilustrada con graffiti: símbolos de oposición a la guerra de Irak; los símbolos por los que se representa un grupo, un colectivo. Los símbolos que remiten a movimientos que tuvieron lugar en un momento histórico como lo fue el símbolo de paz que se creó en los años sesenta del siglo XX relacionado con el movimiento hippy en los Estados Unidos y la oposición a la guerra de Vietnam. Los símbolos, los gestos que generó y sigue generando el movimiento feminista. La mirada visual identifica el símbolo pero será importante transcender el momento para ver lo que significó en su momento. Es fácil que mucha gente no lo sepa porque hay un elemento generacional, lo mismo que ocurre con acontecimientos vividos, con la música, las performances. Pero se puede comprobar cómo las personas interpretan los significados del símbolo hoy no para eliminar el propio, sino para comprobar las percepciones desde el paso del tiempo o desde la extrañeza. Lo mismo ocurrirá con símbolos generados en el contexto del 15-M. Hay símbolos religiosos pertenecientes a la tradición judeocristiana que tienen un alto grado de permanencia como es la cruz, pero otros han ido desapareciendo en aquellos lugares donde la laicización ha ido ganando terreno como puede ser el triángulo para representar a la Santísima Trinidad. El poder de los símbolos responde a los contenidos que se les asignen y al poder evocador que generen, y eso tanto para símbolos que generan atracción positiva como negativa. Una bandera puede provocar adhesión o emociones de rechazo y odio, dependiendo de la interpretación de lo que represente: patria en unos casos y opresión y dominio en otros. Izadas y arriadas de banderas son marcadores simbólicos que se llevan a cabo en ocasiones muy variadas. Una escena que vivieron recientemente millones de personas en los Juegos Olímpicos de Londres este verano de 2012.

Rescato de mi experiencia en Micronesia un trabajo de campo que llevé a cabo en el archipiélago de las islas Palaos, en el Océano Pacífico en el límite entre Asia y Oceanía, y que pertenecen a este último continente. Las islas más importantes del archipiélago son Angaur, Babelthiap, Koror y Pelelieu. Lo que narro se sitúa en Babelthiap, del 30 de agosto al 3 de setiembre de 1971, donde visité los municipios de Airai, Ngaremlengui, Ngiwal y Nkerlau. Se trataba de identificar ciertas estructuras de *bais* (casas comunales también conocidas como casas de los hombres) y especialmente varios lugares considerados sagrados en su conjunto y con referencias a estructuras y piedras que también las valoraban como sagradas. Fue una experiencia intensa recorrer poblados acompañada de gente amiga de Belau que realizaron los contactos, pero que eran a su vez personas conocedoras de los entresijos de la cultura. En los distintos lugares tuve contacto con varios informantes: unos sabían dónde estaban los lugares y otros aunque no lo sabían exactamente nos iban dando las pistas para llegar a ellos. En el trayecto oía con atención las narrativas y las explicaciones a pesar de que no las entendiera en ese momento. Mi atención la ponía en las expresiones corporales, la entonación, el accionar pausado tan propio de la sociedad de Palau. Percibí por el tono y el gesto cierta cautela debido a la importancia que tenían los lugares y que se aminoraba por la presencia de mis amistades que eran personas conocidas y respetadas. La traducción venía siempre más tarde. Es por ello que esa cualidad de la visita me permitía imbuirme de sensaciones en búsqueda de la sacralidad y era muy consciente de su importancia. Por la manera de hablar era evidente que eran lugares que aunque no se hubieran visitado se consideraban sagrados y el tono cuando en las distintas municipalidades hablábamos de ello y la expresión corporal era siempre de respeto y algunas veces inquietante. A medida que íbamos adquiriendo más conocimiento acerca del lugar aumentaba mi interés. En el camino fuimos recogiendo leyendas siendo una de ellas “La de las dos hermanas” en la que intervinieron tres informantes. Esta es una leyenda que según los informantes se ha transmitido oralmente y no hay un escrito sobre ella. Los informantes no

sabían cuándo había sucedido la historia pero la gente dice que ocurrió hace mucho tiempo. La historia se narra así:

“La madre de dos niñas estaba cocinando taro y necesitaba agua así que las envió a que cogieran agua del mar. Eran muy pobres. Las dos niñas llegaron cerca del mar y se pararon a descansar debajo de una isla rocosa. En ese momento las dos hermanas desearon que la isla roca (2) colapsara. No se sabe la razón por la que las dos niñas desearon que la isla roca colapsara. No se sabe la razón por la que lo desearon dado que el lugar era espectacular y ellas estaban cantando. Pero sucedió que la montaña se vino abajo y se quedaron enterradas debajo. La gente del lugar estuvo buscando a las dos niñas durante mucho tiempo hasta que encontraron los recipientes que tenían en ese momento las dos niñas y que estaban hechos con [la cáscara d]el fruto del cocotero. [Al fin] encontraron a las dos niñas convertidas en piedra y enterradas debajo de la montaña. Pero también los narradores contaron la lección que se desprendía de la leyenda. Las dos eran simultáneamente personas y espíritus y deseaban cosas que el común de la gente no desea. El hecho mismo de que la gente no sepa porqué deseaban que colapsara la montaña lo confirma. La gente del clan Illid así lo cree. Se trata de una historia de este clan. La gente piensa que lo que sucedió fue un milagro y que no eran seres humanos dado que se convirtieron en piedras. Ahora podemos ver la roca y las cabezas de las dos hermanas convertidas en piedra debajo de la roca” (3).

Para cuando llegamos a la municipalidad de Ngaremlengui sentía la emoción acumulada a lo largo del trayecto sabiendo que eran lugares que aunque no se hubieran visitado se reconocía que eran sagrados. En Imeong vimos el lugar de culto del pasado, la plataforma de piedra para ceremonias, una piedra pequeña que aparecía a distancia donde “[e]n el pasado lejano los hombres jóvenes tenían que pasar por encima de la piedra para probar que tenían la madurez suficiente para ir a la guerra”.

Fue la experiencia del lugar donde fui consciente de comprender algo acerca de un tipo de sacralidad, desconocida hasta ese momento para mí, que se ubicaba en lugares donde la narrativa de los informantes transmitía una mezcla de respeto y temor. Por mi parte se daba una apertura a reconocer el valor que esa cualidad sentida le daban los informantes. Me ofrecían una mirada hacia un pasado lejano que eran capaces de traerlo al presente a través de miradas, gestos, palabras, emociones contenidas con toda la fuerza del poder evocador (del Valle 2012). Activaban la transmisión recibida y la pasaban infundiendo en ello un sentido por el valor de un pasado que era importante y se ponía en valor ante personas de dentro y fuera de su marco cultural. Sentí respeto hacia el lugar y una emoción que puedo evocarla con la distancia de los años. Había experimentado un cambio propiciado por la mirada que me había llevado a transitar desde la información erudita que había recibido de fuentes escritas especialmente de Osborne (1966) a la vivencia del encuentro en el que se hacía patente el peso de la creencia. De manera que aún lo recuerdo y constituye una experiencia del poder y complejidad del mundo de los símbolos que en mi caso me llevó a emocionarme ante un elemento pétreo totalmente ajeno a mi sistema de creencias. Con el tiempo, he visto también en aquellos momentos la fuerza del poder evocador que para los lugareños tenían los lugares que fuimos recorriendo y de la intensidad con que viví aquel momento está mi capacidad para sentir el peso de la evocación, una cualidad que la he incorporado a la investigación que en la actualidad llevo a cabo sobre la memoria (del Valle 2012).

Capacidades de la mirada inicial

He argumentado acerca de la progresión que en unos casos ofrece la mirada en la práctica etnográfica, de ahí la importancia que le doy ahora a la relectura de los diarios a lo largo de la investigación y también, la de hacerlo al cabo de períodos intensivos como va a ser el del caso que presento. La primera mirada cuando una se inicia en el trabajo de campo prolongado e intensivo, en lugares y circunstancias desconocidos, se vive de manera muy distinta de cuando una tiene en su haber una práctica consolidada. Sin embargo, en ambos casos -como he señalado anteriormente en las relecturas en distintos momentos del trabajo de campo- he tenido la experiencia de avanzar en la comprensión de la temática. Unas veces porque encontraba hilos conductores, concatenaciones a preguntas que no las

había formulado anteriormente y respuestas a interrogantes iniciales. Aparecían contradicciones provenientes de explicaciones que recogía sobre comportamientos, valoraciones, que me permitían presentarlas así en vez de tratar de consensuarlas. Ahora lo veo como un ejercicio de recoger la diversidad de miradas que surgen desde los y las informantes y desde las vivencias situadas. En el proceso de escribir este artículo he desempolvado también el diario de mi primer trabajo de campo largo que escribí entre 1975-76 y que se enmarcaba en mi proyecto de tesis doctoral. Al hacerlo ahora, me he fijado en tres momentos de mi estancia para captar la progresión que experimenté en el aprendizaje propio de la mirada antropológica: el del inicio plagado de interrogantes, el del medio cuando llevaba seis meses y cuyas anotaciones expresan más seguridad y avances interpretativos, y en el del cierre u acomodo cuando llegaba al final de mi estancia y tenía una perspectiva holística y, a su vez, más profunda. He rescatado los temas dominantes, singularidades, consciencia de aprendizaje como parte de un análisis procesual de la mirada.

Es un relato detallado imbuido de memoria en el que me ha sorprendido caer en la cuenta de la importancia que tuvieron los siete días iniciales de mi estancia en Umatac, Guam. Lo debo a que con la distancia que ahora tengo descubro que en ese periodo inicial fui adquiriendo un conocimiento que ya contenía elementos claves para el desarrollo de mi aprendizaje a lo largo de todo el periodo. Es algo que no lo había visto anteriormente con la claridad que ahora percibo. En aquellos días, estaba pendiente de abarcar lo más y de recogerlo puntualmente en mi diario con un ansia de aprovechar al máximo mi estancia y de irme introduciendo en el conocimiento de la sociedad de Umatac. Así el conocimiento clave que ahora percibo y que se inició ya desde sus comienzos no era algo preconcebido o que esperaba obtenerlo, sino que fue el resultado de la inmersión desde los comienzos en la vida de una familia y en la propia comunidad sin que una y otra fueran entes separados. Experimenté una relación continua entre familia y comunidad porque las relaciones transcendían al grupo doméstico y porque la comunidad era al mismo tiempo el contexto donde se activaban las obligaciones de parentesco.

Nada más llegar me vi sumergida en la experiencia de la muerte que como luego pude constatar a lo largo de toda mi estancia y que está muy patente en el diario, era entrar en la complejidad de las relaciones de parentesco y en la intensidad con que se vivían los grados de obligatoriedad relacionados con tareas y funciones en la vida cotidiana, y principalmente en los rituales que marcaban el ciclo de vida como el nacimiento y el matrimonio. Sin embargo era en los rituales en torno a la muerte donde los mecanismos del parentesco adquirían su máxima expresión ya que se prolongaban con distintos ritmos a lo largo de ocho días. La intensidad de la vivencia, que aún la conservo en el recuerdo, respondía también a mi incorporación en una familia con fuertes vínculos en la comunidad que a su vez se remontaban a varias generaciones. Se trataba de una sociedad bilateral en la que la parentela (*kindred*) era el principio organizativo (del Valle 1985). De hecho, en el poblado había una ideología dominante de que todo el pueblo estaba emparentado. Así también lo percibía la gente de otras comunidades de la isla. Umatac aparecía como la comunidad más tradicional, la que mejor guardaba la lengua y las costumbres y la más endogámica. Veo también con claridad que no era solamente la vivencia de estar, ayudar, participar; sino algo más importante como era el recibir explicaciones continuas para que supiera como actuar o entendiera la razón para ejercitar ciertas obligaciones, lo que era a su vez una manera de socialización a través de acciones, pero dándome las claves para que paulatinamente yo también pudiera actuar y responder de manera adecuada como un miembro de la comunidad. Me expusieron a una forma de aprendizaje que aun con la lejanía veo su validez y creo que dio sus frutos ya que llegué a interiorizar los valores y las normas para poder de manera efectiva saber cómo responder tanto en la cotidianeidad como en momentos claves, haciendo efectivas las pautas culturales como guiones referenciales. Hubo momentos en que sentí que se me daban explicaciones que correspondían a procesos de aprendizaje propios de la infancia y adolescencia. Otros pertenecían a la madurez y a diferencias entre mujeres y hombres; y hubo conocimientos especializados, como en general todo lo relacionado con el sistema de la propiedad y tenencia de la tierra, que en la mayor parte de los casos se referían a las tierras concretas de su grupo familiar mientras, a nivel general, o bien desconocían las de otros propietarios o propietarias o actuaban como si ese fuera el caso. En mi experiencia, y dado que yo no tenía ningún interés económico en el sistema de la propiedad, tuve la fortuna de adquirir conocimientos específicos acerca de la historia de todas las parcelas de tierra, y al tiempo una visión histórica proveniente de un informante especializado, y de la investigación realizada en los archivos de la

Cámara de la Propiedad situada en Agaña, la capital de la isla.

La introducción inicial tan intensa y la inmersión en los valores, y en la lógica del sistema de obligaciones basadas en las relaciones del parentesco bilateral en una comunidad en la que todo el mundo se consideraba “pariente”, la considero altamente educativa ya que en mi caso me llevaría a poder actuar con bastante libertad. Me fueron transmitiendo, de palabra y de obra, los referentes que necesitaba para poder conocer mis obligaciones, responder a ellas en la variedad de circunstancias propias de la vida cotidiana, así como en el abanico amplio de rituales que activaban la pertenencia, utilizando los criterios de grado de cercanía o lejanía genealógica entre la familia en la que estaba integrada y la del resto de la comunidad. De ahí que resalte la validez de la inmersión que proporciona el trabajo de campo y el ejercicio de la mirada propia de la tradición en la antropología social. Pero también reconozco ahora que la gente de Umatac ejerció su mirada sobre lo que consideraron que debía de conocer para actuar de manera efectiva y útil en la vida familiar y comunitaria. En esta reflexión actual sobre una época pasada reconozco también que en aquella época estaba influenciada por la obra de Ward Goodenough que había llevado a cabo un trabajo excelente en el archipiélago de Chuuk, Micronesia, sobre parentesco y sistema de propiedad y tenencia de la tierra (1951); también por su definición de cultura, que era predictiva y mentalista, y consistía en el conjunto de normas y criterios que hacen que una persona pueda saber de antemano como responder a las circunstancias, acontecimientos, normas como persona partícipe de esa cultura. Y lo curioso es que no fui seleccionando lo que quería recoger, sino que fueron las vivencias las que me llevaron a ello. Mi tesis tenía que ver con el cambio social a través de un elemento clave en las culturas oceánicas como es el acceso a la tierra y las estrategias de parentesco propias de una sociedad bilateral donde el kindred jugaba un papel central y donde la matrilinealidad tenía su lugar. Una sociedad que a su vez había pasado por procesos coloniales españoles, japoneses, norteamericanos, siendo la colonización española la que había dejado la mayor impronta (del Valle 1972: 10-16, 31-66, 86-93). Y fue precisamente la participación en torno al ritual de la muerte de un varón de 53 años, el 17 de agosto de 1975, lo que me hizo entrar de lleno en la parte central de cómo se vivían las relaciones y los valores, y prácticas que las activaban.

Menciono, en la primera línea de mi diario de campo, la llegada a la casa de los Aguon con unas amigas entre las que estaba la que había iniciado el contacto para mi estancia allí. “Joe Aguon was at the house waiting for us. [We] were invited to eat: chicken *kelauen*, breadfruit, rice, cake. Tita, we were told, was at the house of a relative helping with the food for the wake”. Tita, la esposa de Joe, llegó más tarde y mencionó que había ido a ayudar en la preparación del ritual funerario. Al día siguiente, Tita me invitó a acompañarla a casa de sus parientes para preparar la comida para el día del duelo. En las idas y venidas y mientras preparábamos los postres, las mujeres con las que estuve ayudando me transmitieron un valor básico: el de la ayuda dentro del kindred y especialmente en caso de muerte. Me iniciaron en las distintas formas de ayuda y en su obligatoriedad, como era una contribución en dinero llamada “ika” que se daba durante el velatorio y que era la más importante de todas porque una muerte no se prepara, mientras que cuando se da para un casamiento o en la fiesta del bautismo se tiene en cuenta que es algo que se puede preparar con antelación. Y por ello la necesidad es menor. De hecho fuera del ritual de la muerte esta aportación tiene un nombre diferente: *chenchule*.

En la participación en los preparativos para el velatorio que duró desde las cuatro y media de la tarde hasta las tres de la tarde del siguiente día, tal como lo he recogido con todo detalle en el diario, tuve conocimiento de las formas de comportamiento en esa ocasión: hacía los parientes directos del difunto, hacía las personas de más edad, la forma de vestirse, las expresiones de dolor permitidas y en que momentos tenían lugar. El contexto donde se producía todo ello giraba alrededor de la preparación de la comida que como señal de hospitalidad se iba a servir a lo largo de todo el velatorio. La participación amplia de gente de todas las edades, niños y niñas, mujeres y hombres expresaba también el funcionamiento de la organización social que establecía diferencias y jerarquías por edad, sexo, proximidad genealógica, parentesco por parte del padre y aquel por parte de la madre, entre otros.

La importancia del velatorio donde las conversaciones eran casuales, donde los espacios estaban claramente diferenciados y donde se empleaba el tiempo de acompañar en conversación, y o jugando a las cartas a lo largo de la noche. Las actividades por su diversidad tenían también sus lugares

específicos. Había una relación espacial entre las distintas actividades y la cercanía o lejanía con el lugar donde se velaba al difunto expresaban consideraciones de respeto. Para mí lo que pensaba, que iba a ser un primer nivel de experiencia de observación, resultó ser una introducción a aspectos que tenían que ver con la estructura, con los significados de las acciones. No es que yo fuera conocedora del proceso en aquellos momentos, sino que lo fui descubriendo a lo largo del trabajo de campo. Pero ha sido ahora, en ésta relectura que he llevado a cabo, cuando he visto que en esos primeros días la enseñanza que tuve de una forma de iniciarme en el conocimiento, por parte de la familia Aguon, la considero modélica.

No solamente se trataba de mirar sino de desarrollar una mayor profundidad para ver. Así a través de la descripción de un proceso ritual en torno a la muerte de una persona pude constatar un primer nivel en el que basar la observación detallada. Más tarde pude pasar a un segundo nivel acerca de la estructura de los significados de los comportamientos en el entramado de las obligaciones de parentesco y de las expresiones de las emociones como vehículos de dolor.

El paso intersticial

He escrito acerca de las “cualidades y posibilidades de los intersticios” en relación con la memoria y el estudio del espacio en el medio urbano y los he definido “como espacios pequeños que medían entre dos cuerpos o entre las partes de un todo”. Entre sus características sobresale su capacidad amplificadora que encierra a su vez la capacidad de producir sugerencias: aquello que apenas apunta y que tiene relación con la emergencia. Se trata de experiencias clarividentes en las que se empieza a ver algo que anteriormente se desconocía y se asemejan a ranuras por las que entra algo de luz, de ahí su posible carácter innovador. En general son precursores de cambios, de nuevas tomas de postura. Los intersticios tienen distintas vertientes. Aparecen en unos casos como experiencia sensorial en la que a través de una reflexión sobre estrechez, constreñimientos y limitaciones espaciales o de oscuridad, es posible descubrir otros horizontes, formas amplificadoras, dobles fondos, paisajes inesperados. Se trata de descubrimientos que permiten desarrollar la mirada larga, inquisitiva que se hace propicia a una actitud de descubrimiento así como a trabajar el potencial que ofrece el relacionar lo particular, en éste caso los intersticios, con el contexto más amplio donde se insertan” (del Valle 2007: 22-23).

Al releer el texto de la experiencia inicial que he descrito de Guam, he descubierto que ciertas pautas que me daban en esos primeros días que quedaron reflejados en mi diario de campo tenían una característica intersticial. Que si prestaba atención a ellas podría llegar a comprender valores centrales de la sociedad chamorra y especialmente tal como se manifestaban en Umatac. Que una no podía permanecer como una persona individual ya que sería imposible la supervivencia social fuera del entramado de responsabilidades, obligaciones, ofertas y contrapartidas. Que en los rituales se producía el aprendizaje acerca de una visión de la vida más que de la muerte. Que había un sentido del equilibrio entre el dar y el recibir en la mejor expresión del don de Marcel Mauss (1954). También estaba el prestar atención a los conceptos emic para pasar luego a los conceptos etic y así comprender la comparación y postura defendida por Goodenough (Driver 1973: 347). Que podía encontrar oquedades metafóricas por las que podía introducirme al conocimiento de elementos centrales para la comprensión del sistema, de actuar como miembro activo de la sociedad chamorra. Es en la confluencia de la observación en la que se ejercita la diversidad de la mirada con la participación en la que una se introduce en la práctica, donde se encuentran los sentidos o sinsentidos unas veces, las discrepancias entre lo que una ve, lo que dicen los informantes, lo que la práctica demuestra. Esta relación estrecha entre observación y participación hace que la mirada nos lleve a las clarificaciones en la línea que plantea Goodenough (Black 1973: 556-557) y que es a mi entender muy importante porque siempre está presente la duda acerca de la posibilidad de captar e interpretar adecuadamente y que es inherente al sumergirnos en los contextos que estudiamos.

Bases para la mirada desde la antropología feminista

¿Qué aporta a los análisis específicos y generales encaminados a comprender problemáticas de actualidad que resalten, en unos casos, lo que es válido aunque permanezca en los márgenes? En primer lugar, ofrece un campo teórico que hunde sus raíces en la Ilustración y se nutre de la riqueza de la interdisciplinariedad procedente del marco más amplio de la crítica feminista y de la práctica del movimiento feminista, que cuenta con una tradición consolidada y aperturista, siempre atenta a las nuevas tendencias y necesidades relacionadas con derechos y reivindicaciones. La antropología feminista instaurada ya como un campo importante de investigación y docencia en la mayoría de las universidades cuenta con un corpus teórico, metodológico que genera debates que cuestionan en muchos casos a la disciplina en general y otras incide en campos específicos de la misma. Y lo que es más importante: genera debates que ponen de manifiesto ciertos universales, lagunas en el estudio de la cultura, de la organización social, de los sistemas de representación así como del orden simbólico.

Siguiendo a Virginia Maquieira la antropología feminista es central para la disciplina porque introduce la “crítica al sesgo androcéntrico de la antropología [...] en una triple dimensión” (Maquieira 2001: 128): los que introduce la persona que investiga; los que están presentes en la realidad donde se lleva a cabo el estudio bien a través de los y las informantes y específicamente en aquellas situaciones donde existe una segregación sexual de manera que el discurso y saber androcéntrico se toma como epítome de toda la sociedad y en tercer lugar, subraya el sesgo de los enfoques teóricos con sus categorías y conceptos que sirven para guiar y analizar los datos y con ello, para distorsionar en muchos casos la apreciación de la problemática estudiada (Maquieira 2001: 128-29).

Al estar inserta en la crítica feminista que es interdisciplinar, amplía y refuerza la teoría. Aporta teoría y metodología para detectar las desigualdades, encontrar los mecanismos que las sustentan y proyectan hacia las prácticas, descubrir la fuerza de los mandatos culturales al aplicar el análisis desde el peso e influencia de la hegemonía, descubrir el peso de lo simbólico a la hora de mantener mitificaciones acerca de comportamientos estereotipados de las mujeres y de los hombres que inciden negativamente en las relaciones de igualdad.

Su oferta tiene una relación estrecha con las necesidades de sociedades en cambio donde la interculturalidad es una realidad a la que la antropología ofrece un saber contrastado y metodologías propias. En una época donde el progreso, la innovación se desarrolla entre fuertes contrastes y desigualdades, la antropología social se abre al estudio de los procesos en los que las diferencias convertidas en desigualdades entran en confrontación con los Derechos Humanos. Al tratarse de un proceso inacabado, constituyen también “un espacio de debate, de pactos y negociaciones que se insertan en el marco de relaciones sociales de desigualdad” (Maquieira 2010: 17) para ofrecer formas de interpretación actualizadas. La antropología feminista posibilita encontrar problemáticas que afectan a sectores amplios de la población y cuyos resultados pueden incidir en mejorar las situaciones de muchas mujeres de manera específica, pero lo que es más importante: avanzar en la manera de observar, captar, sopesar realidades para poder transformarlas en beneficio de personas y colectivos amplios de hombres y mujeres que se ven afectadas negativamente por ellas. Ofrece un proyecto de futuro y de gran interés social que abarca a mujeres y hombres.

Continuidades y rupturas en el proceso creativo de la bertsolaritza

En el planteamiento teórico que subyace a la mirada que realiza Jone Miren Hernández (2011) puedo ver elementos presentes en la estructura de los sistemas de género que remiten a las relaciones sociales de desigualdad como sucede en el acceso al prestigio que representan las competiciones de bertsolarismo. “En primer lugar porque los sistemas de género son en sí mismo sistemas de prestigio, abiertos siempre a la variabilidad con que cada sociedad asigna un mayor o menor peso al criterio de diferenciación por ser hombre o mujer, y de ahí a las tareas que unas y otros llevan a cabo. Mientras que en algunas esta división sexuada puede ser el criterio básico, en otras no lo es tanto. Sin embargo, puede decirse que en

todas las sociedades estudiadas, las mujeres y los varones configuran núcleos de asociaciones simbólicas con valores distintos que se transforman en la medida en que la edad, la clase social, el origen étnico, la religión o ideología inciden en ellas” (del Valle *et al.* 2002: 30). Además, tanto el trabajo como las emociones entran dentro de las posibles relaciones sociales de desigualdad, así como las representaciones de todo lo que tiene que ver con el orden simbólico de las diferencias.

Es decir, la división sexual del trabajo que muchas personas la sitúan en la naturalización: las mujeres están más predispuestas biológicamente por su capacidad de engendrar para realizar tareas de cuidado. Es más, se apoya en muchos casos en una predisposición que favorece su dedicación hacia aquellos trabajos dentro del mercado laboral que presentan características que aparecen en el cuidado en el ámbito doméstico y familiar: responsabilidad prolongada que en algunos casos no desaparece nunca; empatía, dedicación ilimitada, capacidad de ponerse en el lugar de la otra persona, resistencia ante el sufrimiento y ante el dolor físico y moral, entre algunas de otras muchas características que se suelen enunciar. Volviendo a la afirmación de Maquieira (2010) estas diferencias cuando se resaltan de manera aislada crean jerarquías y con ello distintas evaluaciones de lo que representan en el sistema general de la elaboración del prestigio, entendido como honra social con equivalentes propios y en muchos casos fijos. No tiene el mismo valor una tarea en el ámbito doméstico y dentro de las responsabilidades familiares que una tarea en el mercado laboral. Y dentro del mercado, tareas vinculadas a lo doméstico - aún cuando se remuneren- no alcanzan el prestigio que tienen otras similares pero no feminizadas. De ahí que la mirada desde la crítica feminista, y específicamente desde la antropología feminista, es una mirada crítica hacia la sociedad. También hacia corrientes que contribuyen a ensalzar la diferenciación sin situarla en un contexto de reflexión amplia de lo que esta naturalización incide en ellas y las perpetúa.

La *bertsolaritza* “implica el recitado público (podríamos hablar también de canto o interpretación, en el sentido de *performance*) de versos improvisados” (4). Es en la improvisación en un marco lúdico preestablecido en el que el o la *bertsolari* pueden “resolver dialécticamente su relación consigo mismo y con su entorno” (Hernández 2011: 2); donde radica el núcleo de la definición contemporánea de dicho fenómeno. Las personas que compiten realizan su intervención sobre el tema que el facilitador o facilitadora les ofrece. La rapidez en la captación del tema y de sus posibilidades, la forma de desafiar a la otra persona a buscar la respuesta haciendo uso del dominio de la temática, de la fluidez verbal, del dominio lingüístico, está en las bases del duelo. Rasgos de humor, de agudeza, de dobles sentidos, de rapidez para seleccionar y también para mantener el hilo conductor que habrá marcado la primera persona que ha intervenido, son elementos a valorar tanto por el jurado como por el público, que como dice Hernández, es clave en la competición. Los aplausos, la complicidad que manifieste y que se transmite en aplausos, gestos de afirmación, de comprensión de la agudeza y especialmente del humor, forman parte de las formas de seguimiento.

Aunque la *bertsolaritza* se considera una actividad predominantemente masculina, Hernández mira hacia atrás y establece la profundidad temporal de las mujeres *bertsolari* y atribuye a la obra de Carmen Larrañaga la recogida de su legado y la crítica a su silenciamiento. Con ello rescata de la memoria silenciada de las mujeres la presencia de un hilo conductor en el que considera el devenir histórico del *bertsolarismo* como proceso creativo (Hernández 2011: 3-4).

El análisis de la (re)incorporación de las mujeres a nuevos espacios requiere ir más allá de la importancia que tiene el número de mujeres que participan en la actualidad, para pasar a analizar los mecanismos de segregación, de desigualdad, que son mucho más sutiles y por ello más difíciles de detectar. Proviene de universos donde la desigualdad ha impregnado formas de estar, de vestir, de actuar, de gestualidad, de competir, de la resolución dialéctica, de emocionarse. De ahí que resalte que la mirada desde la antropología feminista puede poner de manifiesto las estructuras profundas que actúan en las expresiones, la lengua, los símbolos, el imaginario y que solamente desde ese análisis es posible descubrir los sustratos de las diferencias que se traducen en desigualdades, en éste caso, en el acceso en igualdad a los espacios de poder y de prestigio.

La problemática que presenta Hernández la sitúa en la aproximación teórica que plantea Connell acerca del sistema de género que incluye el trabajo, el poder y *cathesis*. En la ampliación del modelo analítico, y

siguiendo la reinterpretación de Connell, el concepto de cathesis se concretiza en las emociones. Y al modelo se le añade posteriormente los sistemas de prestigio, las representaciones y las emociones. En este marco teórico es donde se sitúa la investigación acerca de los modelos emergentes (del Valle 2002: 27-31) que lleva a producir cambios en los sistemas de género y para los que hay que prestar atención a conceptos clave como son las nuevas socializaciones y el empoderamiento (del Valle 2002 : 273-274).

Pero también Hernández capta elementos del cambio social y la emergencia de nuevos modelos presentes en las generaciones actuales de bertsolari mujeres; que han incorporado nuevos aprendizajes de cómo estar en el escenario y cómo vivir un empoderamiento gradual para introducirse de manera propia en los escenarios centrales como son las txapelketa, que es donde se dirime la calidad de la creatividad de manera pública. En ese seguimiento de los eventos, la mirada analítica acerca del funcionamiento de las estructuras de género le ha permitido ver cual es la posición que ocupan las mujeres en el bertsolarismo, y si compiten en igualdad de normas y de posicionamiento con los varones. Porque los sistemas de género funcionan en el bertsolarismo a muchos niveles: desde el lugar donde se posicionan en la comprensión de las normas para competir, del dominio lingüístico, de la selección de los temas que marcan la dirección de la improvisación. Tanto mujeres como hombres aportarán luego sus capacidades pero los puntos de partida de una actividad que ha tenido una tradición masculina muy reconocida actúan en las estructuras profundas, de ahí que a la hora de la presencia ante el público pueden darse situaciones descompensadas. Y donde los símbolos y las emociones pueden revelar situaciones de dominación, pero también de denuncia y rebeldía como se verá más adelante en el análisis de una actuación. La (re)incorporación, que es el término que Hernández prefiere utilizar para señalar que siempre hubo mujeres bertsolari (Hernández 2011: 5).

Su entrada en un terreno altamente creativo pero competitivo es muy difícil. El prestigio se genera principalmente en las competiciones que siguen itinerarios que recorren Euskalherria y culminan en la final del Campeonato de Bertsolaris de Euskal Herria (Txapelketa). Por ello se considera un momento estelar cuando Maialen Lujanbio, en diciembre de 2009, consiguió la *txapela*, máximo galardón y al que accedía una mujer por vez primera. Fue un gran día en el que Lujanbio mostró su maestría ante un público de 15.00 personas que llenaban el auditorio central del BEC (Bilbao Exhibition Center) ubicado en Barakaldo. Demostró que el bertsolarismo en su máxima expresión era un lugar de creatividad para las mujeres. En la actualidad las mujeres van generando formas nuevas de estar en la escena, pero también exigencias que antes no se tenían en cuenta por su ausencia o porque aún no habían llegado a alcanzar los niveles que les han generado los nuevos lugares y a los que acceden por méritos propios. Según Hernández, las mujeres tienen nuevas respuestas a los temas que se ofrecen para la improvisación y donde manifiestan sus emociones y formas nuevas de estar y sentirse en la escena. Maialen Lujanbio se ha erigido en un referente (Hernández 2011: 2-3).

Es evidente que van rompiendo los moldes tradicionales. En los cambios están presentes nuevas socializaciones acerca de su presencia en el espacio público, sus formas de actuar, su vestimenta, gestualidad. Se trata de nuevos aprendizajes que van cundiendo paulatinamente en las mujeres bertsolari. En las rupturas y en los procesos de cambio, y en sus resultados, las mujeres comunican formas nuevas de empoderamiento lingüístico, comportamental, gestual entre otros matices que pueden agregarse. Les llevan al reconocimiento y este a su vez actúa de mecanismo poderoso de retroalimentación. Hernández destaca la importancia que van teniendo las emociones en el bertsolarismo y resalta la relevancia que pueden tener en el futuro en la creatividad de las bertsolari y lo plasma en el título de un apartado de su texto "Bertsolaritza y emociones: ¿Hacia un nuevo paradigma?" (Hernández 2011: 7). Tanto mujeres como hombres aportarán luego sus capacidades, pero los puntos de partida y el funcionamiento a la hora de la presencia ante el público es un exponente del peso que tienen o no las estructuras de género como estructuras de poder, donde las emociones tienen un lugar central que pueden ser reveladoras de situaciones de dominación pero también de denuncias y rebeldías contra ellas.

Con objeto de mostrar el alcance de esta forma crítica de mirar desde el presente hacia el futuro, he seleccionado un texto en el que Hernández narra la intervención de la bertsolari Uxue Alberdi y la centralidad que tuvieron las emociones para situarla en una posición de desventaja en relación con el

poder y con el sistema de prestigio que se jugaba en el evento. Acontecimiento que, como he mencionado anteriormente, tuvo lugar en diciembre de 2009 en el Velódromo de Anoeta en Donostia, ante un público compuesto por 6.000 personas en el que compitieron 8 bertsolari 2 mujeres y 6 hombres. Se trataba del último evento antes de la gran final del campeonato de Euskal Herria de bertsolari. Los puntos que acumulan en esa sesión los allí presentes serán fundamentales para confeccionar la lista definitiva de ocho bertsolari que pasarán a la Txapelketa (la gran final). En el duelo improvisador que se relata a continuación, le toca competir a Uxue Alberdi con Arkaitz Estiballes.

Recojo el relato textual de Hernández:

“Uxue Alberdi era una favorita. La propuesta que hizo el ‘facilitador’ fue “Estáis en una sauna y de pronto os dais cuenta de que la puerta no se puede abrir, estáis encerrados”. Se crea una situación en la que la bertsolari se siente incómoda. Al momento intuí que algo no iba a terminar bien en aquel ejercicio. Uxue, con el rostro serio, tenía el primer turno de palabra y empezó con un comentario simpático en torno al calor que hacía en la habitación, ‘si esto sigue así nos desintegraremos’ dijo al final de su intervención. En su turno Estiballes dio un giro al argumento de Uxue Alberdi y dejó muy claro cual era su apuesta a la hora de enfocar sus intervenciones: optó por el argumento sexual. Mencionó su toalla voladora (podemos imaginar que por la acción su pene erecto) y comenzó un juego de insinuaciones. En sus próximas intervenciones Uxue optó por no contestar directamente a las propuestas de Arkaitz Estiballes y se limitó a seguir insistiendo en el calor asfixiante que padecían en la habitación en la que supuestamente ambos se encontraban. Arkaitz Estiballes supo sacar partido de la supuesta indiferencia de Uxue y cerró su turno de intervenciones con un tajante: ‘bueno Uxue, puedes decir lo que quieras pero yo sé que te vuelvo loco y que tu eres una cachonda’.

... Me pareció que Uxue Alberdi estaba seriamente afectada.... La bertsolari concluyó su turno de intervenciones nerviosa y claramente enojada, de hecho en su último bertso llegó a decir que aquella kopla no le hacía ninguna gracia y que quería marcharse de allí.

Uxue fue penalizada en aquel ejercicio: no consiguió los puntos necesarios para pasar a la soñada final. El día siguiente un periodista especialista en bertsolaritza y columnista habitual en el diario ‘Gara’ afirmó que cuando vio como había transcurrido aquella ‘kopla’ supo que Uxue no pasaría a la final. Aseguraba el periodista que en el fondo había sido penalizada por haber dicho ‘no’ a las ‘proposiciones sexuales’ de su compañero bertsolari. Me sorprendió este texto porque rompía con uno de los mitos del bertsolarismo: se supone que cuando están en el escenario las y los bertsolari se convierten en aquellos personajes que ‘requiere’ el guión, pero, en este caso, algo le había hecho sospechar al periodista -y a mí misma- que lo transcurrido sobre el escenario no acababa de ser ficción” (Hernández 2011: 12).

Capto de nuevo la mirada de Hernández acerca del impacto que le causó la escena y su interpretación sentida de la misma. El comienzo es rotundo:

“No he conseguido borrar esta escena de mi memoria.

Creo que en ella coexisten multitud de elementos interesantes e intuyo que con el tiempo iré descubriendo su sentido. De hecho recientemente repasando nuevamente esa escena creí ver en Uxue Alberdi un claro ejemplo de mujer emocional. Entonces todo lo vivido cobró para mí un nuevo sentido. Entendí por qué aquel día había conectado tan íntimamente con la bertsolari, entendí por qué, como ella, me había enfurecido, por qué estaba totalmente confundida con la situación. Comprendí que aquel día en aquel ejercicio, Alberdi había desterrado la retórica, los argumentos y la razón, para -directamente- acudir a su almacén corporal y emocional. Cantó desde las emociones, desde los sentimientos que a cualquier mujer le hubieran sobrevenido en esa situación de acoso. Y emergió el cronotopo genérico del miedo a la violación, al abuso. Entendí que su indignación y su impotencia eran las mismas que yo había sentido en distintos momentos de mi vida frente a exhibicionistas, tocones, parejas agresivas. Entendí que había cantado con su cuerpo y sus emociones, haciéndolas públicas y políticas, socializándolas. Era la imagen de la mujer emocional y

como tal, requería de control y castigo” (Hernández 2011).

Pero lo que es aún más importante es que Hernández recurre a este episodio porque considera que “la mejor definición de la bertsolaritza está aún por venir: aquella que las propias mujeres bertsolari ayudarán a elaborar; aquella que tome en consideración que la bertsolaritza se construye sobre todo con palabras que emocionan, con emociones hechas palabra” (Hernández 2011). Su interpretación alarga la mirada y la proyecta hacia el futuro de una actividad creativa. Desde el marco teórico propio de la antropología feminista, que he introducido en el análisis de esta mirada para comprender los modelos emergentes en el campo del bertsolarismo, la conexión con las emociones es evidente, pero también la relación entre la protagonista y el público. Aunque en el caso propuesto las emociones actuaron en su contra, hay una fuente que puede llevar al empoderamiento como es la apuesta por actuar desde lo que la persona considera su autenticidad creativa. Una actitud difícil que encierra enfrentarse a los obstáculos. Hernández genera una mirada que, a manera de fisura penetra, en un análisis del bertsolarismo vivido desde las mujeres donde recoge y analiza las manifestaciones personales de la improvisación y sus emociones. Un paso encaminado a ir mostrando los procesos en los que se van elaborando, captando, aceptando modelos emergentes en el proceso creativo de la bertsolaritza, así como las dificultades que se producen y las razones para ello. En la emergencia es posible encontrar las innovaciones que apuntan y cuyo reconocimiento se suele dar en la marginalidad, de ahí la importancia de haber introducido Hernández el análisis de lo que aparentemente era una competición en la que junto al dominio de la improvisación se puso de manifiesto el dominio que produce el desequilibrio del juego sexual cuando no es compartido; y donde esa descompensación es la que genera dominación que construye y perpetúa las desigualdades, en éste caso, en el proceso creativo y en el sistema de prestigio social donde se sitúa el bertsolarismo.

Reflexiones finales

La transmisión de conocimientos ha sido clave en el trabajo de campo, en las entrevistas con informantes mujeres y hombres de distintas edades y en la experiencia compartida de muchos momentos, acontecimientos y sentimientos. Ello genera una forma de agradecimiento afectivo que consiste en pasar a otras personas aquello que hemos recibido.

La mirada en la antropología, de la manera que la he descrito y analizado, se aprende y su conocimiento va variando a lo largo de la experiencia investigadora, de manera que se amplía unas veces, en otras se dejan de lado ciertos aspectos y se mantiene una apertura hacia lo nuevo, lo inesperado. Posibilita la vuelta a ciertos acontecimientos que una selecciona por su importancia temática, por las posibilidades de nuevas interpretaciones o porque ofrecen desafíos teóricos vinculados a problemáticas contemporáneas. En mi caso, mi interés actual por los procesos de elaboración del recuerdo-olvido, que me lleva a espacio-temporalidades así como la teoría y metodología feminista, han sido hilos conductores para ahondar en la mirada desde la antropología social. Al pensarlo como conocimiento a transmitir humaniza las lecturas y expresa lo que la etnografía es, al menos: una mezcla de interés e intereses, intuición, observación atenta, interpretación y extrañeza. Se produce en la interacción entre las personas que investigan y el conocimiento situado de quienes optan por dejarnos acceder a ello. Es pues un conocimiento denso que pienso es positivo compartirlo con el alumnado ya que el mentorazgo requiere implicación en varias direcciones. En la mirada en el tiempo es posible reconocer los cambios por los que pasa la investigadora, el investigador, porque su trabajo forma parte de un proceso inacabado y gracias a ello es posible mantenerlo abierto y sujeto a que surjan nuevas miradas: hacia el pasado mientras se trabaja el presente y el futuro.

En las variaciones que presentan las posibilidades de la mirada tiene un lugar clave el marco teórico que va a estar íntimamente relacionada con el objeto de estudio. Y simultáneamente con las personas y colectividades que nos proporcionan dicho conocimiento. La mirada es pregunta y es respuesta. Es avance donde también se instaura la duda. Pero lo que más quiero resaltar es la apertura que una recibe a formas variadas -entre otras muchas- de llegar a una metodología para la adquisición de conocimiento

que permanece válida a lo largo de la vida. Y es posible porque en su proceso se capta la vida que está en cambio continuo. Lo hemos aprendido a ver ya en los primeros trabajos de campo y más aún cuando entramos en sus relecturas.

Permite también detectar las posibilidades y limitaciones de los encuadres teóricos y sus aplicaciones a los análisis. En mi caso, en mi trabajo de campo en Umatac, aunque recogí muchos datos acerca del lugar que ocupaban las mujeres en la organización social, el parentesco, los sistemas de herencia, trabajé principalmente con un marco funcionalista que pronto lo vi superado. Pero ha sido más tarde cuando en la década de los ochenta del siglo pasado comencé a desarrollar un enfoque propio desde la antropología feminista, entonces identificada como antropología de la mujer, cuando constaté que muchos de los datos recogidos aunque no los hubiera encaminado a ello, tenían gran potencial para el análisis feminista. Sin embargo, si ese hubiera sido el enfoque para mi tesis, el planteamiento respecto a las hipótesis y mi selección de las unidades de observación y de análisis hubieran sido muy diferentes de aquellas con las que trabajé. Además, mi entrenamiento en la mirada antropológica con su mezcla de interés y extrañeza marcaban una forma de investigar, de estar en nuevas situaciones que me han llevado a cultivar y valorar muchas posibilidades de la mirada y de otras que están por venir.

La mirada desde la antropología feminista permite adentrarse en dimensiones que llevan a descubrir los entresijos de las relaciones de poder y especialmente la construcción de las desigualdades en el acceso al prestigio, a los recursos creativos como se ha podido ver en el ejemplo sobre el bertsolarismo realizado por Jone Miren Hernández. Tiene a mí entender la impronta de una perspectiva feminista generada desde el modelo sociológico de Connell y reforzado con aportes de la antropología feminista. Todo ello permite analizar formas contemporáneas del poder como resultado de la emergencia de nuevos modelos y la riqueza de la apertura hacia nuevas socializaciones que incorporan la memoria, los sentimientos, las emociones, vivencias nuevas de vivir la corporeidad.

Una idea final que quiero resaltar es la del valor que tiene el método etnográfico y su capacidad de utilización, así como de incorporar críticamente cambios que permitan ampliar los horizontes de nuestras aproximaciones porque la etnografía produce una tensión creativa constante que se genera en la retroalimentación continua entre lo que se vive en el trabajo de campo y lo que está por encima del estudio, y la inmersión en las situaciones específicas que estudiamos y/o donde las estudiamos. La tensión creativa es inherente a la entidad del proceso de investigación.

La mirada desde la antropología feminista posibilita conocer, cuestionar, proponer cambios. Lleva directamente a conocer las realidades utilizando para ello formas distintas de mirar, por ejemplo, a través del juego de la doble mirada: público-privado buscando la ruptura de la dicotomía así como de otras que se presenten como excluyentes. A través también de la incorporación en el análisis de las emociones como parte de la estructura y de la vivencia corporal en la intimidad del yo y frente al público. En la superación de los elementos que establecen la separación entre lo privado y lo público con asignaciones diferentes de prestigio.

La mirada que ofrece Jone Miren Hernández, proveniente de la antropología feminista, posibilita captar los datos para el análisis de cómo se genera, cómo se expresa y las consecuencias que tiene para las mujeres el peso de una tradición en la que los varones han sido los principales protagonistas. Y en detectar las situaciones en las que las mujeres empiezan a generar nuevas formas de definir los temas para la improvisación, y en qué medida se sienten representadas y cómodas ante ellos. Emerge una nueva forma de manifestar las emociones que tiene que ver con sus percepciones de lo que son situaciones igualitarias y con una sensibilidad a las maneras en que los temas pueden crear situaciones incómodas e inapropiadas para las mujeres. Todo un desafío que requiere y muestra empoderamiento y creatividad.

1. Recojo ideas expuesta por la antropóloga Gotzone Garai en un seminario sobre *Los Kenyah Badong en el pueblo de Darakakus* (Borneo) organizado por el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la UPV-EHU en el contexto del Master de Estudios Feministas y de Género y por ANKULEGI, Donostia el 10-3-2010.
2. Hay más de setenta y son de una belleza espectacular y de lejos parecen ramos de vegetación flotando en la inmensidad del océano.
3. Informantes Klouredil; Imedechong y Terang. Traducción de la lengua de Palau al inglés por la Hermana Christina Imeong, 24-8-1971. Traducción al castellano de la autora.
4. Siguiendo a Hernández (2011) utilizaré indistintamente las acepciones en euskara de *bertsolarismo* o *bertsolaritza* para denominar el fenómeno creativo.

Bibliografía

Augé, Marc

1996 *El sentido de los otros*. Barcelona, Paidós.

Castañeda, Carlos

1968 *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000 (2ª edición).

Connell, Robert

1987 *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge, Polity Press.

Cucó Giner, Josepa

2004 *Antropología urbana*. Barcelona, Ariel.

Del Valle, Teresa (y otros)

2002 *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid, Narcea.

Del Valle, Teresa

1971 "Five Days Research Project in Palau, August 30-September 3. 1971". Agaña, University of Guam. Documento depositado en el Micronesian Area Research Center, University of Guam.

1979 *Social and cultural change in the community of Umatac in southern Guam*. Guam, Micronesian Area Research Center, University of Guam.

1985 "El funcionamiento y el significado del *kindred* en la comunidad chamorra de Umatac en la isla de Guam (Islas Marianas)", *Actas del II Congreso de Antropología*. Madrid, Centro Nacional de Información Artística, Arqueología y Etnología: 383-394.

2008 "Los intersticios en el eje de una mirada etnográfica al espacio" en Elixabete Imaz (ed.), *La materialidad de la identidad. Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid, Cátedra.

2012 "Políticas y significados de muros y puentes en el paisaje global", en Diego Sánchez González (y Carmen Egea), *Población y ciudad. Experiencia espacial*. Granada, Universidad de Granada-Universidad Autónoma de Nuevo León (en prensa).

2012 "El poder evocador como desencadenante de memoria y creatividad" en Jordi Roca, Jesús Contreras y Juan José Pujadas (eds.), *Pels camins de l'etnografia: un homenage a Joan Prat*. Universitat Rovira i Virgili: 303-312.

Driver, Harold E.

1973 "Cross-Cultural Studies" en John J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*: 327-367.

Educación Mediática Plural+ “Warda” Youtube (5 minutos, english).

Goodenough, Ward H.

1951 *Property, Kin, and Community in Truk* New Heaven, C. T. Yale University Press, Publications in Anthropology, 46.

Hernández García, Jone M.

2011 “Bertsolarismo. Palabras que emocionan, emociones hechas palabras”, en M. L. Esteban, J. A. Flores y J. Lopez (eds.), Simposio *In-corporaciones antropológicas: Análisis desde el cuerpo y las emociones*. XII Congreso de Antropología de la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español), León.

Kiste, Robert C.

1974 *The Bikinians: A Study in forced Migration*. Menlo Park, California, Cummings Publishing Company.

Maquieira, Virginia

2001 “Género, diferencia y desigualdad”, en Elena Beltrán (y otros), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza: 127-190.

2010 “Introducción”, en Virginia Maquieira (ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid, Cátedra (2ª ed.): 15-38.

Maestre Alfonso, Juan

1976 (1ª ed.) *La investigación en antropología social*. Madrid, Akal.

Mauss, Marcel

1925 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Society*. London & West, 1957.

Osborne, Douglas

1966 *The Archaeology of the Palau Islands*. Honolulu, Bishop Museum Press.

Paris, Jean

1976 *El espacio y la mirada*. Madrid, Taurus.

Riklis, Eran

2007 *Los limoneros* (película), 106 minutos.

Simmel, Georg

1986 *El individuo y la libertad Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península.