

Ángela Muñoz Fernández
Marta del Moral Vargas
(eds.)

CULTURA MATERIAL E HISTORIA DE LAS MUJERES

COMARES 2020

colección



MUJERES, HISTORIA Y FEMINISMOS

6

comité editorial

ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ - Codirectora
(Universidad de Castilla La Mancha)

MARGARITA SÁNCHEZ ROMERO - Codirectora
(Universidad de Granada)

LUZ SANFELIU GIMENO
(Universidad de Valencia)

JORDI LUENGO LÓPEZ
(Universidad Pablo de Olavide)

NEREA ARESTI
(Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea)

MÓNICA BOLUFER PERUGA
(Universidad de Valencia)

PAMELA RADCLIFF
(University of California San Diego –UCSD–)

HÉLÈNE THIEULIN PARDO
(Sorbonne Université)



© Los autores

© Editorial Comares, S.L.

Polígono Juncaril · C/ Baza, parcela 208

18220 Albolote (Granada)

Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> · E-mail: libreriacomares@comares.com

<https://www.facebook.com/Comares> · <https://twitter.com/comareseditor>

<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-9045-950-8 · Depósito legal: Gr. 558/2020

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

SUMARIO

PRÓLOGO.....	IX
<i>Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ y Marta DEL MORAL VARGAS</i>	

PARTE I CUANDO EL TEXTO NO ES UNA OPCIÓN, OBSERVANDO IDENTIDADES FEMENINAS A TRAVÉS DE LOS OBJETOS

1	
SUBORDINACIÓN DE GÉNERO ENTRE LOS GUMUZ Y DATS'IN DE ETIOPÍA. MATRIMONIO, CUERPO Y CULTURA MATERIAL.....	3
<i>Almudena HERNANDO GONZALO</i> <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	

2	
HACIA UNA ARQUEOLOGÍA TRANSFEMINISTA: EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD, EL ESPACIO Y LA MATERIALIDAD EN EL PASADO.....	41
<i>Enrique MORAL DE EUSEBIO</i> <i>Universitat Pompeu Fabra</i>	

PARTE II LOS ESPACIOS DE LAS MUJERES: LO PRIVADO, PERO TAMBIÉN LO PÚBLICO

3	
PATRIAM SUAM EXORNAVIT. LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN Y ORNAMENTACIÓN DE LAS CIUDADES DE LA ROMA ANTIGUA.....	61
<i>Cándida MARTÍNEZ LÓPEZ</i> <i>Instituto de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género</i> <i>Universidad de Granada</i>	

4	
ENTRE TOCAS Y DEVOCIONARIOS: CULTURA MATERIAL EN EL MONACATO FEMENINO (DEL ANTIGUO AL NUEVO RÉGIMEN)	93
M. ^a SOLEDAD GÓMEZ NAVARRO <i>Universidad de Córdoba</i>	

5	
MUJERES Y CULTURA MATERIAL DURANTE EL FRANQUISMO: FOTOGRAFÍA Y COSTURA	123
María ROSÓN VILLENA <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	

PARTE III LAS PRÁCTICAS CIENTÍFICAS DE LAS MUJERES. NUEVAS MIRADAS DESDE LA CULTURA MATERIAL

6	
READING, MATERIAL CULTURE AND GENDER IN EARLY MODERN ENGLAND. . . .	145
Elaine LEONG <i>Department of History, University College London</i>	

7	
PAPEL Y METAL. CULTURAS MATERIALES PARA LA HISTORIA DE LAS MUJERES Y EL GÉNERO EN LAS CIENCIAS	171
María Jesús SANTESMASES <i>Consejo Superior de Investigaciones Científicas</i>	

PARTE IV CULTURA MATERIAL Y MUJERES: PROPUESTAS MUSEÍSTICAS Y DIDÁCTICAS

8	
LA OTRA MITAD DEL CALL. MUJERES E HISTORIA EN EL MUSEO DE HISTORIA DE LOS JUDÍOS. GIRONA	193
Silvia PLANAS MARCÉN <i>Museo de Historia de los Judíos, Girona</i>	

9	
UNA PROPUESTA DIDÁCTICA SOBRE EL USO DE LAS CARTAS DE DOTE COMO FUENTE HISTÓRICA: TRAZAR PERFILES FEMENINOS EN LA EDAD MODERNA A TRAVÉS DE LA CULTURA MATERIAL	223
Natalia GONZÁLEZ HERAS <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	

10

HISTORiar LO INMATERIAL... ¿Y SI JUNTAMOS LAS FUENTES? EXPERIENCIA INTERDISCIPLINAR CON FUENTES HISTÓRICAS Y ARQUEOLÓGICAS EN EL TALLER «HUELLAS MATERIALES E INMATERIALES DE LAS VIOLENCIAS SEXUADAS EN LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA»..... 241

Tatiana ROMERO REINA
Universidad Complutense de Madrid

PRÓLOGO

Cultura material e Historia de las Mujeres, el volumen que tienen en sus manos, recoge diez estudios presentados y debatidos en el VII Seminario Internacional de la AEIHM, celebrado en Madrid, en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, durante los días 28 y 29 de septiembre de 2017.¹

Desde 2005, la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres viene organizando un *Seminario Internacional Historia y Feminismo*, con carácter bienal, destinado a profundizar en los aspectos centrales de la práctica historiográfica desde una perspectiva multidisciplinar en el campo de la Historia de las Mujeres y del Género, a la luz de las relaciones e influencias en la historiografía feminista internacional y la producción historiográfica española. Desde este planteamiento, en todas sus ediciones se pretende generar un foro de reflexión en torno a cuestiones metodológicas y teóricas que ayuden a enriquecer la disciplina de la Historia, que planteen nuevos retos a la práctica investigadora en nuestra comunidad académica y faciliten el debate interdisciplinar.²

En su séptima edición, la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres abordó el debate acerca de la cultura material. Esta perspectiva de análisis resulta especialmente apropiada para los estudios de las mujeres debido a su carácter transcultural y transhistórico, que permite aproximaciones comparativas entre diversas formas

¹ El programa actividades puede verse en <https://aeihm.org/coloquios-seminarios>

² Sobre los libros resultantes de estos Seminarios consúltese <https://aeihm.org/publicaciones>

sociales y contextos históricos. De la misma forma, y dado el acceso limitado que las mujeres han tenido a las fuentes documentales a lo largo del pasado histórico, los objetos materiales se convierten en una fuente esencial para conocer el colectivo femenino y gran parte de sus actividades y referentes simbólicos.

En el Seminario se exploraron cuestiones teóricas y metodológicas relativas a la cultura material con perspectivas arqueológicas, antropológicas e históricas. Desde la Prehistoria hasta el mundo contemporáneo, las distintas intervenciones plantearon cómo la cultura material tiene un papel central en la construcción, mantenimiento, control y transformación de las identidades y las relaciones sociales y cómo suponen el reflejo de las estrategias de resistencia y agencia practicadas por las mujeres.

Si hacemos memoria, el interés por el enunciado cultura material ya estuvo presente en la agenda metodológica del III Seminario Internacional de Historia y Feminismo de la AEIHM, celebrado en Madrid en el año 2009, una de cuyas sesiones fue dedicada precisamente a la construcción de lo material en la Historia de las Mujeres.³ Ha sido tal el impulso experimentado por el estudio de las llamadas nuevas materialidades en la última década, que las ciencias sociales y humanas han acuñado el término *Material Turn*, para nombrar una variable gama de cuestionamientos que amplían y renuevan las prácticas historiográficas, no sólo en el campo de la arqueología de género. Ello animó al comité organizador del VII Seminario a centrar la mirada de forma monográfica en estos enfoques y sus potencialidades.

El VII Seminario estuvo articulado en torno a cuatro sesiones, que son las que han dado nombre a las distintas secciones de este libro, y diez ponencias. Presentó además una interesante novedad, se impartieron una serie de talleres metodológicos, dirigidos sobre todo a estudiantes y jóvenes investigadoras e investigadores. Estos estuvieron enfocados a mostrar la importancia de la cultura material para el estudio de la Historia de las Mujeres. Esta novedad en el formato

³ Pérez-Fuentes Hernández, Pilar (ed.), *Subjetividad, Cultura Material y Género: diálogos con la historiografía italiana* (Barcelona: Icaria, 2010). Este libro contiene tres contribuciones enmarcadas en bajo este epígrafe: Silvia Evangelisti, «Cultura material y relaciones de género en la historiografía italiana de la Edad Moderna»; Ángeles Querol, «Las mujeres en la prehistoria: un mundo mítico» y Mercedes Arbaiza, «Economía en tiempos de postmetafísica: una perspectiva feminista».

del Seminario hizo posible que las y los asistentes, tanto a las conferencias, como a los talleres, pudieran desarrollar de forma práctica algunos de los contenidos presentados en las ponencias expuestas a lo largo de las jornadas de trabajo del Seminario. Estas intervenciones también han sido incorporadas al libro en forma de capítulos. Por otro lado, la fotografía, objeto material portador de informaciones de muy diverso signo, que está presente en uno de los capítulos de este libro, fue protagonista de la sugerente conferencia-performance de Joana Craveiro (Universidad de Lisboa), *Mujeres, historia y revolución. Sobre las mujeres y su vida cotidiana en el Portugal revolucionario de 1974 a 1976, y cómo hacer historia sobre ellas*, que por su propia naturaleza no ha sido posible reproducir en este libro.

Del programa diseñado para la ocasión, de las ponencias y talleres impartidos y de las discusiones y experiencias vividas aquellos días nace este libro, que hemos articulado en cuatro partes. La primera parte, titulada «Cuando el texto no es una opción, observando identidades femeninas a través de los cuerpos y objetos», recoge el estudio de Almudena Hernando Gonzalo (Universidad Complutense de Madrid), *Subordinación de Género y cultura material. El caso de los Gumuz y Dats' in de Etiopía*, un fundamentado análisis sobre los mecanismos a través de los cuales se construye la dominación de género entre los gumuz y los dats'in, dos grupos de agricultores de azada que habitan en la zona de Qwara, al noroeste de Etiopía, en su frontera con Sudán. Basado en investigaciones de campo y en la sólida trayectoria de la autora en los estudios sobre los modelos de identidad individual o relacional, este capítulo nos adentra en una compleja red de variables que ponen de manifiesto cómo el cuerpo, las técnicas corporales y la materialidad intervienen en la construcción de identidades de género y en la construcción de la subalternidad femenina.

Enrique Moral de Eusebio (Universidad Pompeu Fabra), responsable de uno de los talleres, nos ofrece en este libro el capítulo titulado, *Hacia una Arqueología Transfeminista: El estudio de la sexualidad, el espacio y la materialidad en el Pasado*, con el cual nos acerca a los posicionamientos de las arqueologías *queer* y el estudio de la sexualidad. En su escrito, además de presentar el Taller que impartió con el título: «Arqueología del pudor: mujeres, vestido y reducciones durante el colonialismo español en las Islas Marianas», el autor nos muestra un estudio de caso centrado en Guam con el que pone en evidencia el papel desempeñado por las materialidades (vestido y adorno personal) en la

transmisión de valores sexuales en contextos de contacto y conflicto etnosexual, así como las relaciones entre espacio material y sexualidad.

La segunda parte pone el foco de atención en el tema «Los espacios de las mujeres: lo privado, pero también lo público», y acoge un documentado estudio de Cándida Martínez López (Universidad de Granada) titulado *Patriam suam exornavit. Las mujeres en la construcción y ornamentación de las ciudades de la Roma Antigua* que arroja luz sobre las muchas vías de proyección del matronazgo arquitectónico en las ciudades romanas del occidente mediterráneo, una forma de activismo cívico, que incide en la materialidad de los espacios urbanos y que abre la puerta a la inserción de las mujeres en los sistemas de prestigio y en los mecanismos de preservación de memoria.

Soledad Gómez Navarro (Universidad de Córdoba), nos introduce en el inexplorado mundo material de los conventos femeninos con su estudio, *Entre devocionarios y tocas: cultura material en el monacato femenino (del Antiguo al Nuevo Régimen)*. Junto a una sólida introducción conceptual, metodológica e historiográfica sobre la noción de cultura material, este capítulo nos ofrece un detallado estudio de las materialidades conventuales (objetos, destinos, significados) evaluadas a través de los registros anotados en los libros de contabilidad de un convento cordobés.

Por otro lado, María Rosón Villena (Universidad Complutense de Madrid), en su capítulo titulado *Mujeres y cultura material durante el franquismo: fotografía y costura*, nos adentra en las prácticas centradas en la fotografía personal durante la dictadura franquista como un medio privilegiado para entender una parte muy significativa de la cultura material de aquellos años, ya que estas prácticas son un importante medio de acceso a la historia cotidiana, y nos ponen de manifiesto la construcción de las emociones, afectos y la cultura visual de la gente común. La autora nos conduce a todos estos caminos y posibilidades a través del álbum fotográfico elaborado por la modista Carmen García.

El mundo de la Historia de la Ciencia, desde la perspectiva de la experiencia de las mujeres, centró la temática de la tercera parte de este libro titulada, «Las prácticas científicas de las mujeres. Nuevas miradas desde la cultura material». Este ámbito del saber, en el que los estudios sobre cultura material están teniendo una amplia incidencia, viene ilustrado por las aportaciones de Elaine Leong (University College London), con su estudio, *Gender and the Material Culture of Reading and Writing in Early Modern England*, cuya propuesta temática y metodológica

nos sitúa en el lugar crucial que ocupan los libros médicos en el mundo material de las damas inglesas de la Edad Moderna. Con su examen de los libros como cosas materiales, la autora rastrea la propiedad del libro y el lugar de los libros dentro de la vida cotidiana de aquellas mujeres a través de inventarios domésticos y objetos tales como pinturas. Además, examina el uso de los libros relacionados con la salud analizando marcas personales en ejemplares impresos sobre el campo de la medicina, y explora cuadernos escritos a mano llenos de información sobre la salud. Este capítulo centra su atención en la lectura cotidiana para la práctica y enriquece los debates actuales sobre la cultura material de la lectura de las mujeres de la Edad Moderna.

Por su parte, María Jesús Santemases (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), con la contribución titulada *Entre papel y metal: culturas materiales para la historia de las mujeres y el género en las ciencias*, nos conduce a una problemática esencial del estudio sobre mujeres y género en las ciencias, que se centra en los materiales con los que han trabajado las científicas, las labores que desempeñaron, las destrezas que exhibieron y la adscripción de esas destrezas y de su propia identidad profesional a las geografías del saber y de la autoridad. Los tipos de labores que éstas desarrollaron fueron clasificados de forma que se consideraron tareas secundarias, de ayudantía y colaboración, sin que ellas hayan recibido reconocimiento, o sus nombres aparecieran en las publicaciones del grupo en el que trabajaron y muchas veces hayan estado ausentes en las memorias institucionales.

La cuarta parte del libro, «Cultura material y mujeres: propuestas museísticas y didácticas», amplía la óptica de los estudios reunidos en este volumen con tres aportaciones. La primera, de enfoque museístico, *La otra mitad del Call. Mujeres e historia en el Museo de Historia de los Judíos. Girona*, elaborada por Sivia Planas Marcén (Museo de Historia de los Judíos, Girona), nos brinda la oportunidad de explorar las potencialidades que ofrece el estudio de la materialidad para arrojar luz sobre las mujeres judías medievales, una minoría a menudo silenciada por las fuentes escritas, a través de las piezas custodiadas y expuestas en el Museo de los Judíos de Girona.

En la intersección textos y objetos que hemos visto en otros ámbitos sociales y temporales femeninos, se enmarca la contribución firmada por Natalia González Heras (Universidad Complutense de Madrid), *Una propuesta didáctica sobre el uso de las cartas de dote como fuente histórica: Trazar perfiles femeninos en la Edad Moderna a través de*

la cultura material, texto que se originó en uno de los talleres impartidos en el Seminario. La autora nos acerca al tipo documental de las cartas de pago y recibo de dote, conservadas en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid, cuyos detallados listados nos transportan a los universos objetuales en los que quedaba prendida la vida doméstica de las mujeres de la Edad Moderna, con los objetos y materialidades en los que se anclaban sus prácticas religiosas y devociones, sus instrumentos de lectura y escritura o de cuidado personal, así como sus actividades laborales.

Y para finalizar, Tatiana Romero Reina (Universidad Complutense de Madrid), con el capítulo titulado *Historiar lo inmaterial... ¿Y si juntamos las fuentes? Experiencia interdisciplinar con fuentes históricas y arqueológicas en el taller «Huellas materiales e inmateriales de las violencias sexuadas en la Guerra Civil española»*, nos traslada la propuesta didáctica llevada a cabo en el marco del Seminario, aplicada a las expresiones y huellas materiales de las violencias sexuadas que se plasman en el registro arqueológico de las fosas comunes excavadas. En el caso de las violencias sexuadas y la represión ejercida sobre las mujeres durante la Guerra Civil española y la primera posguerra, la información obtenida de los registros arqueológicos nos permite comparar fuentes, reconstruir escenas represivas e incluir evidencias que ni los testimonios orales ni documentales pueden brindarnos, pues son huellas inscritas en las materialidades de los cuerpos: fracturas y lesiones anteriores al fusilamiento, evidencias de muerte violenta o de sometimiento antes de la ejecución, tiros de gracia, etc.

A lo largo de las páginas precedentes hemos querido evocar la ilusionante experiencia de intercambio de conocimiento que supuso el VII Seminario Internacional AEIHM. Y también presentar los materiales que ahora conforman este libro. Nos queda para finalizar este prólogo expresar nuestra gratitud a todas las personas que lo hicieron posible. La Junta Directiva del bienio 2016-2018 que se encargó del diseño y organización del Seminario.⁴ Las colegas integrantes del Comité Local, coordinado por Marta del Moral Vargas, y muy especialmente a Antonia Fernández Valencia, cuyas gestiones facilitaron la apertura de un

⁴ Estuvo presidida por Ángela Muñoz Fernández y formaron parte de la misma Mónica Moreno Seco (Vicepresidenta), Luz Sanfeliu Gimeno (Secretaria), Jordi Luengo López (Tesorero) junto a María del Carmen García Herrero, Margarita Sánchez Romero y Marta del Moral Vargas (Vocales).

espacio distendido de diálogo en torno a buenos vinos de la finca *La Estacada* y los Quesos Manchegos Morales de Tarancón. Mostramos nuestro agradecimiento también al Departamento de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Sociales y Matemáticas y a su entonces directora, Juana Anadón Benedicto, por la contribución económica aportada para la realización del Seminario; a la Unidad de Igualdad de Género y a la Delegada del Rector para la Igualdad de Género de la Universidad Complutense, María Bustelo Ruesta, por la contribución de cuadernos para las personas participantes en el Seminario, y al Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y a su por entonces directora, Asunción Bernárdez Rodal, por haber avalado la solicitud de subvención al Instituto de la Mujer, aunque finalmente no se hiciera efectiva; a todas las ponentes invitadas, al Grupo Kollontai de estudiantes de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, a las socias y socios de la AEIHM que otorgaron su confianza a la Junta y, cómo no, a todas las personas participantes, muchas de ellas estudiantes y jóvenes doctorandas, por su receptividad, entusiasmo y apoyo. A todas ellas nuestra gratitud.

Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ y Marta DEL MORAL VARGAS

PARTE I

CUANDO EL TEXTO NO ES UNA OPCIÓN,
OBSERVANDO IDENTIDADES FEMENINAS
A TRAVÉS DE LOS OBJETOS

SUBORDINACIÓN DE GÉNERO ENTRE LOS GUMUZ Y DATS'IN DE ETIOPÍA. MATRIMONIO, CUERPO Y CULTURA MATERIAL¹

Almudena HERNANDO GONZALO
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Cuando no existe división de funciones ni especialización del trabajo la identidad humana es puramente relacional.² Esto significa que no existe idea del «yo» ni, por tanto, individualidad. La primera se caracteriza básicamente por la imposibilidad de concebirse a uno mismo como una instancia separada de su grupo de pertenencia. Es una identidad asociada a la falta de comprensión racional de las mecánicas del mundo y de su control tecnológico, por lo que se asocia a creencias míticas y a la

¹ Este texto fue entregado para su publicación en noviembre de 2017, por lo que no contiene resultados de las campañas de 2018 y 2019. La investigación fue posible gracias a la financiación procedente del proyecto «Arqueología y Etnoarqueología de Qwara y Metema», dirigido por Alfredo González-Ruibal, financiado por el Programa de Arqueología en el Exterior, Instituto del Patrimonio Cultural de España, (2015-2016), y del Proyecto HAR2016-77564-C2-2-P, «Cultura material, colonialismo y género en Etiopía. Una aproximación etnoarqueológica», financiada por el MINECO. Agradezco a Alfredo González-Ruibal la posibilidad de haberme podido integrar en un equipo que ya llevaba tiempo trabajando en la zona, a Keddija Mustafá por su insustituible ayuda en la traducción y asistencia en los poblados, y por supuesto, de manera fundamental, a las gumuz y dats'in, por su generosa disposición para responder a cuantas preguntas quisiera realizar.

² Hernando, Almudena, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Madrid, Katz, 2012; Ikuenobe, Polycarp, «Relational Autonomy, Personhood and African Traditions», *Philosophy East and West*, n.º 65(4) (2015), pp. 1005-29.

impotencia en el control material del mundo. Pero lejos de corresponder exclusivamente a los grupos sin complejidad socioeconómica, reside en la base de la construcción identitaria de todos los seres humanos, que de forma universal somos impotentes frente a una realidad que nos supera en todas las dimensiones. Sin embargo, a medida que fueron apareciendo las diferencias interpersonales por el aumento de la división de funciones, a ese modo de identidad se fueron superponiendo, de forma gradual y muy poco marcada al principio, los rasgos de la individualidad.

La cuestión es que cuando aparecen los primeros rasgos de individualidad, estos son los únicos que se reconocen, porque como he argumentado en otro lugar,³ a diferencia de la identidad relacional, que se «actúa» irreflexivamente, la individualidad es una identidad auto-reflexiva y consciente de sí. La individualidad es una forma de identidad que se construye a través de la reflexión sobre uno mismo, sobre los pensamientos y emociones íntimas, y se organiza a través de la conciencia de los cambios experimentados en el tiempo. Su *locus* es la mente. Por el contrario, la identidad relacional es una identidad que no es consciente de sí, sino que simplemente se «actúa». Se construye a través del cuerpo⁴ y su apariencia, de las prácticas y acciones, la cultura material que utiliza, los vínculos a través de los cuales se define a la persona y la adscripción a un espacio conocido, pero al no ser consciente, no es reconocida. Se trata del tipo de identidad que se construye a través del acento regional de la lengua que hablamos, los gestos faciales o corporales propios de cada cultura tales como la manera de saludarnos, el tono de voz, la gestualidad asociada a las costumbres de mesa, la ropa, la manera de sentarnos, la fuerza y actitud con la que pisamos el suelo al andar, los objetos e instrumentos que utilizamos... Todo ello nos conecta con nuestro grupo y nos da un sentido de pertenencia, aunque no sea de una forma consciente o reflexionada.

De esta forma, a medida que la individualidad fue apareciendo en el proceso histórico, lo que sucedió vinculado a las posiciones de poder y al desarrollo posterior de la escritura, resultaba la única parte de la identidad visible para quienes la actuaban, que eran a su vez quienes

³ Hernando, Almudena, «Cuerpo, cultura material y género entre los gumuz y dats'in (Etiopía)», *Complutum*, n.º 28 (2) (2017), pp. 445-470.

⁴ Moragón, Lucía, *Cuerpo y sociedades orales. Una reflexión sobre la concepción del cuerpo y sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria*. Tesis doctoral, (Facultad de Geografía e Historia, UCM, 2013).

construían el discurso social. De ahí que la mente suela ser considerada el *locus* de toda identidad, cuando lo es solo de nuestra parte individualizada, manteniéndose siempre el cuerpo como el *locus* de nuestra identidad relacional. A su vez, dado que la individualidad es la identidad que se asocia a la potencia, a la agencia personal y a la conciencia de deseos para uno/a mismo/a, quienes la encarnan establecerán una relación de poder con quienes no la encarnan (y actúan solo identidad relacional), sean éstos personas sin posiciones especializadas dentro del propio grupo, miembros de grupos con menor nivel de complejidad socioeconómica o... mujeres. Estoy convencida de que las variaciones en los grados de individualización de las personas no derivan de esencias o biologicismos de clase alguna, sino que son resultado de construcciones sociales, que en el caso de las diferencias de género tienen que ver con la limitación que los hombres impusieron al aumento de la individualidad en las mujeres para que siguieran cumpliendo su función relacional y les garantizaran a ellos (a través de la heterosexualidad normativa y la complementariedad de funciones) los imprescindibles vínculos con el grupo que empezaban a dejar de cultivar a medida que se individualizaban.⁵ De esta forma, en todas las sociedades pre-modernas o no modernas, cuanto más división de funciones exista en una sociedad, más individualizados estarán los hombres y más coerción existirá para que las mujeres no se individualicen, por lo que el grado de dominación variará entre unas sociedades y otras.

En este texto me propongo seguir reflexionando⁶ sobre los mecanismos a través de los cuales se construye la dominación de género entre los gumuz y los dats'in, dos grupos de agricultores de azada que habitan en la zona de Qwara, al noroeste de Etiopía, en su frontera con Sudán (fig.1). Aunque no existe información escrita sobre los dats'in, su organización social y cultural es muy semejante a la de los gumuz, que han sido definidos en la bibliografía como «sociedades igualitarias»⁷ o como una sociedad caracterizada por una «ética igualitaria».⁸ Esta calificación

⁵ Hernando, Almudena, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*.

⁶ Véase Hernando, Almudena, «Cuerpo, cultura material y género entre los gumuz y dats'in (Etiopía)».

⁷ Feyissa Dadi, Geremew, *Etnoarqueología, identidad y cultura material de un pueblo fronterizo africano: los gumuz de Etiopía occidental*, Tesis doctoral (Madrid: Universidad Complutense-Departamento de Prehistoria, 2011), pp. 266.

⁸ James, Wendy, *Kwanim Pa, the Making of the Uduk People. An Ethnographic Study of Survival in the Sudan-Ethiopian Borderlands* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 19.

obedece a que los hombres han desarrollado una ética igualitaria entre sí como mecanismo de unión y resistencia frente a la constante amenaza esclavista de los reinos, estados e imperios de alrededor. Si se observa a ambas sociedades, se comprueba que no existen jerarquías ni diferencias significativas de riqueza o acumulación material entre ellos. Sin embargo, una mirada más detenida a ambas sociedades demuestra que dicha «ética igualitaria» solo rige las relaciones entre hombres, mientras que las que éstos sostienen con las mujeres son de clara desigualdad.

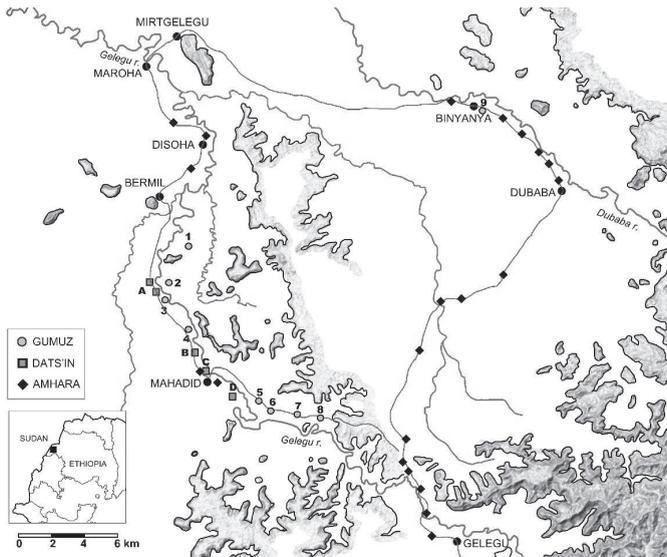


Fig.1. Poblados Gumuz: 1-Tach Gerara. 2 y 5: Gumuz-Mahal Gerara. 6: Tebeldiya. 10-11: Tach Magelib. 12-13: Lay Magelib. Poblados Dats'in: 3-4: Dats'in-Mahal Gerara. 7: Dengersha. 8: Mahadit. 9: Beloha.

La relación de dominación resulta más matizada en estos grupos que en la mayoría de los vecinos, dado que los hombres gumuz y dats'in están menos individualizados por haber frenado sus diferencias interpersonales y la acumulación personal de riqueza y poder. De hecho, las mujeres gumuz declaran su satisfacción por no tener que casarse con hombres de otros grupos, que en su opinión, las tratarían mucho peor.⁹ Sin embargo, ello no significa que no exista desigualdad, puesto que,

⁹ González Ruibal, Alfredo, *An Archaeology of Resistance. Materiality and Time in an African Borderland* (New York: Rowman & Littlefield, 2014), p. 134.

a través de todo un dispositivo¹⁰ de género, las mujeres son socializadas en la convicción de su papel subordinado respecto a los hombres, desarrollando exclusivamente identidad relacional, sin ningún rasgo de individualidad. El objetivo de este texto es analizar ese dispositivo, que conforme a lo explicado más arriba, pasará por todo un conjunto de disposiciones relacionadas con el cuerpo, la cultura material, las acciones y prácticas, los vínculos y la relación con el espacio de las mujeres. A través de esas dimensiones, las niñas y mujeres gumuz y dats'in construyen y reproducen una identidad subordinada a los hombres, asumiendo de esta manera una doble subalternidad:¹¹ aquella que como mujeres sostienen con los hombres de su grupo, y aquella que como miembros del grupo sostienen respecto a grupos vecinos.

Los datos que se presentarán a continuación proceden en parte de bibliografía en el caso de los gumuz, pero básicamente del trabajo de campo desarrollado con ambos grupos en dos campañas de campo, en mayo de 2015 y febrero de 2016 (en 2017 no ha sido posible realizar la campaña por conflictos en la zona). Al tratarse de una investigación en curso, se presentan aquí solo conclusiones preliminares, que esperamos seguir ampliando y profundizando en futuras campañas. La información obtenida se consiguió a través de observación participante y de entrevistas realizadas a las mujeres de las aldeas gumuz de Tach Megeleb y Tebeldiya y de las aldeas dats'in de Beloha, Omedla, Dengersha, Gerara, Mahal Gerara y Tach Gerara, todas ellas situadas a ambas orillas del río Gelegu. En la primera campaña nos encontramos con el problema de que la conversación con ellas debía pasar por una cadena de traductores varones, lo que impedía que las preguntas llegaran a las mujeres, pues los traductores (labor que desempeñaban los inspectores del gobierno que nos acompañaban) preguntaban en amhárico (que funciona como lengua franca en Etiopía) a los maridos, quienes se suponía que debían trasladar las preguntas a sus mujeres (que normalmente

¹⁰ Utilizo el término «dispositivo» en el sentido foucaultiano de una red de relaciones entre elementos heterogéneos (discursos, instituciones, arquitecturas, reglamentos, enunciados científicos, etc.), en la que el propio dispositivo establece la naturaleza del nexo de la red; nexo que liga a todos los elementos heterogéneos y los orienta en una cierta dirección: Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza, 1985), p. 130.

¹¹ Spivak, Gayatri C., «Can the Subaltern Speak?», en Laura Chrisman y Patrick Williams (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993), pp. 66-111.

solo hablaban su lengua vernácula, gumuz o dats'in). Sin embargo, en lugar de traducir la pregunta a sus esposas, los maridos respondían ellos mismos sistemáticamente. Expresado mi deseo de que fuera la mujer la que respondiera, todos los hombres se sorprendían de mi interés dado que, si el hombre sabía la respuesta, ¿por qué habría de continuar la cadena y preguntarle a la mujer? Ellas, por su parte, se retraían ante semejante despliegue de conocimientos y presencia masculina, además de que nunca llegaban a conocer la pregunta. En consecuencia, en la siguiente campaña buscamos a una graduada en *Gender and Development Studies* de la Universidad de Gondar (Etiopía), Keddija Mustefa, quien hablaba amhárico e inglés, y pedimos a los inspectores que se mantuvieran al margen de las entrevistas con las mujeres. Esto hacía a su vez que los maridos y el resto de los hombres perdieran interés en la conversación, y que las mujeres se sintieran libres en las respuestas que nos daban. La única condición para sostener la entrevista era encontrar mujeres que hablaran amhárico, lo que no era fácil en ocasiones. En estos casos entonces pedíamos a una mujer de la misma etnia y de una aldea vecina que sí hablara amhárico que nos sirviera como traductora, lo que resolvía el problema de mantener alejados a los hombres y la inhibición de las mujeres. En el presente texto se presentará, básicamente, información obtenida en dichas entrevistas, lo que nos permitirá ir poniendo en evidencia los mecanismos que integran el dispositivo de género en ambas culturas.

2. GUMUZ Y DATS'IN

La frontera entre Etiopía y Sudán sólo ha sido una línea definida y nítida en los mapas occidentales en donde se demarcaba el reparto colonial de África. Aunque esa frontera se demarcó oficialmente en 1902-1903,¹² siempre ha constituido un espacio dinámico, flexible y abierto por donde circulaban, se movían y mezclaban distintos grupos étnicos que, en su mayor parte, intentaban escapar de los abusos de los reinos y

¹² James, Wendy, «Notes on the Gumuz: Their Culture, History and Survival», Paper presented at the Conference on Ethiopian Origins. School of Oriental and African Studies, (28-29 junio 1977).

estados vecinos.¹³ Algunos investigadores han denominado «*deep rural*» a un amplio grupo de pueblos caracterizados por evitar la subordinación y la asimilación cultural a los grupos vecinos.¹⁴ Fueron denominados «shangalla» o «shankilla» por la gente del altiplano, término amhárico muy derogativo que aparece en las crónicas etíopes desde el siglo xv¹⁵ y que significa «uno que es negro y que es vendido».¹⁶ Entre esos grupos se encuentran los gumuz y los dats'in, autodenominación que hace referencia a sus respectivas lenguas. Ambas son estructuralmente similares,¹⁷ aunque mientras los hablantes gumuz pueden ascender hasta 30.000 o 50.000,¹⁸ los de dats'in no llegan a 1.000 —tal vez incluso sean solo 300 o 500—.¹⁹ Por otro lado, mientras que existen bastantes referencias bibliográficas sobre los gumuz, los dats'in son virtualmente desconocidos para el mundo occidental, por lo que las informaciones que aquí se presentarán son resultado exclusivo de trabajo de campo.

La similitud de las lenguas puede deberse a un origen común, pero en todo caso parece que los «shangalla» habitaban a final del siglo xviii en un territorio de frontera entre el reino sudanés de Sennar (dirigido por la dinastía Funj) y el imperio abisinio de Etiopía. Ambos sufrieron devastadoras *razzias* esclavistas,²⁰ que fueron continuadas por los sucesivos reinos, estados o imperios de la zona hasta incluso después de la Segunda Guerra Mundial.²¹ Esto explica el sufrimiento que queda en su memoria y tal vez el hecho de que la propia capacidad de sufrir se haya idealizado como uno de los rasgos que los definen. De hecho, ambos

¹³ González Ruibal, *An Archaeology of Resistance*, pp. 92-99; Jedrej, Charles, *Ingessana. The Religious Institutions of a People of the Sudan-Ethiopia Borderland* (New York: E.J. Brill, 1995), pp. 3-4.

¹⁴ Jedrej, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵ James, *Notes on the Gumuz: Their Culture, History and Survival*, pp. 2-3.

¹⁶ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, p. 8.

¹⁷ Ahland, Colleen, «Daats'iin, a Newly Identified Undocumented Language of Western Ethiopia: A Preliminary Examination», en Doris L. Payne, Sara Pachiarotti y Mokaya Bosire (eds.), *Diversity in African Languages* (Berlin: Language Science Press, 2016), pp. 417-449.

¹⁸ James, *Notes on the Gumuz*, p. 14.

¹⁹ Ahland, «Daats'iin, a Newly Identified Undocumented Language of Western Ethiopia: A Preliminary Examination», p. 417.

²⁰ James, *Notes on the Gumuz*, p. 2.

²¹ Tsega Endalew Etefa, *Inter-Ethnic Relations on a Frontier: Matakkaal (Ethiopia). 1889-1991* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), p. 66; González Ruibal, *An Archaeology of Resistance*, p. 95.

grupos siguen siendo desvalorizados en la actualidad por las etnias dominantes del altiplano etíope, que les siguen denominando *shankilla*. Frente a esa constante amenaza de dominación, por un lado, ambos grupos fueron huyendo sistemáticamente hacia tierras cada vez peores, más pobres, más calientes, aquellas donde nadie vivía porque vivir representaba un esfuerzo constante por sacarle apenas nada a la tierra, por estar atento a posibles amenazas, por no dejarse dividir ni debilitar. Y por otro, fueron desarrollando una estrategia sociocultural de resistencia integrada por mecanismos que les permitían reforzarse como grupo y evitar la división interna y las diferencias de riqueza o de poder, entre los que se cuenta una hostilidad política hacia grupos vecinos, el desarrollo de barreras a la penetración económica, o la endogamia.²² A través de estrategias económicas, institucionales y rituales²³ han conseguido sobrevivir eficazmente y con dignidad en las peores condiciones a las que cabe enfrentar a un ser humano, manteniendo un sentido del valor propio y una imagen de sí como seres completos, a pesar de todo.²⁴ Lo han hecho a través de lo que en la bibliografía se ha denominado «una ética igualitaria y defensiva»,²⁵ generando sociedades que, en consecuencia, son denominadas «igualitarias»,²⁶ sin jerarquización social.

Sin embargo, una observación más atenta a la realidad social de gumuz y dats'in nos muestra que solo entre los hombres se establecen relaciones igualitarias, porque ellos sostienen sobre sus mujeres claras relaciones de dominación. De hecho, ni siquiera la persecución afectó a todos por igual. Mujeres y niños fueron particularmente perseguidos, hasta el punto de que parece que a comienzos del siglo xx se produjo un problema de «escasez» de ambos entre los grupos de la frontera, que se mantuvo hasta entrada la década de 1920.²⁷ Esto significa que las mujeres experimentaron un nivel de explotación y subordinación superior al vivido por los hombres, que no debió ser inocuo a la hora de

²² James, Wendy, «Lifelines: Exchange Marriage Among the Gumuz», en Donald Donhan y Wendy James (eds.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Social Anthropology* (Cambridge: University Press, 1986), p. 120.

²³ Jedrej, *Ingessana*, p. 4.

²⁴ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, p. 19.

²⁵ James, *op.cit.*

²⁶ Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material de un pueblo fronterizo africano: los gumuz de Etiopía occidental*, p. 166.

²⁷ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, pp. 41, 44; James, «Lifelines: Exchange Marriage Among the Gumuz», p. 120.

percibir la mayor vulnerabilidad y fragilidad que ahora se les atribuye en relación a los hombres.

La principal estrategia para mantener esa ética igualitaria y de resistencia entre los hombres ha sido económica. Ambos grupos mantienen una agricultura de azada cuyos únicos instrumentos de trabajo son la propia azada y el palo cavador, con los que cultivan sésamo, sorgo y maíz fundamentalmente, a pesar de que sus vecinos amhara utilizan sistemáticamente el arado. De esta manera se limitan a una agricultura de subsistencia, sin apenas posibilidades de acumulación ni, por tanto, de diferenciación interpersonal. Debe señalarse, sin embargo, que en los últimos años los dats'in están comenzando a realizar trabajo campesino asalariado en Sudán, al otro lado de la frontera (durante mes y medio o dos meses al año, según Amuna Shikkiden, de Omedla; dos o tres meses según Mastura, de Gerara, o entre cuatro meses y un año según Zéhara, de Dangersha), lo que puede empezar a transformar dicha dinámica de igualdad. Por su parte, los gumuz pueden presentar también alguna diferencia económica dependiendo de la extensión de sésamo que pueden cultivar (lo que a su vez depende de los hijos que tengan y del reparto de las tierras que hayan ido recibiendo por herencia, aunque no entraremos en este tema aquí), dado el alto precio que ese cereal alcanza en el mercado.²⁸



Fig. 2. Parte posterior de la cabeza de una mujer dats'in.

Ambos grupos no solo comparten esta estrategia socioeconómica sino también otros rasgos culturales, aunque sería necesario desarrollar

²⁸ Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material de un pueblo fronterizo africano: los gumuz de Etiopía occidental*, p. 266.

trabajo de campo al otro lado de la frontera, en el lado sudanés, donde no viven gumuz pero sí dats'in, para dilucidar si esa convergencia es resultado de su convivencia actual o tiene raíces más antiguas. En este momento ambos grupos habitan en aldeas aleatoriamente situadas a ambos lados del río Gelegu, y aunque los matrimonios mixtos son muy excepcionales porque ambos siguen reglas distintas, las mujeres empiezan a incorporar en cada grupo adornos propios del otro. Aunque las de ambos grupos se caracterizan por llevar siempre múltiples collares de cuentas de colores, que también se ponen en cintura, muñecas o tobillos, las mujeres dats'in se caracterizan por elaboradas decoraciones de cabeza (fig. 2), mientras que las gumuz llevan unos grandes pendientes de níquel y escarificaciones más abundantes que aquellas (fig. 3).²⁹ En realidad, a día de hoy solo hay dos rasgos que diferencian muy claramente a ambos grupos entre sí: la lengua y la regla matrimonial, por intercambio de hermanas entre las gumuz y por compra de la novia entre los dats'in.



Fig. 3. Mujer gumuzn con pendientes de níquel y escarificaciones.

Ambos viven actualmente en las orillas del Gelegu porque es la última estación a la que fueron llegando en su huida permanente. De aquí no pueden ya trasladarse a otro lugar, porque se encuentran con la

²⁹ Hernando, «Cuerpo, cultura material y género entre los gumuz y dats'in (Etiopía)».

frontera de Sudán y las tierras vecinas están ya ocupadas. Eso explica que hayan acabado conviviendo en espacios muy cercanos, con inevitable contacto entre sí. De hecho, una de las aldeas dats'in, Mahedit, fue tomada paulatinamente por los campesinos amhara desplazados por el estado, que la han convertido en un pequeño pueblito con servicios mínimos (una escuelita, un par de sitios de comida, una tiendita...) para el resto de campesinos de la zona. Y en prueba de la semejanza actual entre gumuz y dats'in, los amhara de Mahedit denominan gumuz a los miembros de ambos grupos, a los que les cuesta trabajo distinguir. En general, ni gumuz ni dats'in envían aún a sus niños a la escuela, y de hacerlo, son solo los niños quienes acuden, quedándose las niñas en sus respectivas cabañas para ayudar a sus mamás, quienes a medida que ellas crecen, les delegan más tareas domésticas, profundizándose así la brecha de género, con hombres que estarán cada vez más individualizados y mujeres que seguirán encarnando identidad relacional.

Ambos grupos asumen su posición subalterna respecto a los grupos vecinos. Tanto entre gumuz como entre dats'in existe algo parecido a una conciencia de «pecado original» que les lleva a asumir el sufrimiento como parte constitutiva de su ser social. Aunque parece que la mayor parte de los gumuz no hacen referencia a ningún mito de origen (*vide infra*), existen noticias de que atribuyen su piel negra, la ausencia de ropas, la vida en las tierras bajas, la escasa tecnología y su posición subordinada al castigo que merecieron sus ancestros por cometer el error de desobedecer a sus padres o no aprender nuevas habilidades.³⁰ Desconocemos el mito de origen de los dats'in (las mujeres a las que entrevistamos siempre dicen que ellas no saben el origen de su pueblo), aunque parecen poder identificarse con los Hamej de la bibliografía, población sometida al sultanato de Funj, con centro en Sennar, al Sur de Sudán, desde su invasión en 1504.³¹ Esto significaría que los antepasados de los actuales gumuz y dats'in habrían sido siempre una población subalterna,

³⁰ González Ruibal, *An Archaeology of Resistance*, p. 107.

³¹ Delmet, Christian, (1974): «Notes sur les populations du Djebel Guli (Southern Dar Fung, Soudan)», *L'Homme*, vol. 14-2 (1974), pp. 119-134; Delmet, Ch., «Islamisation et matrilinearité au Dar Fung (Soudan)», *L'Homme*, vol. 19-2 (1979), pp. 33-51; Spaulding, Jay L., «The Fate of Alodia», *Transafrican Journal of History*, vol. 4-1/2 (1974), pp. 26-40.

con cuyas mujeres se casarían los aristócratas Funj, islamizados en el siglo XVI, para mantener el sometimiento de la zona.³²

2.1. Matrimonio y subordinación entre gumuz y dats'in

A decir de Wendy James, antropóloga especializada en los uduk, grupo de lengua Koman muy emparentada con los gumuz, con quienes realizó trabajo de campo en los años 70, resulta muy excepcional que los últimos recuerden y relaten mitos de origen.³³ En todo caso, ninguno relacionado con el origen de hombres y mujeres. Sin embargo, los uduk, agricultores de azada como ellos, sí tienen relatos que explican cómo al principio de los tiempos sólo habitaban mujeres en las aldeas. Los hombres eran animales en estado salvaje que vivían en el bosque. Una mujer le pidió a un pájaro que le tirara una fruta a la que no alcanzaba y cuando lo hizo le pidió que bajara del árbol, dándose cuenta de que era un hombre. Entonces se emparejó con él y se lo llevó a la casa, quedando así marcado el comienzo de las cosas por el encuentro entre los dos.³⁴

En este mito se reproduce la tradicional asociación de los hombres con las relaciones afines (y por tanto con lo desconocido y salvaje) y las mujeres con las consanguíneas (con lo doméstico y conocido) de las que hablan los estructuralistas como un universal en todas las culturas.³⁵ A su juicio, esta regla de relación explicaría la subordinación de las mujeres en casi todas las sociedades conocidas, no por su sexo, sino porque la afinidad es jerárquicamente superior, ya que constituye la «dimensión de la matriz de relación cósmica», mientras que la consanguineidad limita su alcance a las relaciones humanas.³⁶

El hecho es que tanto entre los uduk como entre los gumuz y los dats'in, existe una clara subordinación de género, que se manifiesta en

³² Delmet, «Notes sur les populations du Djebel Guli (Southern Dar Fung, Soudan)», p. 121 para los dats'in; James, *Notes on the Gumuz*, p. 3, para los gumuz.

³³ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, p. 70.

³⁴ James, Wendy, *The Listening Ebony. Moral Power, Religion and Power among the Uduk of Sudan* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p. 342.

³⁵ Viveiros de Castro, Eduardo, «GUT Feelings About Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality», en Laura M. Rival y Neil L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 19-43.

³⁶ Viveiros de Castro, *op. cit.*, pp. 19 y 26.

la agencia masculina de casi todos los asuntos relacionados con la vida social de las mujeres. De hecho, en ambos grupos el matrimonio es decidido por los «mayores»,³⁷ lo que en general hace referencia a los padres y hermanos de la novia. Mientras entre los dats'in tiene lugar a través de la «compra de la novia», en el caso de los gumuz, aunque existe, como en otros grupos emparentados, el llamado matrimonio por rapto de la novia,³⁸ la forma convencional de matrimonio es el de intercambio de hermanas³⁹ entre dos clanes patrilineales diferentes.⁴⁰ En este sistema, a cambio de que le sea concedida en matrimonio la mujer que solicita, el novio entrega a una hermana, prima o sobrina, de forma que ambos matrimonios quedan vinculados de por vida. Esto significa que si uno de los maridos repudia a su mujer y la familia de ésta no la puede reemplazar por otra, el otro debe devolver a la mujer con la que está casado, independientemente del grado de satisfacción de este segundo matrimonio.⁴¹ De hecho, el reemplazo de las hermanas intercambiadas es una de las principales causas de conflicto entre los gumuz.⁴² El sistema entreteje redes y alianzas a largo plazo, porque si un hombre no tiene una hermana que entregar a cambio de su novia, puede pedir «prestada» la hermana a algún amigo o pariente próximo, con la promesa de entregarle a su primera hija cuando su mujer dé a luz.⁴³ Si la deuda no es saldada, se puede ir heredando en las siguientes generaciones, de forma que sean los hijos de los que pactaron la entrega quienes reclamen

³⁷ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, p. 242.

³⁸ Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material de un pueblo fronterizo africano: los gumuz de Etiopía occidental*, p. 277; Irwin, Lee, «Some Notes on Sasay Culture», *Journal of Ethiopian Studies*, vol. 6-1 (1968), pp. 134-5; Tsega Endalew Etefa, «Inter-Ethnic Relations on a Frontier: Matakkaal (Ethiopia). 1889-1991», p. 127.

³⁹ James, Wendy, «Sister Exchange Marriage», *Scientific American*, n.º 233(6) (1975), pp. 84-94; Tsega Endalew Etefa, *op. cit.*, p. 127. Zeleke, Meron, *The Mother and The Bread-Winner. The Socio-Economic Role and Status of Gumuz Women* (Berlín: Lit Verlag, 2010); Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, pp. 276-83; González Ruibal, *An Archaeology of Resistance*, pp. 103 y 134.

⁴⁰ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, p. 242. Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 277.

⁴¹ Irwin, «Some notes on Sasay culture», p. 133.

⁴² Tsega Endalew Etefa, «Inter-Ethnic Relations on a Frontier: Matakkaal (Ethiopia). 1889-1991», p. 127; Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 276.

⁴³ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, p. 242; James, «Life-lines: Exchange Marriage Among the Gumuz», p. 133; Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 277.

a esa niña después.⁴⁴ De esta manera, se van entretejiendo promesas recíprocas sobre lazos de parentesco que han ido sirviendo para cohesionar al grupo en las condiciones de gran inseguridad que atravesaron históricamente.⁴⁵ El intercambio de hermanas construye así el entretejido que va diseñando el soporte de otro tipo de relaciones y alianzas,⁴⁶ para construir el cual las mujeres se utilizan como moneda de cambio. Y además se va constituyendo como la base de un aporte económico para la familia del novio, pues la recién casada tendrá que trabajar en la casa de su suegra a partir de entonces.⁴⁷

Por su parte, entre las *dats'in* el matrimonio se formaliza a través de un pago, que en el pasado incluía no solo bienes como «ganado, cabras, lanzas, azadas, dinero, barras de sal, armas de fuego y municiones»,⁴⁸ sino también el trabajo del marido durante un año en los campos de cultivo de los padres de la novia, lo que parece demostrar un origen matrilineal,⁴⁹ si bien en este momento ninguna de ambas condiciones se mantiene en el mismo grado. Al igual que las *gumuz*,⁵⁰ las mujeres *dats'in* no suelen tener opción a decidir si quieren pasar el resto de su vida con un hombre al que nunca han visto, lo que provoca que en ocasiones se escapen y vuelvan a la casa paterna (para deshonor familiar) o en el caso de los *gumuz* sean devueltas por el marido si no satisface sus expectativas.⁵¹ Las mujeres sirven por tanto como moneda de cambio entre hombres, llegándose a dar el caso en que se las entrega para sellar acuerdos tras un conflicto o para compensar una muerte, sin que tengan opción a decidir.⁵² Esta cosificación de la mujer llega al punto de

⁴⁴ James, «Sister Exchange Marriage», p. 86; James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People*, p. 242.

⁴⁵ James, «Lifelines: Exchange Marriage Among the Gumuz», p. 119.

⁴⁶ James, «Sister Exchange Marriage», p. 84.

⁴⁷ Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 266. También Irwin, «Some Notes on Sasay Culture», p. 134 para los Sasay, uno de los clanes *gumuz* (James, *Notes on the Gumuz...*, p. 14).

⁴⁸ Berihun Mebratie, *The Past in the Present. The Dynamics of Identity and Otherness Among the Gumuz of Ethiopia*. Norwegian University of Science and Technology, Doctoral Thesis (2004), pp. 102-104.

⁴⁹ Delmet, «Islamisation et matrilinearité au Dar Fung (Soudan)».

⁵⁰ James, «Lifelines: Exchange Marriage Among the Gumuz», p. 132.

⁵¹ Tsega Endalew Etefa, «Inter-Ethnic Relations on a Frontier: Matakkaal (Ethiopia). 1889-1991», p. 127.

⁵² Tsega Endalew Etefa, *op. cit.*, p. 127; Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 284-5.

que, si existe una muerte provocada supuestamente por mal de ojo, «la persona acusada de provocarlo está obligada a entregar a la familia del difunto a una muchacha». ⁵³ Pero si esa mujer no concibe un hijo/a, será devuelta a su familia de origen y se renovará la acusación. ⁵⁴ Por otro lado, en ambas sociedades existe la poligamia. En el caso de los gumuz, porque un hombre puede intercambiar «de dos a tres de sus hermanas e hijas y tener varias mujeres»; ⁵⁵ y en el caso de los dats'in porque, bajo la influencia de la islamización, el número de mujeres depende solo de la riqueza del marido (que en estos momentos empieza a aumentar por el hecho de que algunos de ellos se trasladan a Sudán una parte del año como campesinos asalariados, como señalamos más arriba).

Sin embargo, semejante grado de subordinación de género no suele ser asumido ni por gumuz ni por dats'in. En el caso de las gumuz, aunque nadie cuestiona que son los hombres los únicos que tienen iniciativa en el caso de matrimonios y repudios, suele hacerse una lectura «compensatoria» de la función de las mujeres en esos intercambios. Lejos de considerarlas sometidas, se proclama el papel fundamental de la mujer «como garantía del equilibrio social y económico» puesto que «desempeña un importante papel en la resolución de conflictos provocados por asesinatos, matrimonios forzosos, raptos y mal de ojo» ⁵⁶ o como «sujeto que refuerza los lazos políticos, económicos y morales en la sociedad». ⁵⁷ En nuestras entrevistas, los hombres declaraban con frecuencia que ellos no «venden» a sus mujeres por una dote, como hacen los dats'in u otros grupos, lo que puede entenderse también como un rechazo a la experiencia histórica de la venta de mujeres a mercaderes o a la esclavitud. ⁵⁸ Y de hecho, veíamos antes cómo existen declaraciones de mujeres gumuz en las que defienden que su sistema social les provee de

⁵³ Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 276. También Berihun Mebratie, *The Past in the Present*, pp. 100-102; Tsega Endalew Etefa, «Inter-Ethnic Relations on a Frontier: Matakka (Ethiopia). 1889-1991», p. 127.

⁵⁴ Wolde Selassie Abutte, *Gumuz and Highland Resettlers: Differing Strategies of Livelihood and Ethnic Relations in Mätäkkäl, Northwestern Ethiopia* (Münster Publishing, 2004); Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, pp. 276-7.

⁵⁵ Feyissa Dadi, *op. cit.*, p. 283. También Irwin, «Some Notes on Sasay Culture», p. 133.

⁵⁶ Feyissa Dadi, *op. cit.*, p. 276.

⁵⁷ Feyissa Dadi, *op. cit.*, p. 280. También James, «Sister Exchange Marriage», p. 88; James, «Lifelines: Exchange Marriage Among the Gumuz», p. 137.

⁵⁸ James, *op. cit.*, p. 137.

relaciones más igualitarias que las de otros grupos,⁵⁹ si bien debido al sistema de intercambio de hermanas, les resulta casi imposible decidir su divorcio. Irwin⁶⁰ señala que, aunque teóricamente una mujer Sasay puede obtener el divorcio simplemente yendo a casa de sus padres y no regresando a la de su marido, en realidad es casi imposible que tenga éxito en la empresa, porque su hermano la obligará a regresar para no tener que romper su propio matrimonio. Por su parte, Bahíta, una mujer dats'in joven y casada con varios hijos de la aldea de Beloha, declaraba que si una mujer «no trabaja duro, su marido le pega», y que en este caso no puede divorciarse, sino que «debe corregir sus errores». Sin embargo, otras dats'in respondían que las mujeres de su grupo sí podían tomar esa decisión igual que los hombres, si bien al ser preguntadas de nuevo si conocían algún caso concreto, siempre decían que no, lo que dejaba el peso de la prueba en contra de esa afirmación. Tal vez les quepa un pequeño margen de elección que consiste en rechazar el matrimonio en sí, aunque esta decisión implica tal rechazo de las leyes del grupo que la única persona a la que conocimos (o de la que alguien tenía noticia) que la había tomado, declaraba que ella no deseaba «ser dats'in»: se trata de Mariam de Dengersha, que se negaba a decorarse como sus compañeras y a desarrollar una vida de casada,⁶¹ lo que da idea del escaso margen de elección que parece quedar a las mujeres.

La aceptación de su posición subordinada debe pasar obviamente por una socialización en la que ellas mismas asumen el discurso que rige su orden social (como en todo orden patriarcal), naturalizando la posición de las mujeres en ella. Así, por ejemplo, las propias mujeres declaran que ellas no saben decidir (Gimeya, de Omedla), o no tienen ningún conocimiento de la historia del grupo (Zéhara, de Dengersha), correspondiendo exclusivamente a los hombres ese tipo de conocimientos. Pero, sobre todo, esta posición subordinada pasa por técnicas del cuerpo⁶² y la cultura material, lo que constituye el núcleo central de investigación de este proyecto.

⁵⁹ González Ruibal, *An Archaeology of Resistance*, p. 134.

⁶⁰ Irwin, «Some Notes on Sasay Culture», p. 135.

⁶¹ Hernando, «Cuerpo, cultura material y género entre los gumuz y dats'in (Etiopía)».

⁶² Mauss, Marcel, «Techniques of the Body», en Nathan Schlanger (ed.), *Mauss. Techniques, Technology and Civilization* (New York-Oxford: Durkheim Press-Bergham Books, 1935 [2006]), pp. 77-95.

2.2. Técnicas del cuerpo y cultura material. La construcción del género entre los gumuz y los dats'in

Marcoux⁶³ señalaba que los cambios en la conciencia solo adquieren eficacia cuando alcanzan el nivel de las rutinas, las formas no-discursivas de conocimiento y las prácticas que vinculan cuerpos y objetos. Con ello continuaba profundizando en la idea de «*habitus*» ya anticipada por Marcel Mauss⁶⁴ y desarrollada después por Bourdieu,⁶⁵ y en la de «tecnología del yo» de propio Mauss y del posterior Foucault,⁶⁶ que rompían la separación entre mente y cuerpo propia del pensamiento ilustrado. De hecho, diversos autores se han esforzado por demostrar que no existe algo así como un cuerpo «natural»,⁶⁷ ni por tanto la distinción entre mente o psique y cuerpo, como pretendió la Ilustración. Como bien demostraron Bourdieu,⁶⁸ De Certeau⁶⁹ y Elias,⁷⁰ existe una intrínseca relación entre las prácticas corporales del día a día, su reproducción a través de la socialización y su relación con el discurso que rige un determinado orden social.⁷¹ Podríamos decir que el psiquismo humano tiene universalmente un doble soporte, el cuerpo biológico y el

⁶³ Marcoux, Jean-Sebastian, «Body Exchanges: Material Culture, Gender and Stereotypes in the Making», *Home Cultures*, vol. 1-1 (2004), pp. 57.

⁶⁴ Mauss, «Techniques of the body».

⁶⁵ Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: University Press, 1977).

⁶⁶ Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1988 [1991]).

⁶⁷ Douglas, Mary, *Natural Symbols* (New York: Vintage, 1979). Rovine, Victoria y Adams, Sarah, *The Cultured Body*, *African Arts*, vol. 35-4 (2002), pp. 1-91; Orbach, Susie, *Bodies* (London: Profile Books, 2009); Falvey, Hannah, «Cross-Cultural Differences», en Nichola Rumsey y Diana Harcourt (eds.), *The Oxford Handbook of The Psychology of Appearance* (Oxford: OUP, 2012), p. 42.

⁶⁸ Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

⁶⁹ De Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984).

⁷⁰ Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993).

⁷¹ También Lock, Margaret, «Cultivating the Body. Anthropology and Epistemology of Bodily Practices and Knowledge», *Annu. Rev. Anthropol.* vol. 22 (1993), pp. 133-55; Maiese, Michelle, *Embodiment, Emotion, and Cognition* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

grupo social, cada uno de los cuales determina a los otros dos.⁷² La persona queda atravesada por su cultura, constituyéndose en ser social a través de la modelación de determinadas «facultades», «hexis», «habilidades adquiridas» o «habitus» que son las que definen en qué consiste ser persona en cada grupo humano.⁷³

De esta forma, cuerpo, psique y cultura no pueden estudiarse como si cada una fuera autónoma de las demás.⁷⁴ Si lo hemos venido entendiendo así es porque desde el siglo XVII el estereotipo de racionalidad científica más divulgado sigue modelado conforme a los métodos de la física de aquel momento, que comparaba el funcionamiento de las partículas físicas con el de la maquinaria de un reloj, lo que a su vez servía para explicar el funcionamiento de todos los organismos constituidos por dichas partículas.⁷⁵ Cada uno de sus elementos podía analizarse separadamente, y era su mutuo engranaje el que determinaba el resultado final. De ahí el surgimiento de las diversas disciplinas científicas, cada una de ellas dedicada al estudio de uno de los elementos de ese engranaje: la psicología estudiaba la psique individual, la medicina el cuerpo físico, la sociología el comportamiento social... La extrema dificultad (o imposibilidad de hecho) que entraña tener como objeto de estudio la complejidad con la que interrelacionan todas las partes justifica que el mundo académico siga regido por esta visión incorrecta de lo que debe ser el estudio de la realidad. Porque lo que sucede cuando varios elementos interaccionan es que la propia interacción va transformando a su vez a cada uno de los elementos implicados,⁷⁶ por lo que los procesos físicos y orgánicos se alejan completamente de la rígida y estática mecánica de funcionamiento de un reloj. En consecuencia, no se puede entender qué significa el cuerpo sin aceptar su intrínseca imbricación en la cultura que le da sentido, y ambos son inaccesibles sin entender el orden de racionalidad que ese cuerpo ayuda a definir.

⁷² Mauss, «Techniques of the Body», p. 81; Anzieu, Didier, *The Skin Ego* (New Haven and London: Yale University Press, 1989).

⁷³ Mauss, «Techniques of the Body», p. 80.

⁷⁴ Lock, «Cultivating the Body...». Clark, Andy, *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again* (Cambridge, MA: The MIT Press, Cambridge, 1997); Maiese, *Embodiment, Emotion, and Cognition*.

⁷⁵ Midgley, Mary, *The Myths We Live By* (London: Routledge Classics, 2004), p. 31.

⁷⁶ Morin, Edgar, «Epistemología de la complejidad», en Dora F. Schnitman *et al.*, *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad* (Buenos Aires: Paidós, 1994 [2005]), pp. 421-53.

Como Olson⁷⁷ demostrara, hasta que no aparece la escritura, el *locus* de las ideas, pensamientos o emociones se sitúa bien en el cuerpo («mi corazón me dice», «lo siento en las tripas»...) o en una instancia mítica en donde habitan los dioses y los espíritus de los que parte la agencia y la iniciativa («los dioses me piden, el espíritu me ha hablado...»). En el caso de los uduk, por ejemplo, a quienes nombrábamos más arriba por estar estrechamente emparentado con los gumuz, el órgano principal de la persona es el hígado, donde reside la fuerza que contiene la vida. De esta fuente surgen los sentimientos incontrolables, como la ira o el afecto, y la potencia espiritual. También es el hígado el que recuerda y olvida,⁷⁸ A su vez, la voluntad reflexiva y deliberada es un ejercicio del estómago,⁷⁹ que asume la función que en nuestra cultura depositaríamos en el cerebro. Para los uduk, la cabeza tiene como única función sostener a los oídos, los ojos, la nariz y la boca.⁸⁰ Este ejemplo nos sirve para poner de manifiesto el peso ontológico del cuerpo en la construcción de la persona en las sociedades orales. La aparición de la escritura llevó, sin embargo, a visualizar las palabras, y a través de ello al pensamiento, al que comenzó a interpretarse como una instancia en sí misma que requería de una nueva localización: la mente. A partir de entonces, la construcción de ese «yo» reflexivo, independiente del cuerpo y de la naturaleza, fue llevando a un olvido del cuerpo como instancia a través de la que expresar la identidad.⁸¹

Pero si sostenemos que la identidad que caracteriza a los miembros de sociedades orales, que es básicamente relacional, se construye a través del cuerpo, entonces las relaciones de subordinación o dominación también pasarán por estrategias que tendrán al cuerpo como campo fundamental de significado y acción. De hecho, en el caso de las mujeres gumuz y dats'in, la subordinación se construye a través de 1) el uso de cuentas de colores como complemento visual del cuerpo, 2) la inscripción del grupo en el cuerpo a través de técnicas asociadas a la tortura, 3) la ocultación del cuerpo de las mujeres en momentos que podrían ser

⁷⁷ Olson, David R., *The World on Paper. The Conceptual and Cognitive Implication of Writing and Reading* (Cambridge: University Press, 1994).

⁷⁸ James, *The Listening Ebony*, pp. 7 y 71.

⁷⁹ James, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁰ James, *op. cit.*, p. 69.

⁸¹ Le Breton, David, *The Body and Individualism*, *Diogenes*, vol. 131 (1985), pp. 24-45; Lock, «Cultivating the Body», p. 138.

claves para su empoderamiento social, 4) la ruptura de sus vínculos de origen, y 5) los obstáculos generados para que puedan apropiarse de nuevos espacios. De las dos primeras técnicas me ocupé en un texto anterior,⁸² por lo que en esta ocasión sólo me referiré a ellas brevemente para centrarme en las últimas y poder retomar todo el conjunto en las conclusiones finales.

2.3. Cuerpo y cultura material en la construcción de la subalternidad

Cuando no existe escritura ni por tanto conciencia de la mente y de una subjetividad abstracta,⁸³ la única dimensión a través de la que se comunican los seres humanos es la del cuerpo y la cultura material. En este sentido, podría decirse que, a diferencia de las personas letradas, que juegan con un doble orden de comunicación —el orden del texto y el orden del cuerpo—,⁸⁴ en las sociedades orales no existe ese desdoblamiento «semiótico».⁸⁵ El cuerpo constituye en ellas una instancia en donde no existe interior y exterior,⁸⁶ donde la persona se «actúa» y construye, adquiriendo un significado social que a la vez contribuye a reproducir.⁸⁷

Para adquirir ese significado, los cuerpos se modelan a través de cierta *hexis* y se presentan con una apariencia que puede consistir en ornamentaciones realizadas en el propio cuerpo (escarificaciones o tatuajes) o en la asociación de éste a cultura material (ropas, collares, pendientes, etc.).⁸⁸ Es decir, las ornamentaciones pueden haber sido realizadas con «técnicas permanentes» en el propio cuerpo o mediante complementos más o menos fijos de cultura material.⁸⁹ A su vez, el cuerpo se puede exponer mucho a las miradas u ocultarse de ellas, y

⁸² Hernando, «Cuerpo, cultura material y género entre los Gumuz y Dats'in (Etiopía)».

⁸³ Olson, *The World on Paper*.

⁸⁴ Berger, Harry, «Bodies and Texts», *Representations*, vol. 17 (1987), pp. 144-166.

⁸⁵ Lock, «Cultivating the Body».

⁸⁶ Strathern, Marilyn, «The Self in Self-Decoration», *Oceania*, vol. 49 (1979), pp. 241-57.

⁸⁷ Lock, «Cultivating the Body», p. 136.

⁸⁸ Flugel, John C., *The Psychology of Clothes* (New York: AMS Press, 1976 [1950]).

⁸⁹ Insoll, Timothy, *Material Explorations in African Archaeology* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 12.

cada una de las decisiones que se adopten respecto a estas variables movilizará dinámicas distintas en el seno de una cultura.

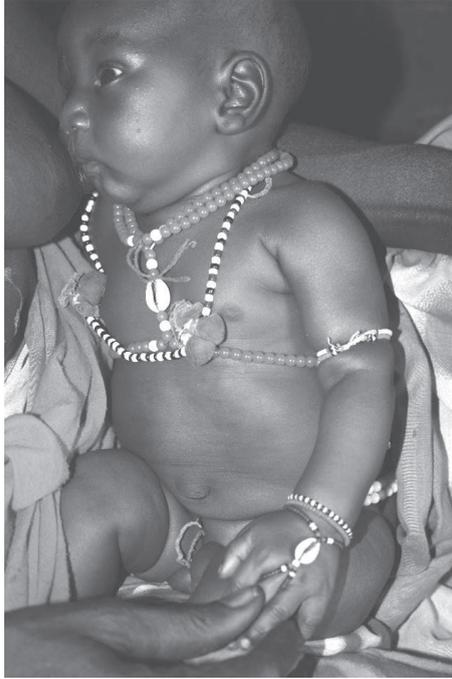


Fig. 4. Bebé envuelto en cuentas para su protección.

Como analicé en otro lugar,⁹⁰ el cuerpo de las mujeres gumuz y dats'in es indisoluble de las cuentas de colores. Organizadas en collares, pulseras, cinturones, etc., parecen tener un valor apotropaico, ya que con ellas se revisten los cuerpos de los bebés desde el momento en que nacen (fig. 4). Sin embargo, en cuanto empiezan a andar, esas cuentas se retiran del cuerpo de los varones, que solo volverán a utilizarlas en caso de enfermedad, mientras que se mantendrán hasta después de la muerte en el cuerpo de las mujeres (fig.5 y 6). Parece claro que el mensaje que las cuentas ayudan a reproducir es la mayor vulnerabilidad de las mujeres, que mantienen esa fragilidad que los hombres solo poseen en su etapa de bebés o cuando coyunturalmente enferman a lo largo de sus vidas. Por su parte, además, las dats'in presentan elaborados tocados de cabeza, parte del cuerpo que nunca presentan desnuda y en cuya

⁹⁰ Hernando, «Cuerpo, cultura material y género entre los gumuz y dats'in (Etiopía)».

elaboración invierten mucho tiempo y energía (fig. 6). De hecho, recordamos el caso de Mariam, que no quería ser dats'in, lo que se traducía en que ni se quería casar ni adornaba su cabeza (aunque en ningún caso pueden prescindir de los abundantes collares sobre el pecho).



Fig. 5. Mujer gumuz con cuentas.



Fig. 6. Mujer dats'in.

Por otro lado, tal vez como consecuencia de ese sentimiento de culpa o esa idealización del sufrimiento de los que hablábamos, los dos grupos practican técnicas corporales que se asocian a la tortura. Clastres⁹¹

⁹¹ Clastres, Pierre, «De la Torture dans les sociétés primitives», *L'Homme*, vol. 13-3 (1973), pp. 114-120.

consideraba que la tortura es una forma de inscribir la ley del grupo en cada persona, al tiempo que las iguala entre sí, pero el hecho es que la intensidad del sufrimiento se redobla en el caso de las mujeres, lo que sucede en general en todos los grupos africanos.⁹² Una de esas técnicas es la escarificación, que consiste en ir pellizcando con un gancho trozos de piel que a continuación se cortan con una cuchilla,⁹³ diseñando motivos geométricos diversos. Posteriormente el corte se impregna con ceniza o carbón y aceite para que mantenga el volumen que le dotará de belleza.⁹⁴ Las escarificaciones faciales son identificadores étnicos entre los gumuz,⁹⁵ por lo que caracterizan tanto a hombres como a mujeres. Pero las mujeres además son consideradas tanto más bellas cuanto más marcado tienen el cuerpo, con escarificaciones en brazos, espalda y, si son mayores, en el estómago, además de la cara⁹⁶ (fig. 7). Su belleza exige sufrimiento, que se acepta sin queja e incorporándolo como deseo y, de hecho, aunque los niños ya no la practican,⁹⁷ aún se mantienen entre las niñas de 10-12 años de algunas aldeas, como pudimos comprobar en Tebeldiya. Cuanto más «inscrito» está el cuerpo de una mujer (y más silenciosamente ha llevado el sufrimiento), más atractiva resulta a los hombres, lo que puede traducirse diciendo que cuanto más apropiado por el grupo está el cuerpo de una mujer, más atractiva resulta a los hombres. Por su parte, las mujeres dats'in suelen llevar también escarificaciones, aunque más pequeñas, en la cara o la parte de alta de los brazos, mientras que ese tipo de inscripción nunca decora el cuerpo de los hombres.

⁹² Inckle, Kay, *Writing on the Body: Thinking Through Gendered Embodiment and Marked Flesh* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007), pp. 74-5; Rubin, Arnold (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body* (Los Angeles: Museum of Cultural History. University of California, 1988).

⁹³ Brain, Robert, *The Decorated Body* (London: Hutchinson, London, 1979), p. 70.

⁹⁴ Bohannan, Paul, «Beauty and Scarification Among the Tiv», en Arnold Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body* (Los Angeles: Museum of Cultural History. University of California, 1988), pp. 77-82 para los Tiv.

⁹⁵ Brain, *The Decorated Body*, p. 73; Wolde Selassie Abutte, *Gumuz and Highland Resettlers...*, p. 230; Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 288; González Ruibal, *An Archaeology of Resistance*, p. 124; además de nuestros propios informantes.

⁹⁶ González Ruibal, *op. cit.*, p. 124 e informantes de Beloha.

⁹⁷ González Ruibal, *op. cit.*, pp. 124-5.



Fig. 7. Escarificaciones en el estómago de una mujer mayor.

Maertens⁹⁸ analizó el distinto sentido que las escarificaciones tienen en hombres y mujeres de diferentes culturas, llegando a la conclusión de que normalmente indican poder en los primeros y erotismo en las segundas. Pero no tuvo en cuenta que ese erotismo, la capacidad de atraer la mirada del hombre, puede constituir, o al menos así sucede en el caso de gumuz y dats'in, una verdadera condición de existencia de la mujer y, por tanto, un instrumento de dominación.

Pero si existe una diferencia en el grado de sufrimiento asumido por hombres y mujeres entre los dats'in, es la asociada a los métodos de circuncisión. Sin dejar lugar a interpretaciones o dudas, la practicada a los niños de 10-12 años no puede compararse en sufrimiento y efectos con la ablación del clítoris que sufren las niñas de esa misma edad (Amuna Shikkiden de Omedla y Zéhara, de Dengersha). Aunque existen teorías que hacen arrancar la ablación de la islamización de estas culturas, que

⁹⁸ Maertens, Jean-Thierry, *Le dessein sur la peau. Essai d'anthropologie des inscriptions tégumentaires* (París: Aubier Montaigne, 1978).

podría remontarse al menos hasta 1822,⁹⁹ otras insisten en un origen preislámico, del que al parecer quedan evidencias entre los coptos de Egipto y los abisinios de Etiopía.¹⁰⁰

La cliterodectomía constituye un rito de paso a un estado que sólo puede definirse como el de la subordinación, pues no tiene valor higiénico o práctico de ningún tipo. Una mujer de la aldea provista de una cuchilla realiza la ablación, que con frecuencia es fuente de infecciones y sufrimiento posterior de las mujeres (Halima Mohamed, dats'in de Omedla). Atravesar ese sufrimiento sin expresar dolor es parte además del mecanismo que hace socialmente valiosas a las mujeres, convirtiéndolas poco a poco en seres silenciosos y subordinados. Este mismo silenciamiento vital, consustancial a la subordinación, se va constituyendo como rasgo esencial de identidad femenina a través de los otros vectores con los que se construye su identidad relacional: su invisibilización en los momentos que serían claves para su empoderamiento, la ruptura de sus vínculos de origen y la obstaculización para su movilidad. En todos los casos, la cultura material, particularmente las estructuras de hábitat, juegan un papel fundamental.

2.4. Invisibilización, vínculos y movilidad en la construcción de la subordinación. La residencia postmarital entre gumuz y dats'in

Tanto entre los gumuz como entre los dats'in, cada rito para marcar un cambio de estado en la vida de la mujer pasa por el aislamiento y la ocultación de su cuerpo a la comunidad, por la ruptura de sus vínculos y por la limitación de la movilidad, tres de las bases ontológicas de construcción de la identidad relacional. Existen tres momentos trascendentes donde esto ocurre: la menstruación (particularmente la menarquia), la boda y el parto. En esta ocasión, por limitaciones de espacio, me limitaré a examinar cómo operan dichos mecanismos en uno de los momentos más fundamentales en la vida de una mujer, aquel para el que ha sido creada y socializada: el matrimonio.

⁹⁹ Delmet, «Islamisation et matrilinearité au Dar Fung (Soudan)», p. 40.

¹⁰⁰ Ortega Sánchez, Isabel, *Esculpir el género. Nuevas fronteras de la mutilación genital femenina* (Palma de Mallorca: Edicions Universitat de Les Illes Balears, 2013).

Van Gennep,¹⁰¹ en su célebre estudio sobre los ritos de paso, analizó el peligro que muchas sociedades orales atribuyen a los estados de transición, puesto que la persona no está en un estado ni en otro, y es indefinible. De ahí que se encuentre en peligro ella misma, y que también lo emane a los demás.¹⁰² Esta explicación podría aplicarse a las tres transiciones fundamentales que atraviesa una mujer con ocasión de la menarquia, su casamiento y su maternidad, pero el hecho es que, lejos de salir fortalecidas de los ritos prescritos, como sucede en el caso de los hombres, las mujeres ven progresivamente quebrada y debilitada su posición dentro del grupo.

A. Ocultación y «descorporización»

La boda representa sin duda un momento clave en la vida de una mujer, pues marca el inicio de la función para la que ha sido socializada. Podría pensarse que se trata, por tanto, de un rito que permite su empoderamiento, pues a través de él adquiere plena consistencia social. Sin embargo, el rito con el que da comienzo la residencia post-marital neutraliza esa posibilidad, pues se le niega existencia social, y se pretende que no existe, como si tuviera que volver a nacer en el grupo de llegada.

En ambos grupos, y a pesar de la matrilinealidad que posiblemente caracterizaba antiguamente a los *dats'in*,¹⁰³ la mujer se traslada tras la boda a vivir a la aldea del marido —con un margen variable de duración de la estancia inicial en casa de los padres de la novia en el caso de las *dats'in*, que actualmente suele ser solo de una semana—, lo que significa que la mujer tiene que abandonar sus vínculos familiares y de amistad y entrar en un nuevo contexto de relación.¹⁰⁴ Pero además de este hecho, que analizaremos con detenimiento más abajo, en ambos grupos esta «desvinculación» de las redes afectivas se complementa con la ocultación de la mujer al llegar al núcleo social en el que habrá de pasar el resto de su vida, ocultación que se asocia a estructuras de habitación específicas.

¹⁰¹ Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza Editorial, 1909 [2008]).

¹⁰² También Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1973), p. 131.

¹⁰³ Delmet, «Islamisation et matrilinearité au Dar Fung (Soudan)».

¹⁰⁴ Berihun Mebratie, *The Past in the Present*, p. 89; Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 278.

Entre los gumuz, al día siguiente de la boda, los ancianos dan consejos a la novia para que «sea obediente y que no maltrate a su esposo, así como para que no intente regresar a la casa de sus padres hasta que no sea invitada. Además, la bendicen para que tenga hijos y mucha salud».¹⁰⁵ Tras ello, la nueva pareja se traslada a la aldea del esposo, en donde la mujer estará obligada a trabajar el resto de su vida en casa de sus suegros.¹⁰⁶ Pero antes de comenzar allí la vida normal, la nueva pareja deberá recluirse durante 7 días en una pequeña cabaña construida expresamente para la ocasión.¹⁰⁷ Durante ese tiempo, la mujer no puede salir ni tan siquiera para orinar o defecar. Si tiene estas necesidades, abandonará la cabaña llevada a costas por los parientes del marido y con la cara cubierta por un velo (Zernabbazu, de Tash Gerara; y varias personas reunidas en la comunidad de Tebeldiya). Es decir, no puede pisar el suelo de la aldea del marido hasta una semana después de haber llegado, ni puede ser «mirada» por nadie más que por él. Este hecho es altamente significativo, pues para construir la identidad humana, es necesaria la mirada del otro.¹⁰⁸ Desde el nacimiento, es la mirada de los padres la que constituye la identidad que tendrá el bebé.¹⁰⁹ Podríamos decir que al abandonar la propia aldea y pasar a integrar la del marido, la mujer tiene que volver a nacer (de hecho, se cortará el pelo al abandonar la cabaña) y en esta nueva vida ya solo existirá a través de la mirada y de las relaciones del marido (tal y como hasta entonces había existido a través de la mirada y las relaciones de sus padres). A la mujer se la priva de toda corporeidad y de toda relación. Es tratada como si no existiera, y solo a los niños pequeños les es posible relacionarse con ella. En Tebeldiya nos contaron que durante esos 7 días la novia no puede cocinar (porque viven en una cabañita sin condiciones para hacerlo), ni puede comer comida hecha por sus suegros o por los parientes del marido. Y quien la hace no puede cocinarla en la casa grande sino en la de los chicos jóvenes o fuera de la casa. Preguntados por qué no pueden cocinar su comida en la casa grande, respondieron

¹⁰⁵ Feyissa Dadi, *op. cit.*, p. 279.

¹⁰⁶ Feyissa Dadi, *op. cit.*, p. 280.

¹⁰⁷ Feyissa Dadi, *op. cit.*, p. 280 e informantes de Tach Gerara y Tebeldiya.

¹⁰⁸ Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada* (Madrid: Losada, 1943 [2004]); Illouz, Eva, *¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica* (Buenos Aires y Madrid: Clave Intelectual-Katz, 2012).

¹⁰⁹ Winnicott, Donald, *El proceso de maduración y el ambiente facilitador* (Buenos Aires: Paidós, 1993).

«porque es solo una mujer»... Durante la reclusión postmarital, entonces, se le niega estatuto de persona adulta a la recién casada, tanto a través de la comida que no se comparte con ella, como a través de su reclusión en un espacio ajeno al de la dinámica normal de la aldea, o de la prohibición de relación con ella de toda persona adulta del grupo.

El mismo tipo de mecanismo «descorporizador» (y por tanto «despersonalizador») ocurre entre los dats'in a través de la residencia postmarital. Aunque es posible que se caracterizaran por reglas de matrilinealidad en el pasado que exigiría la residencia inicial de un año en la aldea de la novia —a juzgar por las informaciones existentes sobre los Hamej¹¹⁰ y a sus parientes los Sillok—,¹¹¹ en el presente la regla de residencia es patrilocal, al igual que entre los gumuz. Recuérdense que los dats'in practican la forma de matrimonio por «compra de la novia», lo que obligaba al novio a trabajar para sus suegros al menos un año como parte del pago. Sólo una vez transcurrido ese lapso, abandonaban la aldea de la novia y se instalaban, para el resto de la vida, en la del novio. Esta regla de residencia postmarital aún mantiene algunos vestigios, pues las mujeres mayores aún recuerdan haber pasado un año en casa de sus familias antes de trasladarse a la aldea de sus maridos (por ejemplo, Gimeya de Beloha; Angatéra Balu, de Omedla; Zéhara, de Dengersha; Amuna Shikkiden, de Omedla; Hassan, de Mahadit; y Mastura Abrdurahim, de Gerara). Sin embargo, esa regla ya no aplica a las parejas jóvenes, y en caso de hacerlo, es de forma muy mitigada, permaneciendo en casa de los padres de la novia normalmente solo una o dos semanas, o como mucho un mes (por ejemplo, una chica joven en casa de Gimeya, o Bahita, ambas de Beloha).

Existe cierta confusión en las distintas declaraciones de las mujeres mayores respecto a las prescripciones exigidas cuando se trasladaron definitivamente a la aldea del marido. Angatéra Balu, de Omedla, afirmaba que ella no tuvo que someterse a ocultación o aislamiento porque cuando llegó, «ya tenía un hijo». Sin embargo, otras mujeres como Zéhara (de Dengersha) o Mastura (de Gerara), que declaraban haber vivido también un año en casa de sus padres, contaban que cuando llegaron al pueblo de sus maridos tuvieron que estar en una cabaña aparte (que luego sería su casa) durante 7 días, durante los que

¹¹⁰ Delmet, «Islamisation et matrilinearité au Dar Fung (Soudan)».

¹¹¹ Evans-Pritchard, Edward E., «Ethnological Observations in Dar Fung, with Plates», *Sudan Notes & Records*, vol. XV-I (1932), pp. 1-62.

no podían ver a nadie, ni pisar el suelo más allá de la cabaña, por lo que eran llevadas a cuestras por los parientes de sus maridos si necesitaban orinar, al igual que sucedía entre las recién casadas gumuz. La misma información aportó otra mujer, Zernabbazu, de Tash Gerara — aunque ella no pasó el primer año con sus padres—, asegurando además que, tras los 7 días de aislamiento en una cabaña pequeña tras la boda, ella y su marido se cortaron el pelo cuando entraron a vivir en casa de los suegros, práctica que se repite en otros momentos de transición, como el parto.

Esa obligación de ocultación se ajusta también al relato de todas las chicas jóvenes, que ya solo pasan unos siete días en casa de sus padres, trasladándose inmediatamente a la aldea del marido. En este caso, a diferencia de los gumuz, no se construye una cabaña específica para ellas, sino que llegan inicialmente a la casa de los suegros, pero son recluidas en un rincón, al que se separa del resto por una especie de biombo de tela hecho con el largo manto musulmán que usan en ocasiones. Bahíta (de Beloha) relataba que ella tuvo que llegar de noche, para que nadie la viera, y que tanto ella como su marido permanecieron ahí recluidos durante los 7 primeros días. Les pasaban la comida por encima del velo, y solo un niño pequeño estaba autorizado a violar el encierro y entrar para jugar con ella. Si necesitaba orinar, la llevaban «a cuestras», sobre la cintura, porque no podía pisar el suelo. Según las informantes, éste sigue siendo el procedimiento para todas las chicas jóvenes. «Es la tradición». Al igual que sucedía con los gumuz, durante ese periodo se les niega el estatus de personas adultas, y en general, se pretende su inexistencia social.

Cuando salen de la reclusión se ponen ropas nuevas, aceite en el cuerpo y perfume. Como han estado 7 días sin que les dé el sol, consideran también que esto les hace más guapas (Amuna Shikkiden, de Omedla), lo que parece llevar implícita una valoración negativa (y por tanto implicaciones de auto-estima) del intenso color negro de su piel, redoblando así la doble infravaloración: la de género, por un lado, y la étnica, por otro.

Obsérvese que en ambos grupos la comida constituye un instrumento de expresión de la distancia social: la esposa siempre mantiene distancia con sus suegros, y tiene una serie de prohibiciones en la comida que le recuerdan que ella no es de ese grupo.¹¹² Es decir, al separar y

¹¹² James, «Lifelines: Exchange Marriage Among the Gumuz», p. 137.

diferenciar las sustancias de las que se alimentan, separan unos cuerpos de otros en el conjunto social, expresando de forma no verbal sino material y corporal los obstáculos interpuestos para la inserción de la recién casada en lo que a partir de entonces será su nuevo grupo social. La cultura material, en forma de alimentos y de estructuras de habitación, constituye parte esencial del dispositivo de dominación.

B. Ruptura de los vínculos de origen

Pero los mecanismos disruptivos que acotan y frenan el hipotético empoderamiento de la mujer no acaban ahí. Como señalamos más arriba, en la identidad relacional una persona sabe quién es en función del entrecruzamiento de las relaciones que sostiene con los demás. Para la gente que no tiene individualidad no es posible definirse a sí mismo como un «yo» distinto a los demás.¹¹³ Solo sabe quién es en el juego de sus relaciones (la hija de tal, la esposa de cual...),¹¹⁴ por lo que si éstas desaparecen la persona literalmente no sabe quién es, lo que le puede producir una angustia superior a la de la propia muerte. De hecho, están documentados casos de poblaciones indígenas en las que se prefiere la muerte a vivir alejados del grupo¹¹⁵ —por no nombrar el caso de las mujeres maltratadas con apenas desarrollo del «yo» en la modernidad, que vuelven con su maltratador a pesar de conocer el riesgo de muerte que ello implica—.

En el caso de las mujeres gumuz y dats'in, la ruptura de sus vínculos tiene un carácter parcial, pero en mi opinión, muy trascendente. Como acabamos de ver, el matrimonio implica para ellas abandonar su comunidad de origen para insertarse en una nueva aldea, a cuyos habitantes desconocen. Téngase en cuenta que el matrimonio de los gumuz se celebra entre clanes patrilineales distintos,¹¹⁶ por lo que los miembros de un mismo clan y linaje no contraen matrimonio entre ellos. Es decir, la mujer

¹¹³ Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

¹¹⁴ Leenhardt, Maurice, *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio* (Barcelona: Paidós, 1947 [1997]).

¹¹⁵ Cowell, Adrian, *The Tribe that Hides from Man* (New York: Stein and Day Pub, 1973).

¹¹⁶ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People...*, p. 242.

abandona¹¹⁷ a su propio clan y se inserta en uno ajeno, encontrándose con otras esposas, que proceden también de aldeas distintas. Esto exige a las recién casadas que recreen, literalmente, toda su red vincular en un contexto que, aunque regido por el orden del grupo, es extraño en tanto que soporte identitario y afectivo. Al igual que sucede en otros grupos con la misma regla de residencia —por ejemplo, entre los uduk¹¹⁸— ni padres, ni hermanos/as, ni tíos/as ni amigas formarán parte del nuevo escenario social. Cuando a una mujer se la saca de su entorno familiar y de su aldea y se la recluye en otra, todas esas bases de identidad se quiebran, lo que constituye una de las claves para colocar a la mujer en una posición subordinada. Los nuevos vínculos nunca tendrán la consistencia sustancial de los que se establecen con padres y hermanos, ya no pertenecerán al mismo orden de inevitabilidad, no tendrán la misma profundidad y el mismo sentido. Ya no serán los vínculos a través de los cuales se ha construido la persona, la materia prima del propio ser, los lazos de sangre y carne, los que no se pueden romper. Con la familia del marido se establecerán vínculos que pueden acarrear un mayor o menor nivel de gratificación, y que costará tiempo construir. Cuando salga de la cabaña y se inserte en la aldea del marido, la recién casada ya será otra persona, distinta de la que llegó, dotada solo de sentido y existencia a través de la mirada del marido y sus nuevos vecinos, y obligada a construir una nueva red de relaciones en las que se ha perdido la sujeción subjetiva basal sobre la que se construye la persona en la identidad relacional.

Sin embargo, resulta difícil que ellas reconozcan el sufrimiento que esto les causa, básicamente porque ello iría en contra de lo esperado en una mujer. De esta forma, cuando preguntábamos a las mujeres gumuz y dats'in si se habían sentido solas al llegar a su nueva aldea, respondían siempre que no, porque estaba su marido y todo el mundo lo conocía a él (por ejemplo, Halima Abraham, gumuz de Tach Magelib). Sin embargo, si se les preguntaba si echaban de menos a su madre y hermanas, siempre contestaban que sí, «mucho» y, de hecho, en general, afirmaban visitarlos de vez en cuando (Bahita, dats'in de Beloha). Zéhara (dats'in de Dengersha), una mujer asertiva y que hablaba perfectamente amhárico, confesaba que cuando llegó, echaba mucho de menos a su familia, y que las otras mujeres (a las que fue conociendo cuando iba a por agua o leña, y que fueron llegando para traerle comida, bebida, agua...) le decían «no

¹¹⁷ Feyissa Dadi, *Etnoarqueología, identidad y cultura material...*, p. 277.

¹¹⁸ James, *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People...*, pp. 40 y 166.

te preocupes, te adaptarás», y la ayudaron a superar la situación. Aunque les resulte difícil de reconocer porque forma parte de las leyes de su cultura y de la condición de ser mujer dats'in, la ruptura de los vínculos a la que se somete a las mujeres les produce a veces tanto sufrimiento que de hecho llega a expresarse en síntomas físicos. De hecho, la *fiji* (curandera) Halima Mohamed (dats'in de Omedla), relataba que a su casa llegaban constantemente a pedir remedios chicas jóvenes recién casadas, que enferman por haber dejado la aldea de sus padres para vivir en la del marido. Es decir, sin duda sufren un sentimiento semejante a la orfandad y a la soledad, obligadas a reconstruir vínculos en un espacio social donde aún no los tienen y en un espacio físico que aún no han hecho propio ni, por tanto, les ayuda a orientarse en la realidad.

C. Limitación de la movilidad

A todos los mecanismos del dispositivo de género señalados se une aún uno más, relacionado también con aspectos profundos, no conscientes ni explícitos o discursivos, de la construcción identitaria. Se trata de las limitaciones impuestas a la movilidad en los momentos claves de cambio de estado de la mujer (menstruación, matrimonio y parto). En los tres casos, la mujer queda confinada, bien en un espacio *ad hoc* o bien en una parte de la cabaña familiar o de los suegros, en donde se la separa del resto.

En las sociedades orales la movilidad por el espacio tiene una trascendencia inexistente en las sociedades con escritura. En éstas últimas, el mundo tiene las dimensiones que los mapas a través de los que «leemos» el mundo nos enseñan. Sin embargo, cuando la escritura no existe, las dimensiones del mundo abarcan solo aquellos espacios que alguien del grupo ha caminado, que han sido vistos y por tanto pueden ser integrados como parte de la realidad. En consecuencia, la movilidad constituye una dimensión transformadora, pues cuánta más movilidad tiene alguien del grupo, más amplio es el mundo en el que se mueve, más fenómenos contiene y más asertividad exige para sobrevivir en él. Es decir, a mayor movilidad hay una cierta mayor tendencia a la individualización y, por tanto, a la capacidad de poder.¹¹⁹ De hecho, limitar la movilidad de las mujeres ha sido uno de los principales mecanismos para impedir la

¹¹⁹ Hernando, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción socio-histórica del sujeto moderno*.

individualización de aquellas hasta la aparición de la escritura (los zapatitos de las chinas, los refranes del tipo de «la mujer con la pata quebrada y en casa», la especialización de los hombres en ser viajeros, aventureros, comerciantes, navegantes...). La movilidad por el espacio tiene siempre implicaciones subjetivas trascendentes.

La vinculación tradicional de las mujeres a espacios conocidos, su reclusión en el ámbito doméstico o la ruptura del «formato de género»¹²⁰ inherente a su libertad de movimientos (incluso en los momentos históricos en los que ya disponían de la escritura), expresan la trascendencia que la movilidad por el espacio tiene en la construcción de género. Siguiendo una norma casi universal —con alguna excepción como la de los yoruba—,¹²¹ los hombres han asumido en todas las sociedades aquellas actividades que más movilidad o riesgo implican, sean cuales sean éstas en cada grupo.¹²² Los gumuz y los dats'in constituyen claros ejemplos de la misma norma, con hombres dedicados a la agricultura de azada —y en los últimos años al trabajo campesino asalariado en Sudán (según informaciones de Amuna Shikkiden, Omedla; Mastura, de Gerara, y Zéhara, de Dengersha)— y mujeres limitadas al espacio doméstico con las únicas salidas que exigen el aprovisionamiento de agua y madera en parajes conocidos y cercanos. Sólo excepcionalmente viajan a visitar a sus familias de origen o a comprar algún adorno en algún mercado de la zona.

Ahora bien, aunque esta situación es general en prácticamente todos los grupos conocidos, no lo es la particular relación con el espacio que los gumuz y dats'in imponen a las recién casadas, a quienes como parte del rito de residencia postmarital, impiden pisar literalmente el suelo de la aldea en la que habrán de vivir el resto de su vida. Durante 7 días se les impide apropiarse del nuevo espacio, orientarse en él, calibrar sus dimensiones, construir el «mapa mental» del mundo en el que van a vivir. Se les impide, literalmente, construir la realidad, dimensionar el mundo, significarlo. Esto ocurre simultáneamente a la ruptura de sus vínculos de origen, como vimos. Es decir, la recién casada es sometida

¹²⁰ Levinton, Nora, *El superyo femenino. La moral en las mujeres* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000).

¹²¹ Oyewumi, Oyeronke, *The Invention of Women: Making of an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

¹²² Murdock, George P., *Ethnographic Atlas* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).

a un rito en el que pierde todos los anclajes con el mundo: se la priva de su contexto de relación personal, sumiéndola en un vacío identitario que tendrá que reconstruir, y simultáneamente se le impide hacerse una idea de los límites y rasgos del mundo en el que vivirá a partir de entonces. A la mujer se la rompe identitariamente y solo después de esa fractura se le permite volver a construirse en dimensiones ontológicas nuevas, dependientes y subordinadas al mundo del marido. De esta manera, sin necesidad de discurso oral, solo a través del cuerpo, la cultura material y el espacio, se reproduce una identidad subalterna, en donde la mujer se convierte en dependiente del marido en el sentido más ontológico y profundo posible: dependiente de su mirada, reinsertada en su red vincular, habitando el espacio que le construyó a él y no a ella. A través del matrimonio, las mujeres abandonan su universo para introducirse en el de sus maridos, construyéndose identitariamente en función de la identidad de ellos, en relación subordinada.

3. CONCLUSIONES

A pesar de no tener un origen común, gumuz y dats'in presentan en la actualidad características culturales muy semejantes. En ambos grupos, las mujeres se socializan en la convicción de su inferioridad respecto a los hombres. Esta subordinación se construye tanto a través del relato social (las mujeres no saben el origen del grupo, las mujeres trabajan más pero su trabajo vale menos, los hombres pueden pegar a las mujeres si no hacen las cosas bien, los hombres pueden tener varias esposas pero no viceversa, las mujeres son fuente de polución y peligro en la menstruación y el parto, los hijos son más valiosos que las hijas —y cuando se considera que las últimas también lo son, como en el caso de los gumuz, es porque constituyen la moneda de cambio para el matrimonio por intercambio de hermanas—, etc.), como a través del cuerpo, sus prácticas y su relación con el espacio y la cultura material.

Y es que la relación entre cuerpo, cultura material y conciencia no es casual ni instrumental en ninguna sociedad, pero mucho menos en las orales.¹²³ De hecho, resulta interesante que en ambos grupos la ley social

¹²³ Anzieu, *The Skin Ego*; Csordas, Thomas, «Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World», en Thomas Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self* (Cambridge: University

se inscribe literal y físicamente en la carne y la piel de las mujeres, que como sabemos, es el órgano más complejo del cuerpo, aquel que establece el límite entre la realidad exterior y la interior, constituyendo esa frágil, bidireccional y expresiva frontera entre ambos mundos.¹²⁴

Como en otras culturas, las mujeres tienen que marcar mucho más su cuerpo que los hombres,¹²⁵ quedando así dolorosamente inscritas con la doble ley del grupo por un lado¹²⁶ y de la subordinación, por otro, a través de escarificaciones y mutilación genital.¹²⁷ Esta construcción de la subordinación a través del cuerpo torturado de las mujeres queda en evidencia con la cliterodectomía que practican las mujeres dats'in. Sin esa mutilación, no serán aceptadas socialmente, lo que demuestra que llegar a ser mujer entre los dats'in exige renunciar a una parte de sí, aquella específicamente asociada al deseo.

Y se completa con la indisoluble vinculación del cuerpo femenino a los adornos de cuentas, tanto entre las gumuz como entre las dats'in. En ambos grupos los bebés son protegidos contra los malos espíritus desde su nacimiento mediante adornos de cuentas (particularmente rojas, por el mal de ojo), debido a su vulnerabilidad. Sin embargo, los hombres serán considerados fuertes y capaces de hacer frente a las vicisitudes del mundo a partir, aproximadamente, de la edad en que empiezan a caminar, momento en que se les quitan las cuentas (que solo volverán a llevar ocasionalmente, al menos entre los gumuz, si en algún momento se ven afectados por el mal de ojo). Por el contrario, las mujeres nunca se desprenderán de ellas, en una clara (si bien inconsciente) manifestación de la vulnerabilidad que siempre las caracterizará, en tanto que mujeres. Esta indisoluble asociación entre mujer y vulnerabilidad afecta al nivel ontológico, no solo al social, y de ahí que la mujer no pueda desprenderse de sus cuentas ni siquiera tras la

Press, 1994), pp. 1-24; Clark, *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*; Maiese, *Embodiment, Emotion, and Cognition*.

¹²⁴ Turner, Terence, «The Social Skin», en Jeremy Chertas y Robert Lewin (eds.), *Not Work Alone. A Cross-Cultural view of Activities Superfluous to Survival* (Beverly Hills, CA.: Sage, 1980), pp. 112-40, Anzieu, *The Skin Ego*.

¹²⁵ Inckle, *Writing on the Body...*, pp. 74-5.

¹²⁶ Clastres, «De la Torture dans les sociétés primitives».

¹²⁷ Salecl, Renata, «Cut in the Body: from Clitoridectomy to Body Art», en Sarah Ahmed, Jackie Stacey (eds.), *Thinking Through the Skin* (New York: Routledge, 2001), pp. 21-35; Schildkrout, Enid, «Inscribing the Body», *Annual Review of Anthropology*, vol. 33 (2004), pp. 319-44.

muerte. Como vimos al comienzo, la salvaje cacería humana a la que han sido sometidos hasta fechas recientes se cebaba especialmente en los cuerpos de mujeres y niños, guiada por la lógica patriarcal extrema que estructuraba los imperios y reinos esclavistas. De ahí que pueda entenderse que históricamente haya quedado la convicción de la mayor vulnerabilidad femenina. Pero el hecho es que esta percepción resulta funcional en la relación intra-grupal de gumuz y dats'in, que asumiéndola como natural y reproduciéndola a través de los dispositivos señalados, recrean en sus sociedades esa misma lógica patriarcal, aunque obviamente en un grado muy inferior.

Esa lógica se expresa asimismo en la ocultación de la mujer que caracteriza el comienzo de su vida adulta de mujer casada, al igual que sucede (aunque no lo hayamos analizado aquí), con ocasión del parto en ambos grupos y en la primera menstruación entre las gumuz. Al invisibilizarlas, se les deja de reconocer el cuerpo, y se les impide realizar acción ninguna durante esos 7 primeros días, a lo que se suma la ruptura de todos sus vínculos de origen. Se las deja desorientadas en una realidad que desconocen y a la que no pueden ordenar, lo que permite imaginar el nivel de ruptura personal y de seguridad en ellas mismas que estos ritos deben implicar para esas mujeres. De hecho, en esos 7 días de suspensión temporal de la existencia social (y por tanto personal), la única mirada que les devuelve sentido del ser¹²⁸ es la del marido, la de un hombre al que en general apenas conocen, o solo conocen de vista. El marido también está recluido, pero el rito no exige que él rompa sus vínculos de origen ni que no pueda pisar el exterior o que no pueda orientarse en él, lo que establece una diferencia radical. Él permanece en la aldea que conoce, con su familia, sus parientes y amigos. A él no se le impide pisar el suelo fuera de la cabaña si necesita orinar, porque la aldea constituye la realidad en donde adquiere sentido su identidad. A él no se le quiebran bases fundamentales de su construcción como persona, lo que le dará una base de seguridad y asertividad en su relación con la mujer que obviamente determinará la relación de poder que establezcan entre ellos.

El cuerpo de las mujeres y su asociación a la cultura material constituyen el escenario en donde se libran las principales batallas para la construcción de la dominación sobre las mujeres en las sociedades

¹²⁸ Winnicott, *El proceso de maduración y el ambiente facilitador*; Sartre, *El ser y la nada*.

orales. A través de ambos se reproducen significados que modelan la cultura tanto como ésta modela los cuerpos.¹²⁹ La subjetividad y conciencia de subalternidad no queda anclada a la mente, sino solo al cuerpo y los objetos. Lo mismo sucederá después, cuando la escritura y la individualidad aparezcan, pero como a partir de ese momento la identidad auto-reflexiva y consciente es únicamente la del «yo», la trascendencia del cuerpo y cultura material quedará olvidada e invisibilizada, tanto como el cuerpo de las mujeres gumuz y dats'in después de su boda. De ahí la importancia de sacar a la luz los dispositivos que operan, en la convicción de que no basta cambiar las palabras y los discursos para combatir la dominación de género.

¹²⁹ Mauss, «Techniques of the Body»; Csordas, «Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World».

HACIA UNA ARQUEOLOGÍA TRANSFEMINISTA: EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD, EL ESPACIO Y LA MATERIALIDAD EN EL PASADO¹

Enrique MORAL DE EUSEBIO
Universitat Pompeu Fabra

1. ARQUEOLOGÍA(S) QUEER Y EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD EN EL PASADO

«¿Por qué no hablar del sexo, por qué no hablar de la fuerza de la carne? ¿Por qué? ¿Por qué nos hemos de reprimir? ¿Por qué?»

Manuela TRASOBARES

Hasta hace dos décadas, la sexualidad había brillado por su ausencia en las interpretaciones arqueológicas. Sin embargo, un artículo² de Thomas Dowson publicado en 1998 supuso el pistoletazo de salida a toda una serie de investigaciones dedicadas al estudio de la sexualidad en el pasado. Dos años más tarde, el propio Dowson editó un volumen

¹ Querría mostrar mi agradecimiento a las organizadoras del VII Seminario internacional de la AEIHM, titulado «Cultura material e historia de las mujeres: nuevas miradas», por invitarme a participar con un taller en dicha actividad, que tuvo lugar los días 28 y 29 de septiembre de 2017 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. He podido escribir este texto gracias a una beca predoctoral FI-DGR (AGAUR, Generalitat de Catalunya), así como al apoyo de un proyecto de investigación (HAR2016-77564-C2-1-P) liderado por Sandra Montón Subías y subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

² Dowson, Thomas A., «Homosexualitat, Teoria Queer i Arqueologia», *Cota Zero*, n.º 14 (1998), pp. 81-87.

monográfico³ titulado «Queer Archaeologies», y los arqueólogos Robert Schmidt y Barbara Voss coeditaron un libro⁴ con dieciséis contribuciones sobre el tema. Aunque en la actualidad las arqueologías de la sexualidad aún no constituyen por sí mismas un campo propio, hegemónico, dentro de nuestra disciplina, ya existen varios artículos que trazan un recorrido bibliográfico sobre esta temática.⁵

Como indica el título elegido por Dowson para el monográfico de la revista, el estudio de la sexualidad en arqueología vino de la mano de la teoría *queer*. Esta teoría nace de los movimientos activistas *queer* y LGBT de finales de los 80 y principios de los 90 del siglo xx en el mundo anglosajón, movimientos en los que personas de muy distinta índole (gays, lesbianas, bisexuales, prostitutas, trans, personas racializadas) se unieron para hacer frente a amenazas comunes, como el sida o la marginalidad a la que eran condenados por el resto de su sociedad. Para nombrarse en conjunto, estos grupos decidieron emplear el término *queer*, que en inglés significa «rarito», «extraño», «desviado», «torcido». Al hacerlo, estaban apropiándose de un término que la sociedad usaba para insultarlos, resignificando una injuria y dotándola de un valor positivo.

Pese a incluir también la palabra «teoría» en su nombre, la teoría *queer* no es un conjunto acabado de postulados, sino más bien un grupo de ideas y trabajos producidos por personas procedentes de dichos movimientos activistas, que decidieron escribir desde una postura crítica frente a la norma y a las opresiones que sufrían en su día a día. Es esa posición de crítica constante frente a la norma la que, según Dowson,⁶ debería caracterizar a la arqueología *queer*, y no tanto el empeño por rastrear sujetos y valores que, en la actualidad, consideramos como no-normativos (aunque sin duda este es uno de los grandes aportes de lo *queer* a los discursos históricos y arqueológicos).

Voss ha realizado una recopilación de las publicaciones arqueológicas relacionadas con la sexualidad en el pasado, agrupándolas en cinco

³ Dowson, Thomas A. (ed.), «Queer Archaeologies», *World Archaeology*, n.º 32-2 (2000).

⁴ Schmidt, Robert A. y Voss, Barbara L. (eds.) *Archaeologies of Sexuality* (Londres y Nueva York: Routledge, 2000).

⁵ Voss, Barbara L., «Sexuality Studies in Archaeology», *Annual Review of Anthropology*, n.º 37 (2008), pp. 317-336, y Moral de Eusebio, Enrique, «Arqueología y Sexualidad: la Materialización de una Desigualdad», *Revista Arkeogazte*, n.º 4 (2014), pp. 183-196.

⁶ Dowson, *Homosexualitat, Teoria Queer i Arqueologia*, p. 84.

categorías: el control de la reproducción, las representaciones sexuales, las identidades sexuales, la prostitución y las políticas sexuales de las instituciones.⁷ A esta taxonomía añadiría una sexta categoría, la de las «arquitecturas del deseo»,⁸ es decir, el estudio de la relación entre sexualidad, espacio y espacios construidos, uno de los ámbitos más productivos de las arqueologías *queer* en los últimos años. En resumen, lo que todos estos análisis e investigaciones prueban es que la sexualidad, pese a ser un concepto reciente y hacer referencia a algo en cierto modo intangible, constituye una categoría útil y fértil para el análisis arqueológico.

En el siguiente epígrafe expondré brevemente los principales puntos de encuentro y desencuentro entre la teoría *queer* y el transfeminismo, movimiento político desarrollado a lo largo de la última década en el Estado español, así como las razones por las que considero que la arqueología de nuestro país debería adoptar una perspectiva transfeminista en lugar de *queer*. En la segunda sección mostraré cuáles fueron los objetivos, la metodología, el desarrollo y los resultados obtenidos en el taller que organizamos para el seminario de la AEIHM llevado a cabo en septiembre de 2017. En la tercera parte del texto pondré dos ejemplos sobre cómo estudiar la sexualidad a partir del espacio y de la materialidad en las sociedades del pasado, para concluir con una reflexión sobre la pertinencia de una arqueología transfeminista y de la sexualidad en nuestro contexto social y político actual.

1.1. Arqueología y transfeminismo

«Uno puede acabar siendo, no sé, doctor en arqueología, y jamás haber oído hablar ni de feminismo, ni de movimientos anti-coloniales, ni de la historia del sida [...], siendo un absoluto analfabeto de las historias políticas de resistencia.»

Paul B. PRECIADO

El transfeminismo surge como movimiento político en el Estado español a raíz de las Jornadas Feministas Estatales de Granada, celebradas

⁷ Voss, *Sexuality Studies in Archaeology*, p. 317.

⁸ Eger, A. Asa, «Age and Male Sexuality: “Queer Space” in the Roman Bathhouse?», *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*, n.º 65 (2007), pp. 131-152.

en el año 2009. En ellas, varios colectivos acudieron en bloque y elaboraron el *Manifiesto para la insurrección transfeminista*,⁹ mostrando en él la articulación de una nueva alianza. Una de las principales aspiraciones de estos colectivos es la de ampliar el sujeto de representación del feminismo.¹⁰ Sus integrantes consideran que el sujeto «mujer», entendido de forma estanca y monolítica, se ha quedado pequeño y ya no es útil en las luchas por la superación del (hetero)patriarcado. Esto se debe, en primer lugar, a que el género, entendido como relación de poder, no solo oprime a aquellas personas que se consideran (o que son consideradas) mujeres. En segundo lugar, tal y como llevan décadas denunciando los feminismos negros y lesbianos, el feminismo hegemónico ha empleado la noción de «mujer», en singular, para referirse únicamente a la mujer blanca, occidental y heterosexual, dejando al margen a todas aquellas que no pertenecen a esta categoría. Por esta razón, las transfeministas proponen, sin abandonar el término «mujeres», abrir el sujeto de representación del feminismo a grupos que antes no estaban expresamente representados en él: mujeres racializadas, de clase obrera, diversas funcionales, aquellas dedicadas al trabajo sexual, personas transexuales, transgénero, intersexuales, maricas...

Así, mientras que la teoría *queer* plantea, como medio para acabar con la opresión, dejar de definirnos mediante las categorías de género y sexuales que una parte de la sociedad usa para oprimirnos, las transfeministas sugieren que esta relativización de las identidades puede conducir precisamente a lo contrario, a un «ocultamiento de las asimetrías entre hombres y mujeres»,¹¹ es decir, a una invisibilización de las desigualdades de género estructurales. Como afirma Itziar Ziga, no somos «globos de helio suspendidos en el limbo social»,¹² por lo que debemos abrir el sujeto de representación del feminismo pero sin renunciar a las categorías con las que nos identificamos y, quizá más importante, con las que nos identifican.

⁹ <http://paroledequeer.blogspot.com/2012/03/manifiesto-para-la-insurreccion.html?m=1>

¹⁰ Solá, Miriam «Introducción. Pre-textos, Con-textos y Textos», en Miriam Solá y Elena Urko (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, Fricciones y Flujos* (Tafalla: Txalaparta, 2013), pp. 15-27.

¹¹ Solá, *op. cit.*, p. 20.

¹² Ziga, Itziar «¿El Corto Verano del Transfeminismo?», en Miriam Solá y Elena Urko (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, Fricciones y Flujos* (Tafalla: Txalaparta, 2013), pp. 81-87.

Al margen de las categorías identitarias, el transfeminismo y la teoría *queer* también disienten en otros puntos. El primero y más evidente de ellos es el nombre. Aunque el transfeminismo nace del activismo *queer* y de los nuevos feminismos que circulan por distintos microgrupos del Estado español, la decisión de nombrar al movimiento como transfeminista, y no *queer*, surge de la necesidad de emplear un término «más tangible, más contextualizado, más local, cargado de potencia y de frescura». ¹³ En efecto, *queer* no posee, en el contexto español, el potencial performativo y provocador que tiene en ámbitos anglosajones, donde verdaderamente implica la resignificación y reapropiación de una injuria, un insulto. Para hacernos una idea, algunas de las posibles traducciones de «teoría *queer*» al castellano, manteniendo su carácter subversivo, serían: teoría bollera, teoría tortillera, teoría maricones, teoría bujarra o, incluso, teoría transmaribollo.

El hecho de emplear «transfeminismo», en lugar de cualquiera de las anteriores opciones, responde a otro de los puntos de disensión entre transfeminismo y teoría *queer*: la supuesta «superación» del feminismo. La teoría *queer*, en su rechazo hacia los binomios hombre/mujer, masculino/femenino y hacia la propia categoría de género, se ha ido alejando progresivamente de perspectivas feministas. Sin embargo, tal y como señala Ziga, «autodenominarse transfeminista no puede servir de excusa para borrar todas las maravillosas genealogías de feminismos radicales que nos nutren». ¹⁴ De lo contrario, estaremos adoptando una actitud neomachista al oponer nuestros discursos a los aportes feministas que nos precedieron. Asimismo, correremos el riesgo que ya señaló la arqueóloga Marina Picazo en la maravillosa charla que impartió en 2015 en la Real Academia de Nobles Artes de Antequera, ¹⁵ donde sugirió que, si no leemos los aportes de las arqueólogas feministas que nos precedieron, y si no reconocemos las genealogías feministas que sustentan nuestro pensamiento arqueológico en la actualidad, siempre estaremos en riesgo de «reinventar la rueda», es decir, de investigar temáticas que ya han sido trabajadas y proponer

¹³ Solá, *Introducción. Pre-textos, Con-textos, y Textos*, p. 19.

¹⁴ Ziga, ¿El Corto Verano del *Transfeminismo?*, p. 82.

¹⁵ La charla, titulada «Más allá del género: la evolución de la arqueología feminista española», se impartió con motivo del curso «Mujeres, Géneros y Arqueología», coordinado por Margarita Sánchez Romero en el marco de los Cursos de Otoño «Antequera Milenaria».

metodologías que ya han sido sugeridas e incluso superadas, en lugar de avanzar y construir sobre el legado de las que nos precedieron.

¿Por qué adoptar, entonces, una perspectiva transfeminista y no *queer* en el contexto de la arqueología española? Desde mi posición, se me ocurren al menos dos motivos. El primero tiene que ver con llevar a cabo una investigación situada, localizada, que tenga en cuenta las genealogías y los problemas reales del entorno y de la gente por y para la que trabajamos. El movimiento transfeminista comparte con la teoría *queer* muchas premisas que pueden resultar útiles a la hora de reconstruir, lo menos sesgadamente posible, la vida de los grupos humanos del pasado: el cuestionamiento de la «naturalidad» de dicotomías como hombre/mujer, masculino/femenino, u homo/hetero, la puesta en valor y visibilización de sujetos, valores y discursos minoritarios, la comprensión del sexo, el género y la sexualidad como elementos contingentes y, por tanto, históricamente variables, etc. Sin embargo, al definirnos como transfeministas estamos tomando parte, como arqueólogas y arqueólogos, en los debates que están aflorando en nuestro entorno más inmediato, comportándonos como lo que Michel Foucault denominó «intelectuales específicos».¹⁶

El segundo motivo es evitar el «elitismo intelectual» que se ha instaurado en torno a la teoría *queer*, tanto en ámbitos anglosajones como en nuestras propias universidades.¹⁷ Las palabras de Paco Vidarte, uno de los primeros en tratar temáticas *queer* dentro de la academia española, resultan esclarecedoras a este respecto:

Paso de teoría *queer* ni hostias, eso no pone de acuerdo a nadie, a mí ha dejado de satisfacerme políticamente, se ha convertido en un trampolín de ganapanes universitarios que se sacan las lentejas como pueden; no dudo de su eficacia hasta cierto punto y está bien que se haga, pero se encuentra ya a tanta distancia de la gente que a mí me aburre muchísimo, por no hablar de la indignación que me produce verlo convertirse en un coto de cuatro elitistas que venden recetas de libertad por precios muy poco módicos.¹⁸

¹⁶ Foucault, Michel, *Microfísica del Poder* (Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979), p. 187.

¹⁷ Algunos autores han llegado a proponer el término «liberalismo *queer*» para referirse a este fenómeno, véase Eng, David L. *et al.*, «Introduction: What's Queer About Queer Studies Now?», *Social Text*, n.º 23 (2005), pp. 1-17.

¹⁸ Vidarte, Paco Ética Marica. *Proclamas Libertarias para una Militancia LGTBQ* (Madrid: Editorial EGALES, 2007), p. 13.

En efecto, parte de las académicas y académicos *queer* actuales adoptan un lenguaje oscuro en sus textos, plagándolos de neologismos (a menudo innecesarios) que dificultan su lectura y los vuelven únicamente accesibles para una élite intelectual que comparte la jerga, y no para las minorías oprimidas a las que deberían dirigirse. A más de una se nos han caído de las manos los libros de Judith Butler mientras los leíamos.

2. TALLER: ARQUEOLOGÍA DEL PUDOR: MUJERES, VESTIDO Y REDUCCIONES DURANTE EL COLONIALISMO ESPAÑOL EN LAS ISLAS MARIANAS

Como señalé en el primer epígrafe, el día 29 de septiembre de 2017 llevamos a cabo, en el marco del VII Seminario internacional de la AEIHM, un taller sobre arqueología y pudor en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. La actividad tenía un doble objetivo: por un lado, mostrar hasta qué punto la sexualidad y algunos valores directamente asociados a ella, como la decencia y el pudor, se producen y reproducen a través de elementos materiales, como el vestido. El segundo objetivo era transmitir a las participantes la necesidad de emplear todo tipo de fuentes, tanto materiales como textuales y/o gráficas, a la hora de estudiar un elemento de la experiencia humana tan complejo y diverso como la sexualidad.

Para concretar estos objetivos e ideas, durante el taller empleamos como ejemplo el contexto de mi propia tesis doctoral, aún en elaboración. Dicha tesis se centra en los contactos de carácter sexual producidos entre los colonizadores españoles y las comunidades nativas de las Islas Marianas durante los siglos XVII y XVIII. La evangelización y colonización del archipiélago mariano, situado en el Pacífico occidental, comenzó con la llegada de un grupo de jesuitas encabezado por el padre Diego Luis de Sanvitores a la isla de Guam, la más grande y meridional de las Marianas, en junio de 1668.¹⁹ Tras un primer contacto, en el que las comunidades nativas (denominadas, en el presente, «chamorras») se mostraron

¹⁹ Para ahondar aún más en este contexto, véase Montón Subías, Sandra, Bayman, James M. y Moragas Segura, Natalia, «Arqueología del colonialismo español en la Micronesia: Guam y las Poblaciones Chamorras», en Beatriz Marín-Aguilera (ed.), *Repensar el Colonialismo. Iberia, de Colonia a Potencia Colonial* (Madrid: JAS Arqueología, 2018), pp. 303-335; y también Montón Subías, Sandra, «Gender, Missions, and Maintenance Activities in the Early Modern

cordiales e incluso hospitalarias con los jesuitas, el surgimiento de distintas tensiones entre ambos grupos desencadenó una serie de conflictos armados, los conocidos como «conflictos hispano-chamorros».²⁰ Estos enfrentamientos se saldarían con la reducción, es decir, con el traslado forzoso de las comunidades chamorras de todas las Marianas a unos pocos pueblos construidos *ex novo* en la isla de Guam, proceso que concluyó en 1699.

Enmarcado en este contexto, el taller se realizó de la siguiente manera: las participantes se dividieron en tres grupos, y cada uno recibió seis fichas. Dos de ellas contenían fragmentos de documentos originales, fechados entre 1670 y 1683, que hacían mención al vestido y a los hábitos corporales de las comunidades chamorras. Dichos documentos eran cartas de los propios jesuitas, hagiografías e, incluso, inventarios de los materiales que los religiosos solicitaban a la corona española o a los padres procuradores de las provincias de México y Filipinas, y se encontraban sin transcribir con el objetivo de poner a prueba las habilidades paleográficas de las participantes. Por otra parte, dos de las seis fichas contenían diferentes ilustraciones realizadas por exploradores europeos sobre las Islas Marianas, ilustraciones elaboradas entre 1590 y 1835. Por último, las dos fichas restantes contenían fotografías de distintos materiales arqueológicos asociados al vestido o al adorno corporal, procedentes de yacimientos de Guam, materiales que abarcan desde la etapa pre-contacto hasta el periodo colonial.

Tras la lectura de los documentos y el análisis de las imágenes, cada grupo puso en común lo que había averiguado sobre las prácticas de adorno corporal y vestido en relación a la sexualidad en las Islas Marianas durante los siglos XVII y XVIII. Al contrastar las distintas interpretaciones, llegamos a la conclusión de que, tal y como argumenta la arqueóloga Almudena Hernando, «lo que la gente dice de sí misma no coincide con lo que se observa que hace».²¹ Es decir, pudimos comprobar que la materialidad, incluso la propia materialidad de los cuerpos humanos, revela cosas que las fuentes escritas a menudo no mencionan

Globalization: Guam 1668–98», *International Journal of Historical Archaeology* (2018), pp. 1-26. <https://doi.org/10.1007/s10761-018-0470-5>.

²⁰ Hezel, Francis X., *When Cultures Clash: Revisiting the Spanish-Chamorro Wars* (Saipan: The Northern Marianas Humanities Council, 2015).

²¹ Hernando, Almudena, *La Fantasía de la Individualidad. Sobre la Construcción Sociohistórica del Sujeto Moderno* (Madrid: Katz, 2012), p. 16.

o, por el contrario, dichas fuentes mencionan hechos que no concuerdan con la evidencia material. Asimismo, observamos que las ilustraciones, pese a ser una fuente pródiga (y bellísima) de información sobre temas como el vestido y el adorno corporal, están siempre sujetas a la propia interpretación del artista que las realizó (con los posibles sesgos que esto conlleva), por lo que lo ideal es trabajar con el máximo número de fuentes posibles para poder contrastar sus contenidos.

3. ESPACIOS, MATERIALIDADES Y (DES)ENCUENTROS SEXUALES EN EL PACÍFICO: EL CASO DE GUAM

Como indica el nombre del propio taller, en él también debatimos, una vez analizados los textos y las imágenes, sobre el papel que ocupa la materialidad (y, en concreto, los elementos asociados al vestido y al adorno corporal) a la hora de forjar y transmitir valores relacionados con la sexualidad. Reflexionamos en común sobre cómo el vestido se empleó, por parte de los jesuitas, como una tecnología material destinada a la implementación de valores como el pudor, la decencia y la castidad entre las comunidades chamorras, especialmente entre las mujeres jóvenes de dichas comunidades. Sin embargo, los jesuitas establecidos en las Marianas no fueron los únicos que emplearon el vestido como práctica material para transmitir valores sexuales a las comunidades colonizadas; otras investigadoras ya han señalado, con anterioridad, este mismo uso del vestido en contextos coloniales como el del Valle Central de México²² o el de Alta California.²³

Aunque en este texto no me extenderé en mayor medida sobre esta cuestión, que está siendo desarrollada en mayor profundidad en otra parte,²⁴ sí me gustaría poner otros dos ejemplos sobre cómo materialidad y sexualidad se encuentran íntimamente interrelacionadas,

²² Véase Overmyer-Velázquez, Rebecca, «Christian Morality Revealed in New Spain: The Inimical Nahua Woman in Book Ten of the *Florentine Codex*», *Journal of Women's History*, n.º 10 (1998), pp. 9-37.

²³ Véase Voss, Barbara L., «Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire», *American Anthropologist*, n.º 110 (2008), pp. 191-203.

²⁴ Montón-Subías, Sandra y Moral, Enrique (en prensa): A Body is Worth a Thousand Words: Early Colonial Dresscapes in Guam. *Historical Archaeology*.

especialmente en contextos de contacto «etnosexual»,²⁵ como en el caso de las Islas Marianas durante los siglos XVII y XVIII. Aunque lo ideal habría sido fundamentar estos ejemplos en la evidencia arqueológica, es decir, en el registro material del pasado procedente de las Marianas, lo cierto es que la arqueología del periodo colonial español en el archipiélago se encuentra aún en pañales²⁶ y la mayoría de sus yacimientos coloniales aún no han sido excavados, por lo que las reflexiones que siguen se han hecho rastreando la relación entre materialidad, espacios y sexualidad en las fuentes escritas, llevando a cabo para ello una suerte de «etnohistoria arqueológica» o «etnoarqueología histórica». El primero de los ejemplos tiene que ver con el espacio y las edificaciones. Como señalé en el primer epígrafe, uno de los ámbitos más fructíferos surgido del entrecruzamiento entre arqueología y teoría *queer* es el del estudio de la relación entre espacio y sexualidad. De acuerdo con la arquitecta Beatriz Colomina, «las políticas del espacio son siempre sexuales, incluso si el espacio es fundamental para los mecanismos de eliminación de la sexualidad».²⁷ Esto es aún más cierto en contextos de encuentro colonial, donde las políticas espaciales y sexuales de dos grupos distintos entran en contacto y, a menudo, en conflicto y negociación.

El caso de Guam no es una excepción. Como he señalado en otra parte,²⁸ uno de los desencadenantes de los ya mencionados conflictos hispano-chamorros fue la existencia de «casas públicas» o «casas de solteros» entre las poblaciones nativas de las Islas Marianas. Los jesuitas señalan, en sus testimonios, que en estos edificios vivían los jóvenes

²⁵ Nagel, Joane, *Race, Ethnicity, and Sexuality. Intimate Intersections, Forbidden Frontiers* (Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 10. Por «etnosexual», Nagel se refiere a la intersección e interacción entre etnicidad y sexualidad, así como a los modos en los que cada una define a y depende de la otra en términos de significación y poder.

²⁶ Montón Subías et al., *Arqueología del colonialismo español en la Micronesia: Guam y las Poblaciones Chamorras*, p. 316.

²⁷ «The politics of space are always sexual, even if space is central to the mechanisms of the erasure of sexuality», en Colomina, Beatriz (ed.) *Sexuality & Space* (Princeton: Princeton Architectural Press, 1992).

²⁸ Moral, Enrique, «Heterotopías en Conflicto: Sexualidad, Colonialismo y Cultura Material en las Islas Marianas durante el Siglo XVII», en Inês Pinto Coelho, Joana Bento Torres, Luís Serrão Gil y Tiago Ramos (eds.), *Entre Ciência e Cultura: Da Interdisciplinaridade à Transversalidade da Arqueologia. Actas das VIII Jornadas de Jovens em Investigação Arqueológica* (Lisboa: CHAM-IEM, 2016), pp. 229-232.

chamorros que aún no estaban «casados, o casadas»,²⁹ y se lamentan de que en su interior los muchachos y muchachas mantuviesen relaciones sexuales promiscuas y premaritales. Estos actos «indecentes» llevaron a los padres jesuitas a considerar que, para facilitar la introducción de la doctrina cristiana en el archipiélago, era necesario destruir estas casas públicas. Un suceso, ocurrido en 1672, revela la obstinación con la que los propios padres (y parte del resto de agentes coloniales españoles) se propusieron eliminar dichas construcciones. Tras una reyerta entre los soldados españoles y los nativos de tres pueblos de Guam, estos últimos decidieron capitular. Para reestablecer la paz, los españoles pusieron tres condiciones: «La primera de enviar sus hijos a la iglesia a ser enseñados. La segunda de haber de quitar la casa pública de solteros, y solteras. La tercera venir ellos a misa los días de fiesta». ³⁰ Sin embargo, en el mismo documento se puede leer: «Las dos últimas no cumplieron».

El papel destacado de las casas públicas en los conflictos hispano-chamorros pone en evidencia una dimensión de dichos conflictos hasta ahora poco estudiada: la etnosexual. Barbara Voss define «conflicto etnosexual» como «el choque entre creencias y prácticas incompatibles relacionadas con la sexualidad». ³¹ De acuerdo con esta descripción, sugiero que los conflictos hispano-chamorros englobaron toda una serie de pugnas de menor calibre, siendo una de ellas la etnosexual, articulada en torno a un conjunto de materialidades, un espacio construido, muy concreto: las casas públicas de solteros. Asimismo, el hecho de que los chamorros no cumplieren con la condición de «quitar» dichas casas muestra una resistencia de carácter igualmente etnosexual frente a la adopción de las creencias y prácticas sexuales predicadas por los jesuitas.

En los nuevos pueblos erigidos por los españoles para reducir a los chamorros, el espacio construido que vino a reemplazar a las casas públicas como *topos* de la socialización sexual de los y las jóvenes nativos fue el colegio (también denominado «seminario» en los documentos de la época). De acuerdo con la descripción ofrecida por el padre

²⁹ «Relación de las Empresas y Sucesos Espirituales y Temporales de las Islas Marianas, que Antes se Llamaban Ladrones, desde que el Año de Sesenta y Ocho se Introdujo en Ellas el Santo Evangelio por los Religiosos de la Compañía», 1676 [Real Academia de la Historia, Fondo Cortes 567, Legajo 10 9/2676 (8), p. 4v].

³⁰ «Relación de las Empresas...», *op. cit.*, p. 35v.

³¹ «The clash between incompatible cultural beliefs and practices related to sexuality», en Voss, *Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire*, p. 196.

Francisco Gayoso en 1676,³² la disposición de estas construcciones (estrechas y alargadas, véase Figura 1) recuerda a la de otros edificios procedentes de enclaves coloniales de la corona española, como los *monjeríos* de Alta California, igualmente diseñados para transmitir valores como la virginidad femenina y la honra familiar entre las jóvenes nativas.³³ Así, retomando la cita de Colomina, en estos seminarios el sexo estaba siempre presente, aunque solo sea debido a la intención de eliminarlo, de omitirlo, mediante mecanismos constructivos específicos. En esta misma línea, Foucault señala, en relación a los colegios del siglo XVIII, que «basta echar una mirada a los dispositivos arquitectónicos, a los reglamentos de disciplina, y a toda la organización interior, para comprobar que el sexo está siempre presente».³⁴ Sin embargo, y pese a las intenciones de los jesuitas, esta disposición espacial no mantuvo a las jóvenes chamorras alejadas de los contactos sexuales. Por el contrario, el propio padre Gayoso menciona que algunos soldados españoles accedían por la noche a los colegios de muchachas para «entrarles» a las jóvenes chamorras.³⁵ Pese a cerrar con llave la habitación de las jóvenes y dejar a un padre durmiendo dentro del colegio, dichos encuentros siguieron sucediendo. Aunque las fuentes no especifican si estos contactos entre soldados españoles y jóvenes chamorras fueron consentidos por las últimas, lo que parece evidente es que la sexualidad de las jóvenes chamorras sufrió un cambio radical como resultado de la colonización del archipiélago y del paso de un espacio construido (la casa pública) a otro (el colegio).

³² Carta reproducida en Lévesque, Rodrigue *History of Micronesia. A Collection of Source Documents, Vol. 6, Revolts in the Marianas 1673-1678* (Québec: Lévesque Publications, 1995), pp. 541-568.

³³ Voss, Barbara L. «Colonial Sex: Archaeology, Structured Space, and Sexuality in Alta California's Spanish-Colonial Missions», en Barbara L. Voss y Robert A. Schmidt (eds.), *Archaeologies of Sexuality* (Londres: Routledge, 2000), pp. 35-61.

³⁴ Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad de Saber* (Madrid: Siglo XXI, 2009 [1976]), p. 28.

³⁵ Lévesque, Rodrigue, *History of Micronesia. A Collection of Source Documents, Vol. 6, Revolts in the Marianas 1673-1678*, p. 546.

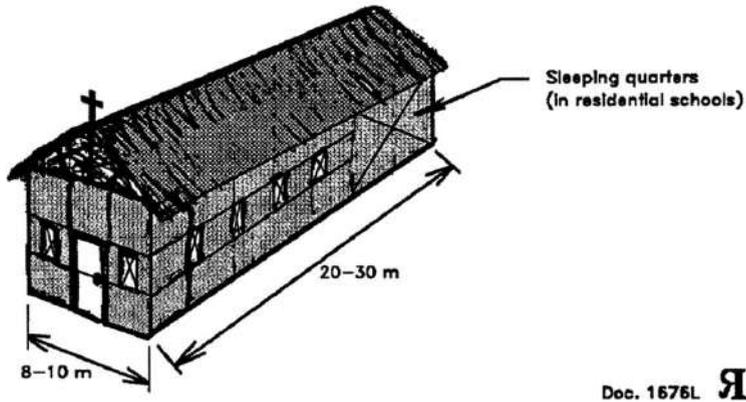


Figura 1. Reconstrucción de un colegio de la ciudad de Hagåtña (Guam), elaborada por Rodrigue Lévesque a partir de la descripción hecha por uno de los jesuitas, Francisco Gayoso, en una carta de 1676.³⁶

El último de los ejemplos que me gustaría exponer para mostrar la estrecha relación entre sexualidad y materialidad en la Guam colonial es el de los confesionarios. El día 10 de marzo de 1711, los inquisidores de la Audiencia de México remitieron al comisario del Santo Oficio en las Islas Marianas, el padre Lorenzo Bustillo, un edicto que versaba sobre la disposición de los confesionarios dentro de las iglesias para evitar ciertas prácticas «licenciosas» por parte de los sacerdotes hacia sus hijas espirituales. El edicto, probablemente el del 23 de agosto del año 1710, pedía a los religiosos que no confesasen «en partes ocultas, y que solo se confesase en el cuerpo de la iglesia, sacristías, claustros y capillas que en ellas hubiese, estando las puertas abiertas de par en par». Una lectura rápida del escrito basta para hacerse una idea del fuerte carácter material y espacial de la petición. En él, los inquisidores solicitan:

que de aquí adelante todas las mujeres precisamente se confiesen por las *rejillas* de los *confesionarios*, en el *cuerpo de la iglesia*, y no en las *capillas*, *claustros* ni *sacristías*; y que en las *parroquias* y *conventos* en donde no hubiese bastantes *confesionarios*, se hagan unos *cancelillos* de madera con su *rejilla*, y por ella se confiesen, estando de la otra parte el confesor, sentado en *silla*, o en *banco* [...] y asimismo estando el confesor, o confesores en las *capillas* de la *iglesia* que caen al *cuerpo* de ella, sentados de la parte de adentro de la *reja*, y esta cerrada, y las

³⁶ Imagen modificada a partir de la original, procedente de: Lévesque, *op. cit.*, p. 566.

mujeres de la parte de afuera en el *cuerpo de dicha iglesia*, mediando una *celosía, o cancel*, podrán confesarlas.³⁷ [énfasis míos].

En la carta que acompaña al edicto, los inquisidores de la Audiencia de México instaban al padre Bustillo a leer este escrito en un día festivo y a fijarlo después en la puerta de la iglesia principal. Una vez hecho esto, los inquisidores ordenaban al comisario:

que pasados ocho días de la publicación de dicho edicto haga que el notario³⁸ vea y reconozca si en el cuerpo de dicha iglesia se han puesto los confesionarios según y en la forma que se manda; y no habiéndose ejecutado, se notificará al cura que luego y sin dilación alguna los ponga con apercibimiento de que por este santo oficio se procederá contra él a lo que hubiere lugar, y de lo que en esta razón ejecutare nuestro comisario nos dará cuenta».³⁹

Con todo ello, lo que los inquisidores de la Audiencia de México pretendían evitar era el delito de solicitación en las Islas Marianas. Este delito inquisitorial englobaba «las palabras, los actos o gestos que, por parte del confesor, tenían como objetivo la provocación, incitación o seducción del penitente, con la condición de que tales acciones se debían de dar al amparo del acto de la confesión».⁴⁰ El delito de solicitación se constituye, como figura jurídica, durante el Concilio Euménico de Trento (1545-1563). En él, la pastoral tridentina estableció, frente a la amenaza protestante, que la confesión era el único medio seguro de salvación. Además, a partir del siglo VII la confesión auricular o privada había comenzado a generalizarse, en detrimento de la confesión pública llevada a cabo con anterioridad. Este hecho, unido al mandato tridentino que establecía que los penitentes debían expresar «un relato exacto y minucioso de los pecados cometidos»⁴¹ frente al confesor, generó un entorno de gran intimidación entre este y el penitente, intimidación que en algunos casos derivó en actos de solicitación.

³⁷ El edicto citado está reproducido en otro posterior, de 24 de marzo de 1713, consultado en: Archivo General de la Nación de México, Sección Indiferente Virreinal, Caja 0811-5890 Expediente 3, p. 1r.

³⁸ Cargo ostentado, por aquel entonces, por el padre Miguel de Aparicio.

³⁹ Archivo General de la Nación de México, Sección Inquisición, Volumen 650, pp. 236v-237r.

⁴⁰ González Marmolejo, Jorge René, *Sexo y Confesión. La Iglesia y la Penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores, 2002), p. 17.

⁴¹ González Marmolejo, *op. cit.*, p. 16.

Para el caso del Arzobispado de México, el investigador Jorge René González ha recabado poco menos de 800 denuncias entre finales del siglo XVIII y los primeros años del XIX, todas ellas presentadas al Santo Oficio por mujeres solicitadas por sus confesores. Sin embargo, el delito de sollicitación nunca alcanzó en las Islas Marianas la dimensión que tomó en otros territorios de la corona española, como en la Nueva España. Sin embargo, sí existen denuncias de abusos de carácter sexual interpuestas por mujeres chamorras hacia padres jesuitas en el archipiélago mariano, como en el caso del jesuita Francisco Javier Reitterberger, analizado en profundidad por Coello de la Rosa.⁴²

Para concluir esta sección, considero que los tres ejemplos expuestos en ella (el del vestido como tecnología material de transmisión de valores sexuales; el de los conflictos etnosexuales que surgieron en torno a las casas públicas de solteros y a los colegios jesuíticos; y el caso de la ubicación y disposición de los confesionarios dentro de las iglesias para evitar el delito de sollicitación) demuestran la íntima relación existente entre sexualidad, materialidades y espacio. Esta íntima relación, a su vez, evidencia la viabilidad de estudiar la sexualidad a través del espacio y los vestigios materiales, es decir, la posibilidad de analizarla desde una perspectiva propiamente arqueológica.

4. CONCLUSIONES

Mientras escribo estas líneas, los periódicos anuncian que el político brasileño ultraderechista Jair Bolsonaro acaba de obtener el 46% de los votos en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de su país. Este militar de reserva ha conseguido una gran popularidad en Brasil, pese (o, quizás, gracias) a las terribles declaraciones que lleva años vertiendo en los medios. En 2003, espetó a una diputada de izquierda que «no merecería ser violada porque es muy mala, muy fea».⁴³ Asimismo, en una entrevista para Playboy de 2011 declaró que prefería que sus hijos «muriesen en un accidente» a que fuesen homosexuales. En la

⁴² Coello de la Rosa, Alexandre, *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries in the Marianas (1668-1769)* (Nueva York y Londres: Routledge, 2015), pp. 314-315 y ss.

⁴³ Fuente, tanto de esta cita como del resto de declaraciones de Bolsonaro que aparecen a continuación: <http://www.elmundo.es/internacional/2018/10/08/5bb-b190046163fa4a48b456e.html> (accedido el 9 de octubre de 2018).

misma línea homófoba, en otra ocasión reconoció lo siguiente: «no voy a combatir ni a discriminar, pero si veo a dos hombres besándose en la calle, les voy a pegar». Aunque Bolsonaro aún debe presentarse a una segunda vuelta contra el progresista Fernando Haddad, líder del Partido dos Trabalhadores, todo parece indicar que debemos prepararnos para lo peor. En el contexto europeo, el auge de los partidos de extrema derecha durante los últimos años, así como el incremento de la xenofobia y de las agresiones LGTBfóbicas en regiones a priori tan abiertas como Madrid⁴⁴ o Catalunya,⁴⁵ también ponen de manifiesto que estamos viviendo un periodo de retroceso en cuanto a la aceptación y el respeto hacia la diversidad de género y sexual.

Los discursos sobre los que se asienta la extrema derecha a menudo aluden al pasado para justificar, legitimar o naturalizar identidades e instituciones tales como la heterosexualidad, la familia nuclear, o el ser cisgénero. Es por ello que, tomando la expresión prestada de la arqueóloga Margarita Sánchez Romero, la arqueología es hoy más pertinente que nunca. Es pertinente una arqueología transfeminista, una arqueología de la sexualidad que dé cuenta de la enorme diversidad de prácticas, performances, valores, instituciones e identidades de género y sexuales que existieron en el pasado. Recuperar, comprender y dar a conocer esa diversidad nos permitirá entender nuestras propias prácticas, performances, valores, instituciones e identidades actuales como histórica y culturalmente mediadas y, por tanto, como contingentes. Solo así, a través de un enfoque (trans)feminista, seremos capaces de deconstruir los mensajes y discursos esencialistas que tanto han oprimido y oprimen a nuestras comunidades LGTBI y *queers*, y solo a través de dicha perspectiva podremos generar nuevos discursos que nos permitan construir un presente más justo y proyectar un futuro más igualitario.

Espero haber mostrado en este texto que tanto la sexualidad humana como los actos relacionados con ella se producen y reproducen

⁴⁴ En 2017, el Observatorio Madrileño contra la LGTBfobia registró 287 incidentes, 47 más que en el año anterior, 2016. Fuente: <https://www.elsaltodiario.com/crimenes-de-odio/observatorio-madrileno-contra-la-lgtb-fobia-registro-287-incidentes-en-2017> (accedido el 1 de octubre de 2018).

⁴⁵ Por su parte, l'Observatori contra l'Homofòbia registró un aumento del 32,2% de incidentes LGTBfóbicos entre 2016 y 2017, con un particular incremento de las agresiones. Fuente: Informe sobre l'estat de la LGTBI-fòbia a Catalunya 2017, https://drive.google.com/file/d/1T_GrytlJy711ihtlSCaaiBhiqj4awYfK/view (accedido el 1 de octubre de 2018).

en estrecha relación con distintas materialidades (desde el vestido y la propia materialidad de los cuerpos, hasta objetos y espacios como los colegios o las casas públicas de solteros y solteras chamorras). Esto hace de la sexualidad, como también han evidenciado las arqueologías *queer*, una categoría útil para el estudio arqueológico y, por tanto, para el análisis y la interpretación de las sociedades humanas. Solo es necesario adoptar una posición crítica frente a los discursos heredados, y aprender a dirigir la mirada hacia aquellas trazas materiales que pueden aportar información sobre la sexualidad. Porque, como dice el dicho, donde hubo fuego quedan cenizas.

PARTE II

LOS ESPACIOS DE LAS MUJERES: LO PRIVADO, PERO TAMBIÉN LO PÚBLICO

PATRIAM SUAM EXORNAVIT. LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN Y ORNAMENTACIÓN DE LAS CIUDADES DE LA ROMA ANTIGUA¹

Cándida MARTÍNEZ LÓPEZ

*Instituto de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género
Universidad de Granada*

La ciudad mediterránea antigua ha sido para los autores clásicos y para los historiadores contemporáneos un espacio formalmente masculino. Las mujeres no fueron consideradas como constituyentes de la misma, a no ser para afirmar, con su exclusión, a quienes si lo eran. No trato de profundizar en este texto en el modelo de *polis o civitas* creado y teorizado en las sociedades clásicas, sino en una lectura desde las mujeres, observando hasta qué punto sus acciones, aspiraciones y estrategias terminaron resignificando la ciudad y su propia posición en la misma.

La ciudad ha sido históricamente la expresión de los modelos políticos y de las relaciones sociales que en ella se han producido, incluidas las relaciones de género que han dejado trazos palpables en su cartografía. Aunque la huella del patrón patriarcal estuvo presente en el modelo inicial de las ciudades antiguas, las mujeres vivieron las ciudades, se relacionaron con sus espacios, instituciones y rituales y, fueron, en ocasiones, agentes activas en la construcción material de las mismas, llegando a cambiar, en algunas dimensiones, ese patrón inicial y a formar parte de su identidad y memoria.²

¹ Este trabajo ha tenido el soporte del proyecto I+D+i subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad «Genero y arquitectura en la sociedad romana antigua. Matronazgo cívico en las provincias occidentales (FEM2014-53423-P).

² Véase, Martínez López, Cándida y Serrano Estrella, Felipe, *Matronazgo y arquitectura. De la antigüedad a la Edad Moderna* (Granada: Eug, 2016); Martínez López, Cándida, «Las mujeres y la ciudad en las sociedades mediterráneas clásicas», en Cándida Martínez López y Pilar Ballarín Domingo (eds.), *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 1995), pp. 14-29; Hemelrijk, Emily, *Hidden Lives, Public Personae. Women and Civic Life in the Roman West* (Oxford/NewYork: Oxford University Press, 2015).

Las mujeres han participado de la vida de las ciudades, a lo largo del tiempo, con actividades de mantenimiento de casas, calles y espacios de trabajo, o con rituales religiosos o festivos. Pero también han intervenido, en muchos momentos, en la construcción material de las mismas con edificios, infraestructuras y ornamentaciones de espacios públicos que han favorecido su desarrollo, embellecimiento y prestigio. Esta práctica de matronazgo, de mecenazgo femenino, tuvo sus inicios en las sociedades antiguas, particularmente en la antigua Roma, extendiéndose por muchas ciudades de las riberas del Mediterráneo.³

Mientras que las fuentes literarias de esa época apenas nombran a las mujeres ni informan sobre su vida y acciones, las epigráficas y arqueológicas ofrecen una rica variedad de noticias sobre ellas, desde su nombre, que certifica su existencia, al tipo de obras que llevaron a cabo en sus ciudades y provincias. Sus rasgos biográficos, casi siempre breves, sus trayectorias personales, familiares y sociales y su agencia cívica contienen un enorme valor histórico, pues permiten preguntarnos la ciudad desde otro enfoque, el de todas esas mujeres que no conformaban el estatus político oficialmente constituido en la ciudad. Y las preguntas que surgen desde esa perspectiva hacen emerger otro conocimiento sobre ellas y sobre las ciudades, el que nace desde otras vidas y otras experiencias diferentes a las hegemónicas y normalizadas en ese momento y en la historiografía posterior.

Para llevar a cabo la tarea de construir un relato más cercano a una realidad que es plural, compleja y a menudo contradictoria, necesitamos generar nuevos paradigmas interpretativos. Se trata de ver la experiencia global de la ciudad desde esas otras realidades que no han sido tenidas en cuenta en la historiografía tradicional. ¿Qué tipo de edificios ordenaron construir las mujeres? ¿Se ubicaron en el centro o en los márgenes de las ciudades? ¿Qué estrategias utilizaron para incorporarse a una acción pública de tal envergadura, a la que en principio no estaban llamadas? ¿Cambiaron sus acciones el modelo de ciudad? ¿Perduró su acción en la memoria de ésta?

³ Martínez López, Cándida, «Amantissima civium suorum: Matronazgo cívico en el Occidente romano», *Arenal*, n.º 18.2 (2011), pp. 277-307.

1. UNA APROXIMACIÓN A LAS FORMAS DE ESTAR LAS MUJERES EN EL ESPACIO PÚBLICO

La presencia de las mujeres en las ciudades o en el espacio público no es algo excepcional. Ellas han estado en las ciudades con unos itinerarios, comportamientos y redes propias que han conformado también la vida y el carácter de éstas. Pero ciertos enfoques teóricos y metodológicos han impedido contemplar esta realidad al limitar la idea de ciudad al marco más político sin considerar que la experiencia vital de todas las personas que la habitan conforma también su cartografía urbana, social y de género. Ello ha condicionado el análisis de la experiencia pública de las mujeres a lo largo del tiempo, y, presentada de forma fragmentaria y excepcional, ha impedido que se estudien e identifiquen las formas femeninas de estar en lo público a lo largo del tiempo y que se rastree el hilo de la memoria de las mujeres en este ámbito.

Por ello, en este trabajo sobre mujeres que hacen ciudad en la sociedad romana antigua se contemplan algunos enfoques teóricos y metodológicos que permiten otra aproximación a la forma de estar las mujeres en los espacios públicos. El primero trata de reconsiderar la tradicional concepción de frontera entre lo público y lo privado como delimitadora de espacios cerrados y asignados con preferencia a varones y mujeres. En la sociedad romana dicha frontera era mucho más dialéctica, en continua interacción, con constantes intercambios y transferencias, como una suerte de membrana porosa que favorecía la circulación de significados entre lo público y lo doméstico; una suerte de banda inestable y fluida que contenía lugares de resignificación.⁴ En ese espacio fronterizo, habitualmente indefinido por la historiografía tradicional, la riqueza de situaciones y experiencias nos aproxima a una realidad histórica más cercana a la vida de las mujeres y menos a los discursos normativos sobre los que se ha construido buena parte de la historiografía.

La experiencia de las mujeres romanas que promovieron la construcción o restauración de edificios e infraestructuras cívicas se produjo en el espacio público y político, aunque ellas no perteneciesen formalmente

⁴ Zaccaria Ruggiu, Annapaola, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana* (Roma: Collection de l'École française de Rome: n.º 210, 1995); Dardenay, Alexandra et Rosso, Enmanuelle, *Dialogus entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine* (París: Ausonius, 2015); Russell, Amy, *The Politics of Public Space in Republican Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

a la ciudad política. Sus expectativas al promover dichos edificios no eran las de lograr rédito político propio, pero si las de alcanzar prestigio, reconocimiento y liderazgo en ámbitos sociales, asociativos, religiosos y cívicos, y la satisfacción de contribuir a la mejora de su ciudad, lo que tantas veces denominan en sus inscripciones como «amor civitatis». Ellas incorporaron al espacio cívico otras formas de estar y de ser representadas, otras estrategias de acción, diferentes intereses, y lo hicieron, habitualmente, adornadas con virtudes y formas tradicionalmente ligadas a las mujeres y al ámbito más personal y familiar. Así pues, sus acciones y posición en las tramas sociales y de poder nos llevan a repensar la ciudad de una forma mucho más compleja que la creada por la historiografía tradicional. Las mujeres fueron creando una forma propia de estar en lo público que formó parte de la ciudad misma. No se trata de algo ocasional sino de formas más o menos estables, sólo que diferentes a las que se han estudiado para los varones, que han sido identificadas como las peculiares del espacio público.

El segundo tiene que ver con la forma de situar a las mujeres y sus acciones en las ciudades. Es importante para ello conocer qué tipo de edificios construyeron y cuántos, pero, sobre todo, comprender los cambios en las relaciones sociales, culturales y de género que se producen cuando las mujeres irrumpen en el espacio público, en nuestro caso como constructoras materiales de ciudad, creando nuevas cartografías en las mismas.⁵ Se pretende, por tanto, conocer el paisaje arquitectónico urbano, sus cambios en el tiempo y sus protagonistas, pero también la relación de los sujetos con las condiciones de ese medio, dándoles un sentido de lugar en la trama global. Al fijar la posición de las mujeres, sus itinerarios vitales, relaciones y acciones se transforma el mapa dominante, ese modelo lineal de ciudad que tradicionalmente imponía un sentido único y que tendía a excluir a los otros como agentes fundadores o partícipes, ocultando la complejidad de la vida de las ciudades.

Esta propuesta permite comprender de otro modo el espacio de la ciudad, pues se rastrean las huellas que, de forma material, han dejado las mujeres, contemplando, al menos, dos códigos de lectura, el visual y el simbólico. Aunque estas nuevas lecturas pueden realizarse desde ángulos distintos, la arquitectura pública promovida por las mujeres tiene un valor relevante a la hora de analizar la forma de estar las

⁵ Martínez López, Cándida y Ubric Rabaneda, Purificación, *Cartografías de género en las ciudades antiguas* (Granada: Eug, 2017).

mujeres en el espacio público.⁶ La promoción de arquitectura pública implicaba un notable ejercicio de prestigio y poder por parte de quien la impulsaba, pero también conllevaba un sentimiento más íntimo, hacer más habitable o digno un lugar. Y en las relaciones entre el lugar y el objeto construido interesa profundizar en la mediación de las personas que lo hicieron posible y de quienes lo disfrutaron. Sin duda en la ciudad romana las élites y muchos individuos proclamaron sus identidades sociales a través del paisaje construido en el que pretendieron que quedara prendida su memoria, y en esa dinámica también estuvieron las mujeres con similares o diferentes estrategias y aspiraciones.

2. PROYECCIÓN DEL MATRONAZGO ARQUITECTÓNICO EN LAS CIUDADES ROMANAS DEL OCCIDENTE MEDITERRÁNEO.

En las últimas décadas de la República y en los inicios del Imperio convergieron un conjunto de circunstancias en la vida de las mujeres y en sus posibilidades de proyección en el espacio público. Su progresivo enriquecimiento, la mayor autonomía en la gestión de su patrimonio, la ampliación de su capacidad para heredar y hacer testamento y las transformaciones en el seno de la familia al decaer la tutela, crearon una situación que contradecía en cierto modo el papel que hasta entonces les había sido otorgado.⁷

⁶ Martínez López, Cándida, «La memoria de las mujeres en la arquitectura pública: matronazgo cívico en el Hispania romana», en Elena Díez Jorge (ed.), *Arquitectura y mujeres en la Historia* (Madrid: Síntesis, 2015), pp. 59-88; Martínez López, Cándida; Gallego, Henar; Mirón, M.^a Dolores y Oria, Mercedes, «La huella de las mujeres en la arquitectura de las ciudades antiguas», en Henar Gallego y M.^a del Carmen García Herrero (eds.), *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen Historia*, vol. 2, (Barcelona: Icaria, 2017), pp. 181-196.

⁷ D'ambra, Eve, *Roman Women* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Marshall, Eireann y Mchardy, Fiona (eds.), *Women's Influence on Classical Civilization* (Londres: Routledge, 2004); Fantham, Elaine et alii, *Women in the Classical World* (New York: Oxford University Press, 1995); Thomas, Yan, «La división de sexos en el Derecho romano», en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres. I. La Antigüedad* (Madrid: Taurus, 1991), pp. 115-182; Gardner, Jane F., *Women in Roman Law and Society* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986); Rawson, Beryl (ed.), *The family in ancient Rome. New perspectives* (Nueva York: Cornell Univ. Press, 1986); Gallego Franco, Henar, «El uso del testamento entre las mujeres hispanorromanas. El testimonio de las fuentes epigráficas», *Hispania Antiqua*, n.º 30 (2006), pp. 143-166.

Desde el siglo I a. C hasta bien avanzado el siglo III d. C., en todo el occidente mediterráneo hubo mujeres que dejaron su huella monumentalizada en las ciudades. Una marca que fue valorada, tenida en cuenta y reconocida porque aportó valor y sentido a la vida de las ciudades y a la de sus conciudadanos. En más de ciento treinta ciudades del occidente romano se localizan pórticos, termas, acueductos, basílicas, teatros, fuentes, templos, etc. construidos o reconstruidos por mujeres.⁸

La mayor parte de las que acometieron obras de esta naturaleza pertenecían a las élites locales o provinciales, aunque también las ingenuas y libertas encontraron en este tipo de matronazgo una vía para mejorar su estatus y reconocimiento social. En todos los casos se trataba de mujeres con capacidad económica y relevancia social o aspiración de tenerla. Una parte importante de ellas hicieron estas obras solas, sin acompañamiento familiar, y en otros casos conjuntamente con sus maridos u otros familiares.

Muchas de estas mujeres dejaron constancia de su autonomía personal al indicar que construían con su dinero y en sus terrenos, llegando, a veces, a hacer gala de la cantidad invertida y de las razones que les habían llevado a realizar tal obra. Se trataba casi siempre de las fórmulas habituales, pero que ellas incorporaron en las lápidas dedicatorias de sus edificios para hacer alarde de una riqueza, posición, autonomía y capacidad de acción que las situaba individualmente en el plano cívico y simbólico de las ciudades.

Una parte significativa de la obra arquitectónica impulsada por estas mujeres arroja luz sobre su implicación en lo que acontecía en la vida municipal y de su interés por responder a las circunstancias políticas o jurídicas que se daban en su ciudad. Así se deduce de la fecha de construcción de ciertos edificios, coincidente, en muchas ocasiones, con los momentos de cambio político-jurídico de sus ciudades tras la concesión de un estatuto jurídico privilegiado, dado que era habitual que se mejorasen los equipamientos públicos con tal motivo para exteriorizar su nueva condición. Lo relevante, en nuestro caso, es que las mujeres se mostrasen como partícipes activas de la nueva imagen de sus ciudades, que se sintiesen

⁸ En la investigación realizada hasta ahora, en las provincias occidentales, contamos con más de cuatrocientos edificios públicos mandados construir por mujeres. Son resultados previos de la investigación en desarrollo «Género y arquitectura en la sociedad romana antigua. Matronazgo cívico en las provincias occidentales (FEM2014-53423-P).

concernidas e implicadas en esta nueva situación política y contribuyesen a la construcción y restauración de edificios y de ornamentación pública acordes con el nuevo estatus y posición de la ciudad, aunque siguiesen sin detentar cargos de carácter político.

Todas estas circunstancias y motivaciones plurales están presentes en el tipo de arquitectura pública promovida por las mujeres. Por eso el elenco de sus edificios fue tan amplio y ocuparon prácticamente cualquier zona de la ciudad, desde el corazón político, el foro, a las zonas más alejadas donde se podían ubicar, por su orografía, los teatros o los circos.

Las construcciones y restauraciones realizadas por las mujeres romanas pueden agruparse en cinco grandes ámbitos que representan los grandes campos de la arquitectura pública helenística y romana: arquitectura foral y cívica, arquitectura del agua, arquitectura religiosa, arquitectura de equipamientos e infraestructuras y arquitectura del ocio.

En arquitectura foral y cívica se incluyen aquellos edificios y construcciones de alto valor simbólico-político para las ciudades antiguas como fueron los pórticos, basílicas, curias, tribunas, arcos, etc. Resulta llamativo que las mujeres lograsen construir este tipo de edificios en los foros y su entorno, los espacios cívicos y políticos por excelencia en la concepción tradicional de la ciudad y donde la oportunidad de hacerlo suministraba el máximo prestigio, reconocimiento y estatus social.⁹ El foro expresaba mejor que ningún otro lugar la imagen que la ciudad quería ofrecer de sí misma; era el espacio donde se concentraban los símbolos de la dignidad municipal, los edificios administrativos y religiosos que definían el paisaje urbano y en el que las generaciones adquirirían conciencia de pertenecer a una comunidad.¹⁰ De ahí que quienes lograbán construir un edificio en dicho espacio, y dejar su nombre grabado en el mismo, alcanzaran un alto reconocimiento.

Otro de los elementos vitales en la pervivencia y prestigio de cualquier ciudad fue el agua y las infraestructuras que permitían su distribución y disfrute. Pues bien, de entre todas las construcciones de carácter público, las relacionadas con el agua tuvieron una particular aceptación entre las mujeres. Muchas fuentes, termas, baños,

⁹ En la base de datos ArqGeAnt constan unos 70 edificios con estas características construidos por mujeres en el occidente mediterráneo, con una especial atención a los pórticos.

¹⁰ Pierre Gros y Mario Torelli, *Storia dell'urbanistica: il mondo romano* (Roma: Laterza, 1992, 2.^a ed.).

acueductos, conducciones o cisternas fueron construidos por decisión de algunas de ellas. La cultura del agua formaba parte esencial de la vida de las ciudades,¹¹ y disponer de ella en abundancia para actividades económicas, domésticas, de higiene, ocio, etc. suponía, en muchos casos, acometer obras de ingeniería que requerían tal esfuerzo económico y técnico que sólo las propias ciudades o aquellas personas particulares que poseían una riqueza notable podían realizar. No es extraño que esta modalidad benefactora fuese especialmente cultivada por las mujeres que mantuvieron con el agua una estrecha relación desde los inicios de la ciudad mediterránea.

También la arquitectura religiosa, bien como obra nueva, o como la restauración, ampliación u ornamentación de templos, capillas, jardines sagrados, etc. fue especialmente promovida por las mujeres en todas sus modalidades y advocaciones religiosas. La construcción de templos, como obra pública, requería, igualmente, la aprobación del senado local y constituyó la actividad edilícea preferida de las élites locales y provinciales femeninas. Muchos de estos templos se levantaron en los foros o en lugares públicos privilegiados, pero también en otras calles y lugares más alejados del centro. La diversidad de modelos y tamaños permitió a las mujeres que no disponían de un gran patrimonio levantar sus pequeños templos.¹² Además, dada la relación de las mujeres con la vida religiosa a través de los sacerdocios o simplemente como devotas, su implicación en este tipo de construcciones fue bastante habitual desde la época helenística y el principado de Augusto, tanto en Roma como en otras provincias del Imperio.

¿Realizaron las mujeres puentes y mercados; restauraron vías o caminos? Sin duda la arquitectura relacionada con las infraestructuras y equipamientos constituyó en campo de alto valor económico y político en la trama mediterránea de comunicaciones. Aun siendo un ámbito menos conocido y con datos más escasos, hay constancia de la acción de

¹¹ Nielsen, Inge, *Thermae et Balnea. The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths* (Aarhus: Aarhus University Press, 1993); Tölle-Kastenbein, Renate, *Archeologia dell'acqua: la cultura idraulica nel mondo classico* (Milán: Longanesi and C., 1993); Rykwert, Joseph, *La idea de la ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo* (Madrid: Hermann Blume, 1985).

¹² Oria, Mercedes, «Constructoras de templos. La huella femenina en el paisaje religioso de las ciudades romanas», en Cándida Martínez López y Purificación Ubric Rabaneda, *Cartografías...*, pp. 233-256.

algunas mujeres en este campo tan importante para la vida económica de las ciudades, como más adelante veremos.

Por último, la arquitectura relacionada con el ocio y la cultura (teatros, anfiteatros, circos, bibliotecas, etc.) constituyó otra de las señas de identidad de las ciudades antiguas. A pesar del coste elevado de muchos de estos edificios, algunas mujeres hicieron una contribución particular a su ciudad dotándola de estas instalaciones, o restaurando y ampliando las existentes.

Un panorama plural de intereses, motivaciones y concreciones materiales donde podemos rastrear la vida de muchas mujeres que contaron para sus pequeñas o grandes ciudades y que fueron parte de la construcción identitaria de las mismas. Esta perspectiva general se concreta en cada ciudad o en cada protagonista de forma particular. Hay ciudades en las que no conocemos edificios construidos por mujeres, otras que son conocidas a través de la referencia dejada por una construcción femenina,¹³ y otras en las que se puede analizar la impronta de las mujeres en su paisaje urbano de forma sostenida a lo largo de los siglos.

Para mostrar esta diversidad se analiza a continuación la experiencia de dos ciudades con un singular matronazgo arquitectónico, Suessa Aurunca en Italia, y Dougga en el África proconsular, la actual Túnez. En el primer caso se estudia el potente matronazgo de una sola mujer, Matidia Minor, capaz de reconstruir, embellecer y prestigiar la ciudad de Suessa a mediados del siglo II d. C. En el segundo se estudia la acción continuada de las mujeres en esa ciudad del norte de África desde sus inicios hasta bien entrado el siglo III d. C.

3. TRANSFORMAR UNA CIUDAD. LA ACCIÓN DE MATIDIA MINOR EN SUESSA AURUNCA (ITALIA)

Elegimos esta ciudad porque su momento de máximo esplendor y prestigio se relaciona con la impronta que dejó en su arquitectura e infraestructuras una mujer, Matidia Minor.¹⁴

¹³ Tal es el caso de la ciudad de Tagili, la actual Tíjola (Almería), conocida por la inscripción de Voconia Avita relativa a la construcción y dedicación de unas termas para beneficio de su ciudad. Resina, Pedro y Pastor, Mauricio, «Inscripción Romana aparecida en Armuña del Almanzora (Almería)», *Zephyrus*, n.º 28-29 (1977-1978), pp. 33-336.

¹⁴ Una versión previa de este apartado puede verse en *Constructoras de ciudad*. cit.

La ciudad de Suessa Aurunca, situada en la fértil Campania, poseía uno de los entornos más prósperos de la agricultura italiana de la época, como atestiguan las numerosas *villae rusticae* que allí existieron.¹⁵ Habitada desde la prehistoria y consolidada como ciudad en época republicana, recibió de Augusto el título de *Colonia Iulia Felix Classica Suessa*,¹⁶ disfrutando de los equipamientos cívicos, religiosos y culturales propios del momento. Aunque hay restos de su foro y primer teatro de la época en la que alcanzó este título, su mayor auge urbanístico se relaciona con la construcción y/o reconstrucción de edificios e infraestructuras llevados a cabo por Matidia Minor hacia la mitad del siglo II d. C., quien intervino, según la información disponible, en casi todos los grupos arquitectónicos a los que antes hemos aludido.

Se puede afirmar que Matidia reconstruyó la ciudad dotándola de edificios e infraestructuras públicas singulares. La epigrafía y la arqueología ofrecen una rica información sobre su actuación, orientada a mejorar la red de abastecimiento y distribución del agua, las vías de comunicación de la ciudad y la arquitectura foral y cultural. Además, sus esculturas adornaron edificios y calles de ésta y de otras ciudades cercanas. Era una mujer conocida y reconocida por las ciudades a las que benefició con su potente matronazgo arquitectónico.

¿Quién era y qué la movió a hacer tal obra? Matidia Minor pertenecía a la familia imperial, aunque su biografía y su relación con la misma presentan rasgos singulares. Su vida transcurrió entre el año 80 y el 162 d. C., una vida longeva que le permitió vivir distintas situaciones políticas y familiares. Miembro de la dinastía antonina, era nieta de Ulpia Marciana, la hermana del emperador Trajano; hija de Salonina Matidia (sobrina predilecta de Trajano) y hermana de Vibia Sabina, esposa del emperador Adriano. Su vida transcurrió en el entorno de la familia imperial, participando de sus redes de poder y, tal vez, de los problemas que conllevaba pertenecer a esa familia.¹⁷

¹⁵ Cascella, Sergio, *Suessa: Storia e Monumenti di una città della Campania romana* (Nápoles: Università degli Studi di Napoli, 2016).

¹⁶ Gizzi, Ermanno, «Colonia Iulia Felix Classica: storia ed urbanistica», en *La ciutat en el món romà, XIV Congrés internacional de arqueologia clàssica*, Tarragona, 1993, (CSIC, 1994), pp. 172-173.

¹⁷ Véase, Cenerini, Francesca, *Dive e donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Cómodo* (Imola-Bologna: Angelini Editori, 2009); Hidalgo de la Vega, María José, *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012), pp. 11-121.

Además era inmensamente rica, como heredera de las propiedades de sus padres y, tal vez, por su gestión de las mismas.¹⁸

Un dato interesante de Matidia es que siempre figura como una mujer que vive sola; no se le conoce marido, o al menos no hay noticia de su existencia, lo que en todo caso resulta una situación extraordinaria para la época y el entorno de la familia imperial, pues la soltería era extraña entre las familias de la élite. Se ha especulado con que tal vez se casase joven y que su marido fuese uno de los cónsules asesinados al comienzo de la etapa de Adriano, pero, por el momento no dejan de ser especulaciones sin confirmar, lo que también permite no descartar que vivir sin pareja fuese una opción personal. Tal vez la soltería de Matidia, su posición de mujer sola, la llevara a emplear su gran fortuna en obras arquitectónicas, como una forma de proyectar materialmente su linaje y memoria.

Es llamativo, además, que no incluyese la referencia de su padre en sus numerosas inscripciones. En todas ellas su filiación es femenina: hija de la Matidia Augusta, nieta de Marciana Augusta, hermana de Sabina Augusta. Se presenta con una genealogía femenina, incluso cuando se refiere al emperador Antonino Pio, del que ella es *matertera* (tía abuela).

*Matidia divae Matidi]a[e Au[g(ustae) fil(ia), diva[e] Marci]anae Aug(ustae) neptis] [divae Sabinae Aug(ustae) sor]or, [i]mp(eratoris) Antonin[i A]ug(usti) Pii [p(atris) p(atriae) matertera]...*¹⁹

Es sabido que Matidia se educó en un ambiente de mujeres, en la *domus* de su tío abuelo Trajano, pero ello no es óbice para que hubiese otras referencias masculinas formales. En los retazos epigráficos de su biografía es patente su intención de dejar clara su relación con las mujeres de su familia —abuela, madre y hermana— que ostentaban el título de Augustas. Todas, excepto ella, lo tuvieron, un dato no menor que podría indicar una cierta incomodidad de la familia imperial respecto de ella.

Otro dato relevante en su trayectoria es lo tardío de su obra arquitectónica, que comenzó hacia la mitad de su vida, después de la muerte de su hermana Vibia Sabina, a la que siempre acompañó, y de su cuñado

¹⁸ Sobre la riqueza de Matidia Minor en los alrededores de Suessa, véase Camodeca, Giuseppe, *I ceti dirigenti di rango senatorio, equestre e decurionale della Campania romana*, 1 (Nápoles: Satura Editrice, 2008,) pp. 365 ss.

¹⁹ Entre otras inscripciones, AE 1986, 0148 (2).

el emperador Adriano. Fue entonces cuando ella rompió con la tradición de las mujeres de esta dinastía que, aunque jugaron un papel importante en la trasmisión del linaje imperial, no destacaron por su matronazgo arquitectónico. Aunque sí les fueron dedicados monumentos, se proyectó su imagen pública con virtudes y comportamientos tradicionales femeninos, estrechamente vinculados con el modelo de familia que esta dinastía quería transmitir.²⁰

Matidia recuperó, en cierto modo, la tradición de matronazgo de las mujeres de la dinastía julio-claudia, e imitó el comportamiento de las mujeres de las élites de Italia que en esos momentos tenían una intensa actividad arquitectónica en las ciudades. En este sentido podríamos afirmar que, libre de las ataduras de su familia más directa, se comportó más como una mujer de la élite provincial que como una de la casa imperial del momento, cuyo modelo de mujer y de familia limitaba la proyección individual y el matronazgo femenino. Bien es verdad que ella desarrolló su actividad arquitectónica en los territorios donde tenía sus propiedades, nunca en Roma, lugar reservado a la casa imperial.

Con estas circunstancias personales, Matidia materializó su riqueza, autonomía personal, poder y deseo de perpetuar su memoria especialmente en la ciudad de Suessa Aurunca, en cuyo territorio poseía numerosas propiedades. Su impronta en el plano de la ciudad y en las condiciones de vida de sus conciudadanos se proyectó en diversos ámbitos. Puede observarse su contribución en obras relacionadas con la arquitectura del agua, atestiguada en las *fistulae* encontradas en la excavación del teatro con el sello *Matidiae Aug(ustae) fil(iae)*, exponentes de la renovación del sistema del agua en la ciudad y de la restauración de uno de los dos acueductos de época augustea, recientemente excavados.²¹

La arquitectura de infraestructuras y equipamientos promovida por Matidia tiene dos hitos importantísimos, la reconstrucción de una vía de comunicación y la construcción de un puente que llevó su nombre durante

²⁰ Hidalgo de la Vega, *Las emperatrices romanas*, pp. 104-115; Muñoz Muñoz, Francisco A. y Martínez López, Cándida, «Las virtudes en las monedas imperiales romanas», en Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina, *Virtudes clásicas para la paz* (Granada: Eug, 2014), pp. 113-202.

²¹ Cascella, Sergio, «Matidia Minor y Suessa Aurunca», *Hadrian: Art, Politics and Economy* (Londres: British Museum 2013), pp. 73-88; Cascella, Sergio y Ruggi d'Aragona, Maria Grazia, *Memorie Suessane di Matidi: Suessa. Città E Territorio Dagli Aurunci Alleta Romana* (Soprintendenza ai Beni Archeologici di Salerno, Avellino, Benevento e Caserta, 2012).

siglos. Su implicación en la reconstrucción de la vía entre Suessa y el *ager Vescinus* está atestiguada por un miliario con su nombre: *[Mati]dia Aug(ustae) / [fi]l(ia) / [divae S]abinae Aug(ustae) / [so]ror / [Imp(eratoris) Anto]nini Aug(usti) / [Pii p(atris) p(atriciae) ma]tertera / VII*.²² El hecho de que en dicho miliario aparezca su nombre y no el del emperador como era la norma usual, resulta tan extraordinario y poco ortodoxo que sólo una personalidad como la de Matidia podía recurrir a tal ostentación. Además, en el *ager Vescinus* se localizaban unos baños de aguas termales que, posiblemente, estuviesen en las propiedades de Matidia y luego pasaron en herencia a la familia. De hecho, la inscripción relativa a su reconstrucción data de época de Septimio Severo. Según Sergio Cascella es posible que la participación de Matidia en la restauración de las vías de la ciudad no se limitase a este proyecto, sino que se extendiese a la reconstrucción de la *via Suessanis* que inicialmente fue financiada por Adriano.

Cerca de esta vía está el puente Ronaco, uno de los restos más impresionantes de la arquitectura romana de Campania, y cuya construcción fue, casi seguro, obra de Matidia.²³ Además, en Portus Ostiensis, no lejos de Roma, una lastra hallada en los años 70 del siglo XX, recoge la restauración de un *pons Matidiae* en tiempos de los emperadores Honorio y Teodosio II (412-423 d. C.), seguramente dañado durante el saqueo de Roma por los godos el año 410. Este puente, conocido también por fuentes escritas, fue construido en época hadriana. El *pons Matidiae* pudo recibir ese nombre porque su construcción fue promovida por Matidia que optaría, en este caso, por intervenir en una zona estratégica desde el punto de vista económico y comercial. El puente, cuyos restos de piedra se conservan, tuvo dos luces, el piso era de madera y contaba con partes móviles para permitir el tráfico fluvial. Resultó una pieza de ingeniería imprescindible en las comunicaciones de Portus y la ciudad de Roma. No en vano fue reconstruido en dos ocasiones en el s. V d. C. y pudo estar en uso hasta los comienzos del s. VI d. C.

²² AE 1991, 00492; Pagano, M y Villucci, A.M, «Un miliario di Matidia da Sessa Aurunca», en *XVI miscellanea greca e romana*, fasc. XLVIII (Roma 1991), pp. 287-291.

²³ Cascella, Sergio, «Matidia Minor and Suessa Aurunca», p.77; Carafa, Rosa, «Sessa Aurunca e il Ponte Ronaco da ll'antichità ai nostri giorni rassegna storiografica delle fonti storiche», en Teresa Coletta, *La struttura antica del territorio di Sessa Aurunca. Il ponte Ronaco e le vie per Sessa* (Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1989), p. 75 ss.

En el ámbito de la arquitectura cultural y foral, Matidia intervino en dos edificios de gran impacto cívico: la biblioteca matidiana y el teatro de la ciudad. La información sobre la biblioteca, conocida como Matidiana, se la debemos a una inscripción del año 193 d. C., es decir varias décadas después de su construcción, en la que se señala que allí se reunía el Senado de la ciudad.²⁴ Es decir cincuenta años después de la muerte de Matidia ese emblemático edificio, situado en el foro de la ciudad, era conocido con su nombre, lo que representa otro testimonio del extraordinario matronazgo de Matidia, y de como su nombre había denominado muchas de sus construcciones. Las recientes excavaciones han revelado un monumento que, por su grandiosidad, estado de conservación y características tal vez pudo albergar la biblioteca. En el vasto complejo, considerado como el *Aerarium* y situado en el foro de la ciudad, es posible localizar, según Sergio Cascella, la célebre biblioteca Matidiana que estaría situada sobre la parte hipogea del monumento.²⁵

El lugar privilegiado que ocuparía la biblioteca se relaciona con la función y simbolismo de la misma. La biblioteca era susceptible de ser visitada de forma permanente y era el lugar donde estaban todos los referentes de la memoria en forma de textos escritos. Esta combinación de monumento y literatura evidencia una combinación que sugiere que los antiguos concebían las bibliotecas como recipientes metafóricos para el almacenamiento del conocimiento, para almacenamiento de la memoria. El hecho de situar una biblioteca en el corazón de la ciudad nos recuerda a otras mujeres, como Octavia, hermana de Augusto, promotora de una de las bibliotecas más relevantes de Roma y a cuyo nombre también se unió dicho espacio cultural.²⁶

Por último, me detendré en la restauración del teatro que, por la información que ha proporcionado su excavación, fue otro claro ejemplo del ejercicio de poder de esta mujer. Destruído el que se había construido en época de Augusto, probablemente por un terremoto, su restauración a cargo de Matidia supuso su engrandecimiento tanto por los nuevos

²⁴ CIL X, 4766.

²⁵ Cascella, Sergio, «Matidia Minore, la Bibliotheca Matidiana e il Foro di Suessa (Sessa Aurunca-Ce): considerazioni preliminari sullo scavo del cosiddetto Aerarium», *Oebalus*, n.º 8 (2013), pp. 147-218.

²⁶ Martínez López, Cándida: «Con nombre de mujer. Memoria de las mujeres en la arquitectura de las ciudades romanas», en Cándida Martínez López y Purificación Ubic (eds.), *Cartografías de género*, pp. 105-132.

elementos arquitectónicos como por la calidad de los materiales y el programa decorativo. La reconstrucción realizada afectó prácticamente a todo el conjunto cambiando totalmente la imagen del teatro.

Además de la restauración de la estructura del teatro, incluyó la construcción de un pórtico con ochenta columnas de cuatro metros de alto, y otros elementos decorativos, como una fuente de mármol con estatuas, que adornaba la parte izquierda de la entrada y recibía las aguas del acueducto público reconstruido por ella.²⁷

La calidad de su arquitectura decorativa, con mármoles y piedras procedentes de Grecia, Anatolia o Egipto, evidenciaba la implicación personal de Matidia en este proyecto. Alguien que no tuviese su riqueza, sus redes y su poder no podría llevar a cabo una obra de tal envergadura. Todo ello se expresaba, de forma especial, en el programa decorativo y en la riqueza de materiales del frontal de la escena, en el que una singular escultura de Matidia ocupaba el lugar central del segundo orden.

Con veinticinco metros de alto y cuarenta y cinco de largo, con tres órdenes o niveles superpuestos y ochenta y cuatro columnas y con una gran variedad de mármoles de color, el frontal de la escena veía resaltada su magnificencia por las esculturas que lo adornaban (fig.1).

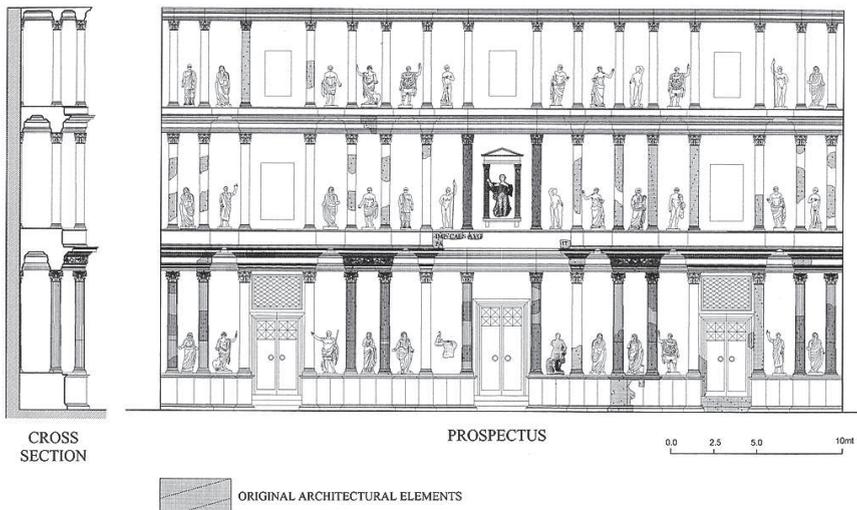


Fig. 1.

²⁷ Cascella, Sergio, *Il Teatro Romano di Sessa Aurunca* (Minturno: Caramanica Editore, 2002).

Se han identificado cinco de ellas, la de Matidia, la de su madre Salonina Matidia, la de su hermana Vibia Sabina y dos de varón, una cabeza de Adriano y otra posiblemente de su tío abuelo Trajano. Es evidente que ella se rodeó de toda su familia imperial y especialmente de las mujeres de la misma, pero la escultura que sobresalía por su posición y características era la suya.²⁸

Matidia quiso ser representada y vista como la gran matrona que tomó la ciudad en sus manos y la reconstruyó, como la matrona salvífica para con sus conciudadanos. De ahí esa imagen tan especial con la que quiso ser recordada (fig.2).



Fig. 2.

La estatua de Matidia ocupaba, como ya hemos señalado, el lugar central del frontal de la escena, en una hornacina flanqueada por columnas en espiral. La singularidad de su imagen superaba considerablemente la de la otra estatuaria tanto por los materiales con los que estaba hecha como por la forma de ser presentada. Su estatua, según Susan Wood, rompía con las poses habituales de las mujeres de la casa imperial, y su tipología era inusual y tal vez única. Es una figura en movimiento, con la pierna izquierda avanzada, la cabeza girada y el brazo

²⁸ Valeri, C y Zevi, Fausto, «La statua di Matidia Minore e il teatro di Sessa Aurunca», en *Adriano. Le memorie al femminile* (Milán: Electa, 2004), pp.128-133.

derecho hacia afuera y hacia arriba; la velocidad de su movimiento hace que el «chitón» se pegue al cuerpo revelando la forma del abdomen y las piernas.²⁹ Las imágenes de sus parientes deificados aparecen en posturas más convencionales y estables, con colores mucho más claros, lo que haría que la atención se centrara en esa la escultura tan diferente.

¿Por qué decidió representarse a sí misma con esa imagen y con esos materiales? ¿Por qué rompió con la imagen tradicional de las mujeres de la casa imperial? Susan Wood hace un paralelo de esta figura con algunas de diosas procedentes de la estatuaria griega de los siglos V y IV a. C., entre ellas la Niké de Paionios de Olimpia, en la que ve claras influencias. Aunque hay diferencias, pues no es una copia directa o modificada de la Niké, se emplea el estilo de ésta para lograr un impacto visual similar. Ella era el centro, hacia ella debían de dirigirse todas las miradas, ella era la singular. Para ello olvida el canon femenino del momento, lo cambia y sigue el hilo de la mejor tradición helenística (fig.3).

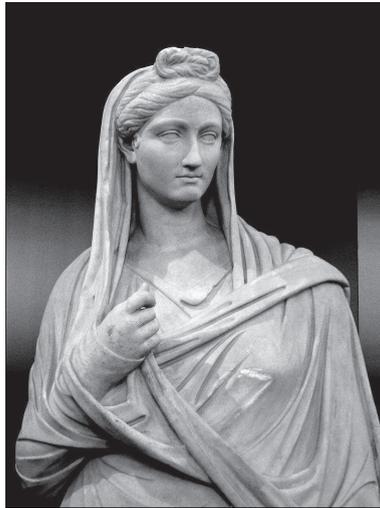


Fig. 3.

Si quería representarse como una diosa, recordemos que no llegó a ser Augusta, fuese como una Niké o como la diosa Aura símbolo de abundancia o genio del lugar, lo cierto es que los rasgos de su cara, aunque idealizada, eran los de Matidia, según los demás retratos encontrados

²⁹ Wood, Susan: «Women in Action: A Statue of Matidia Minor and its Contexts», *American Journal of Archaeology*, vol. 119, n.º 2 (2015), pp. 233-259.

en la zona. Ella podría ser reconocida perfectamente, dada su popularidad en el centro de la escena, deificada aún sin serlo.

Para Sergio Cascella esta escultura tenía un claro propósito epifánico, manifestado por la elección de autorepresentarse, según él, como la diosa Aura y no como una representante de la familia imperial. De hecho, podemos imaginar el asombro que debía de despertar la representación del cuerpo de Matidia elegantemente envuelto en un ropaje ligero que, movido por el viento, se adhería al cuerpo, como si se tratase de una divinidad. Matidia quería encarnar no tanto los ideales augústeos de lealtad a las tradiciones religiosas y al Estado, expresados en la iconografía tradicional de la matrona romana, sino los de su deificación en vida a través de la asimilación de su figura a una salvífica diosa de la abundancia. El hechizo que tuvo que despertar tal escultura se vería reforzado tanto por insertarse en la arquitectura grandilocuente del teatro como por los materiales que se utilizaron.³⁰

Matidia reconstruyó esta ciudad con su dinero, y dejó constancia de su capacidad para tomar decisiones, incluso trasgrediendo cánones y formas tradicionales de las mujeres de esta dinastía. La tipología y ubicación de su estatua, su nombre en el miliario sin mencionar al emperador, la ostentación de la arquitectura y decoración del teatro, la construcción de la biblioteca y el impacto de su acción en la ciudad y en sus inmediaciones —recordemos que trecientos años después el puente aún tenía su nombre— son expresión de una posición fuerte, de saberse dueña de su riqueza y de su vida.

Las diversas esculturas de Matidia y las inscripciones de sus conciudadanos en agradecimiento por sus acciones evidencian su popularidad y su arraigo en Suessa y en otras ciudades en las que también ejerció su matronazgo, sobre todo las cercanas Sinuessa y Minturnae (fig. 4).

³⁰ Cascella, Sergio, «Uso e riuso dell'antico a Sessa Aurunca (ce): il caso dei marmi del teatro romano», <http://diagnosisculturalheritage.com/index.php/archivio-2012/atti-convegno-2012/47-uso-e-riuso-dell-antico-a-sessa-aurunca-ce-il-caso-dei-marmi-del-teatro-romano>. Consultado el 16-1-2018.



Fig. 4.

Tal vez se pueda pensar que el caso de Matidia es excepcional y casi único, pero no es así. Recordemos la impronta de Octavia, Livia y otras mujeres julio-cludias en la Roma de inicios del Imperio. Es cierto que tras ellas desapareció la proyección de las mujeres de la casa imperial como promotoras de arquitectura, como bien ha señalado Margaret Woodhull,³¹ pero tal vez Matidia, conocedora de la historia, quiso seguir aquella tradición y formas de incidir en la vida pública. Matidia hizo, a gran escala, lo que muchas mujeres de las élites locales o provinciales hacían en sus ciudades. Ella tomó en sus manos la ciudad de Suessa Aurunca y su entorno para mostrar su magnificencia y potencia. Lo hizo porque era inmensamente rica, pero sobre todo porque quiso dejar su huella, ser reconocida, rehacer una ciudad y darle esplendor. Ella se presenta como dueña de su imagen y de su patrimonio, y logra que la ostentación de su poder y magnificencia atravesase el tiempo. Aunque los textos escritos sean tan parcos en noticias sobre ella, la cultura material ha permitido descubrirla y, con ella, profundizar en la forma de estar las mujeres en los espacios públicos.

³¹ Woodhull, Margaret L, «Mujeres construyendo Roma: género y ciudad imperial desde la época de Augusto a la Antonina», en Cándida Martínez y Felipe Serrano (eds.), *Matronazgo y arquitectura*, pp. 113-140.

4. LA IMPRONTA DE LAS MUJERES EN LA ARQUITECTURA DE DOUGGA (TÚNEZ)³²

La impronta de las mujeres en muchas ciudades del occidente romano no fue individual sino coral y sostenida a lo largo de los siglos. Uno de los ejemplos más notables es el de la ciudad de Dougga en el norte de África, que contó con un grupo significativo de mujeres que ordenaron construir edificios e infraestructuras de distinto tipo a lo largo de casi cuatro siglos. Un ejemplo que merece ser estudiado para conocer cómo las mujeres habitaron el espacio cívico.

Dougga se situaba en una fértil zona agrícola cerca de Cartago y en un buen enclave de comunicación. Tuvo un estatus jurídico especial pues desde época de Augusto estuvo compuesta por dos comunidades jurídicas diferenciadas que cohabitan en un mismo espacio, un *pagus* de ciudadanos romanos y un *ciuitas* que se organizaba según las antiguas instituciones locales. Fue en el 205 d. C. cuando se convirtió en Municipio Thuggense, y en el 261 en *Colonia Licinia Septima Aurelia Alexandriana Thuggenses*. En cualquier caso su romanización fue alta desde época temprana tanto en el modelo urbanístico como en la trayectoria de sus élites municipales.³³

Dougga es una de las ciudades del norte de África que conservan su trazado romano en el que pueden contemplarse importantes ejemplos de arquitectura cívica.³⁴ Excavada a principios del siglo xx, ha sido objeto de numerosos estudios, aunque no hemos encontrado reflexiones específicas sobre lo que supuso para ella la acción de las mujeres.

En esta ciudad la abundante epigrafía y la riqueza de sus restos arqueológicos han favorecido el estudio de su evolución urbana, de su arquitectura y elementos decorativos, e, igualmente, de aquellas élites que favorecieron su monumentalización. Aunque hay edificios de los que aún se desconoce si fueron obra de varones o de mujeres, sí hay confirmación de la construcción de unos dieciocho edificios o estructuras de

³² Una versión previa de este apartado puede verse en *Constructoras de ciudad*. cit.

³³ Khanoussi, Mustapha, «Thugga (Dougga) sous le Haut-empire: une ville double?», *L'Africa romana*, X (1994), pp. 597-602; Khanoussi, Mustapha y Maurin, Louis (dir.), *Dougga, fragments d'histoire: choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées (Ier-IVe siècles)* (Bordeaux: Ausonius, 2000).

³⁴ Fue declarada como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 1997.

carácter urbano en los que intervinieron mujeres, bien solas o conjuntamente con otros miembros de su grupo familiar.

La primera mujer conocida como promotora de una obra pública fue Viria Rustica, tal vez una representante de la primera generación de miembros del *pagus* creado por Augusto, que construyó un *aedes* dedicado al emperador Tiberio,³⁵ de forma que desde los momentos iniciales del *pagus romanus* ya hubo una mujer que contribuyó a la ornamentación y equipamiento de la ciudad. La última, Botria Fortunata, casi doscientos cincuenta años después, también construyó un templo, en este caso al dios Tellus, siendo la última flamínica conocida de la ciudad. Casi tres siglos en los que el hilo de la memoria del matronazgo arquitectónico estuvo presente en la vida de esta ciudad.

Entre ambas, otras diez mujeres contribuyeron a la reforma permanente de Dougga. Muchas de ellas lo hicieron solas, y otras en compañía de sus padres, maridos o hijos, pero, en casi todos los casos, destaca su influencia y posición relevante en la sociedad douggense. Estas mujeres se implicaron en la vida de su ciudad ordenando la construcción o reconstrucción de edificios y elementos arquitectónicos en el área foral, con templos a diversos dioses y diosas, y dotando a la ciudad de espacios de carácter cultural.

Los primeros restos del foro datan de época de Augusto o Tiberio, aunque, como era habitual en las ciudades romanas, ese espacio se fue restaurando y embelleciendo a lo largo del tiempo. Algunas de estas remodelaciones tuvieron lugar con motivo de la promoción de la ciudad al adquirir un nuevo estatus jurídico. De hecho, las tres intervenciones de carácter arquitectónico por parte de mujeres en el foro de Dougga están relacionadas con esos momentos tan especiales para la ciudad, lo que nos lleva a suponer, como sucede en otras ciudades del occidente mediterráneo, que ellas conocían bien la importancia de la condición jurídico-política de sus ciudades, que compartían aspiraciones sociales y políticas y colaboraban con su dinero al esplendor y magnificencia de su centro político y simbólico.³⁶ Las primeras noticias sobre la contribución de las mujeres a la mejora de este espacio datan del siglo II d. C., cuando la ciudad alcanzó el estatus latino y de principios del siglo III cuando adquirió la categoría de municipio.

³⁵ CIL 08, 26518.

³⁶ Martínez López, Cándida, «Amantissima civium suorum: Matronazgo cívico en el Occidente romano».

El primer nombre femenino asociado al foro, hacia mitad del siglo II d. C., es el de Gabinia Processa, miembro de una de las familias más influyentes de Dougga. Ella figura, junto a su padre Quinto Gabinio Felix y su hermano Gabinio Dato, como dedicante de los pórticos del foro, que cubrirían tres laterales del mismo, y que fueron ofrecidos para el *pagus* en época de Antonino Pío (fig.5).³⁷



Fig. 5.

Esta familia, ampliamente documentada en Dougga desde el siglo I hasta el III d. C., tomó parte activa en la vida municipal siendo, muchos de sus miembros, protagonistas de la construcción y embellecimiento de la ciudad.³⁸ No fue Gabinia Processa la única mujer de esta influyente familia la que se implicó en la construcción de edificios públicos. Como veremos más adelante también otras se implicaron en la construcción de material de la ciudad con obras de distinto carácter.

La segunda mujer que intervino en el embellecimiento del foro de Dougga fue Nanneia Instania. La suya fue una obra de ornamentación

³⁷ [Pro salute Imp(eratoris) T(iti) Aeli Ha[dr]iani Antonin[i] Augusti Pii p(atris) p(atriciae) liberor[um]q(ue) eius // Q(uintus) Gabinius M(arci) fil(ius) Quir(ina) Felix Fa[ust]inianus cum Dato et P[r]ocessa fili(i)s suis // Porticus fori [co]lumnis et contign[ati]one et lacunaribus omniq(ue) cultu parietum sua [pecunia] ornat[as] pago patriae ded(it). CIL 08, 26524; ILAfr 00521.

³⁸ Khanoussi, Mustapha y Maurin, Louis (dir.), *Dougga (Thugga). Études épigraphiques* (París: Ausonius, 1997), pp. 179-182.

del foro enormemente simbólica por la naturaleza de la misma, por su significado político y por el lugar central que ocupaba. Ella prometió levantar dos estatuas colosales de los emperadores Marco Aurelio y Lucio Vero (172-173 d. C.) que fueron ubicadas al pie de la escalera que había entre el foro y el Capitolio en una exedra que la precedía.³⁹ Con una altura mínima de dos metros y medio cada una, requirió de la construcción de enormes basas de cuatro metros cuadrados cada una en ese lugar central del poder político-religioso. Aunque no quedan restos de las estatuas, si los hay de las enormes basas y la correspondiente inscripción que habla de la acción de Nanneia.

Nanneia Instania ordenó realizar esta obra colosal como dedicante única y por el honor de su flaminado, y para ello destinó la suma de treinta mil sestercios. Sin duda esta mujer quiso hacer ostentación de riqueza, de autonomía personal y de buena ciudadana al contribuir al prestigio de la ciudad, como correspondía a una buena flamínica, contribuyendo también a consolidar y hacer habitual la presencia de las mujeres en la acción cívica.

Este comportamiento de Nanneia Instania tiene también otras perspectivas de análisis, pues se relaciona con un momento político especial para Dougga cuando pasa a denominarse *Civitas Aurelia Thugga*, adquiriendo un nuevo estatuto jurídico, el derecho latino.⁴⁰ Este cambio jurídico se produjo en época de Marco Aurelio, precisamente uno de los colosos levantados por Nanneia. La estrecha relación entre ambas circunstancias no puede pasar desapercibida, mucho más cuando nuestra promotora necesitó el acuerdo de las instituciones del *pagus*, el senado municipal, para hacer una obra de esa naturaleza en el corazón de la ciudad.

Una circunstancia política similar concurre en la actuación de Asicia Victoria, la tercera de las mujeres que dejó su huella en el foro. En su caso ordenó adornar con balaustradas de bronce los *rostra*, la tribuna de oradores del foro, destinando para ello la cantidad de veinte mil sestercios. Como en el caso anterior, se trata de una acción de profundo significado político y simbólico. Los *rostra* eran las tribunas de oradores,

³⁹ CIL 08, 26529; ILTun 01406. Véase Saint-Amans, Sophie, *Topographie religieuse de Thugga (Dougga): ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)* (Paris: Ausonius, 2004), pp. 303-305.

⁴⁰ Beschaouch, Azedine, «Thugga, una cité de droit latine à Marc Aurèle», en Mustapha Khanoussi y Louis Maurin (dirs.), *Dougga (Thugga). Études épigraphiques*, pp. 61-74.

situadas en la cabecera del foro, desde donde se dirigía la palabra a los ciudadanos allí reunidos.⁴¹ Asicia, que no podía usar esa tribuna al carecer como mujer de esa capacidad política, los restauró y embelleció con su dinero, resaltando un espacio puramente político (Fig.6).

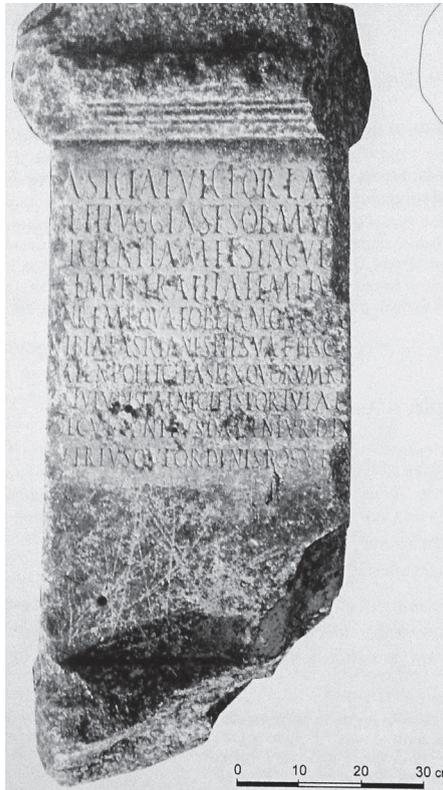


Fig. 6.

Esta acción de Asicia Victoria coincide, de nuevo, con otro momento político importante para la ciudad, su reconocimiento como municipio romano. La romanización progresiva de la antigua ciudad peregrina y sus lazos con el *pagus* de ciudadanos romanos llevaron a la fusión de ambos organismos en un municipio que tomó el nombre de *Septimium*

⁴¹ CIL VIII, 26593; Bond, Sarah Emily, *Ob Merita: The Epigraphic Rise and Fall of the Civic Patrona in Roman North Africa* (Chapel Hill: University of North Carolina, 2007); Bassignano, Maria Silvia, «Le flaminiche in Africa», en Alfredo Buonopane y Francesca Cenerini (eds.), *Donne e vita cittadina nella documentazione epigrafica* (Faenza: Fratelli Lega, 2005) pp. 37-54.

Aurelium Liberum Thuggiense en el año 205.⁴² Fue en ese contexto tan significativo para la ciudad cuando Asicia Victoria decidió adornar las tribunas del foro. Ello nos refuerza la idea de que estas poderosas mujeres no eran ajenas, como ya hemos señalado, a la dinámica política de sus ciudades e, incluso, de que tomaron la iniciativa en momentos de trascendencia institucional de la ciudad.

Asicia fue la gran dama de Dougga en los inicios del siglo III d. C. Miembro de otra familia notable, su presencia e influencia se hizo patente en la creación de una fundación, en los banquetes públicos y, sobre todo, en los homenajes públicos que le brindaron sus conciudadanos con diversas estatuas, una de ellas en el propio foro.

Si incorporamos al área foral de Dougga la zona ocupada por el mercado y la plaza de la Rosa de los Vientos, situaríamos a otra mujer, Nahania Victoria, en este grupo, pero podemos distinguirla, igualmente, si consideramos su actuación ligada a la arquitectura de infraestructuras, dada su participación en la construcción del mercado. Se trata, en este caso, de una obra compartida con su marido pero la lápida alusiva deja patente que se hace entre ambos y con el dinero de ambos.⁴³ Nahania aparece con una personalidad bien definida y su nombre figura inscrito en los dinteles de las puertas y en el arquitrabe del friso con letras capitales de igual tamaño y consideración que su marido (Fig. 7).

⁴² Dupuis, Xavier, «À propos d'une inscription de *Thugga*: un témoignage sur la vitalité des cités africaines pendant la «crise» du III^e siècle», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, n.º 105-1 (1993), pp. 63-73; Lepelley, Claude, «Thugga au III^e siècle: la défense de la 'liberté'», en *Dougga (Thugga) Études épigraphiques*, pp. 105-116.

⁴³ Q(uintus) Pacuvius Saturus fl(amen) perp(etuus) augur c(oloniae) I(uliae) K(arthaginis) e[t] Nahania [Victo]ria fl(aminica) perp(etua) a[3] / [3] omni que cultum ampliata pecunia fecerunt item porticum et [area]m macelli pago patri. *AE* 1914, 00167.

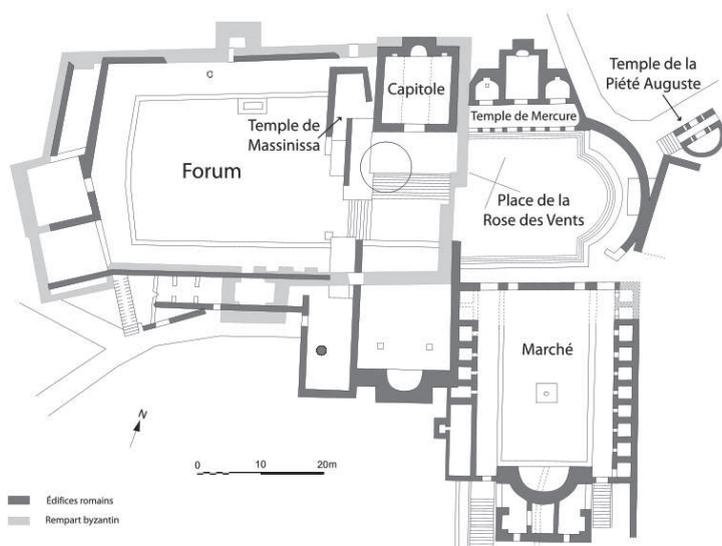


Fig. 7.

Pero esta obra no está aislada, Nahania y su esposo financiaron un amplio programa arquitectónico que cerraba el centro público por el norte. Incluyó la remodelación de un espacio central de la ciudad, los pórticos de la Plaza de la Rosa de los vientos que se situaban delante del mercado y que unía el templo de Mercurio. Por su cercanía al foro y al Capitolio este enclave pudo tener un enorme significado comercial, político y de encuentro para los habitantes de la ciudad de Dougga. Todo hace pensar que la plaza del mercado fue la plaza pública de los thug-genses, reservada a su uso y simbólicamente unida por el Capitolio al foro de los «pagani». ⁴⁴ El nombre de esta mujer como promotora de otro espacio emblemático para la ciudad y con una honda repercusión en la vida comercial, cívica y religiosa de la misma, abunda en destacar la posición y prestigio de éstas en las esferas públicas de la ciudad y su interés por lograr reconocimiento.

La arquitectura religiosa fue, no obstante, la que tuvo una mayor atención por parte de las mujeres, por el número de edificios construidos, por la diversidad de procedencias sociales de éstas y por su amplitud temporal. Dougga poseía un considerable número de templos,

⁴⁴ Saint-Amans, Sophie, *Topographie religieuse de Thugga (Dougga). Ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)* (Bordeaux: Ausonius, 2004), p. 165.

documentados arqueológica o epigráficamente, aunque de algunos aún se desconoce la divinidad a la que estaban dedicados y/o la persona que los ordenó construir. En cualquier caso, de los que sí están identificados, más de unos veinte, en diez de ellos hubo participación de las mujeres.

Mientras que las anteriores actuaciones femeninas se centraron en el centro político, económico y simbólico de la ciudad, en este grupo se localizan edificios religiosos tanto en el área central como en el resto del espacio urbano y sus alrededores, con una amplia variedad tipológica. Estas circunstancias facilitaron la incorporación de mujeres de riqueza desigual y de estatus sociales diferentes, que podían construir una pequeña «cella» en lugares alejados del corazón de la ciudad, y satisfacer así su devoción o su deseo e interés por lograr su promoción social.

Como se he señalado, la primera referencia conocida sobre matronazgo arquitectónico en Dougga fue precisamente de este grupo. Se trató muy probablemente de un templo que Viria Rustica elevaría a comienzos del principado y que sería restaurado posteriormente por un liberto de su hijo.⁴⁵ Precisamente la esposa de este liberto, Licinia Prisca es otra de las primeras mujeres que ejerció su matronazgo arquitectónico en el siglo I d. C. Esta liberta, que sorprendentemente alcanzó el título de flaminica en época del emperador Claudio, se relaciona, al menos, con dos templos, uno a Venus Concordia, construido y dedicado sólo por ella por su flaminado, y otro, con su esposo, a Ceres Augusta, en este caso una «cella» con pórticos y columnas.⁴⁶

La figura de una liberta, sin duda rica, como promotora de arquitectura, abunda en la idea de que este tipo de obras les brindaba la oportunidad de promocionarse socialmente y de ser reconocidas, como sucedía con las mujeres de las élites. Destacamos su origen servil porque refleja la movilidad social y política de esta ciudad en esas fechas, y cómo muchas mujeres que tenían ciertos recursos utilizaron la realización de obra pública para su ascenso social. Licinia Prisca, por su condición, no debía tener acceso al honor del flaminado, pero es probable que sus compatriotas no tuviesen en cuenta su origen y prestasen más atención a su fortuna.

En el siglo II d. C., una época de gran actividad arquitectónica y evergética en Dougga, se concentra el mayor número de mujeres que

⁴⁵ CIL 08, 26518 ; ILTun 01402.

⁴⁶ Templo a Venus Concordia, *AE* 1969/70, 00650; Cella a Ceres, *AE* 1969/70, 00648 y 00648.

construyeron templos. Entre ellas destaca la obra de Paula Laentiniana, una flaminica paerpetua que dedicó, ella sola, un templo a Minerva Augusta, cuyos restos aún se conservan.⁴⁷ Se trata de un edificio formado por un templo y un área rodeada de pórticos de época de Antonino Pío, construido aprovechando el desnivel del terreno, con lo que la escalera de acceso sobre la pendiente acentúa el aspecto inaccesible de la divinidad.

Otras mujeres, como Maedia Lentula, la ya conocida Nahania Victoria, Cassia Faustina, y Venustina construyeron templos o capillas junto con sus maridos o padres en este siglo. Así Maedia Lentula, flaminica perpetua de la ciudad, aparece asociada con su padre en el construcción del templo dedicado a la Fortuna Augusta, a Venus Concordia y a Mercurio en época de Adriano.⁴⁸ En el caso de Nahania Victoria se trata del templo de Mercurio, que ocupaba la parte septentrional de la Plaza de la Rosa de los Vientos, frente al mercado que ella construyó junto a su marido, igual que este templo. Era un edificio sobre un podio poco elevado, de tres cellas precedidas de pórtico, en cuyo friso se situaba la gran inscripción alusiva a los benefactores y los elementos arquitectónicos y decorativos que contenía dicho templo. Todo este complejo, que incluye el templo, el mercado y sus pórticos, constituye un área de proyección del matrimonio formado por Nahania Victoria y Quinto Pacuvio Saturo, en la que ambos figuran al mismo nivel de responsabilidad y prestigio.⁴⁹

También mujeres no pertenecientes a las élites y que no detentaron cargos religiosos participaron de la construcción de capillas o pequeños templos junto a sus esposos en este siglo. Así sucedió con Cassia Faustina que fue partícipe, con su marido Helvio Suave, de la construcción de un aediculo votivo tripartito con forma de pequeño templo dedicado a Neptuno Augusto,⁵⁰ y con Venustina, que también junto a su esposo hizo un «aedes» por la salud del emperador Marco Aurelio.⁵¹

El siglo III cierra las intervenciones de mujeres en arquitectura religiosa con tres ejemplos destacados en los que se observa la consolidación de la posición y riqueza de las mujeres, tal como hemos visto con otra mujer de este siglo, Asicia Victoria. Dos de ellas, Gabinia Hermiona y Gabinia Venusta, pertenecían a los *Gabinii* una de las familias más

⁴⁷ CIL 08, 01472, 26490; ILAfr 00518.

⁴⁸ CIL 08, 26471; ILTun 01392; AE 2011, 01760.

⁴⁹ AE 1904, 00118.

⁵⁰ CIL 8, 26491.

⁵¹ CIL 8, 26500.

ricas de la élite de Dougga desde los siglos anteriores, a la que ya hemos aludido. Gabinia Hermiona ordenó en su testamento la construcción de un templo a las Victorias de Caracalla, el único templo del culto imperial que ha sido identificado sobre el terreno. Este templo, en el que empleó la cantidad de 100.000 mil sextercios,⁵² testimonia su voluntad de construir un edificio diferente a los demás, tal vez en respuesta a las dificultades del terreno. Se conocen las circunstancias de su construcción gracias a su dedicatoria, que data del año 214, y en la que consagra el templo a las Victorias divinizadas del emperador Caracalla. Pero además de la munificencia de este acto de evergetismo, su testamento dispone también, a cargo de sus herederos, un banquete anual ofrecido a los decuriones en el día del aniversario de la consagración del templo.

Por su parte Gabinia Venusta aparece asociada a su hijo en la construcción del templo dedicado a la Dea Caelestis (Fig.8), a través de un legado testamentario de treinta mil sestercios.⁵³



Fig. 8.

⁵² Khanoussi, Mustapha, «Le temple de la Victoire germanique de Caracalla à Dougga», en *L'Afrique du Nord antique et médiévale, actes du VIIIe Colloque d'archéologie et d'histoire de l'Afrique du Nord (8-13 mai 2000 à Tabarka)* (Tunis, 2003), p. 447 ss.

⁵³ CIL 8, 26458.

Cierra el siglo y el grupo de mujeres con matronazgo arquitectónico, Botria Fortunata, la última flaminica conocida, que hacia el 261 ordenó construir un templo a Tellus, del que también quedan restos.⁵⁴ Ella se acogió a las fórmulas clásicas —en su suelo y con su dinero— para indicar su riqueza y su autonomía a la hora de decidir sobre su patrimonio; todo ello aumentado al indicar que en el momento de la dedicación del templo se diesen «*sportulae*» a los decuriones y un banquete a todo el pueblo.

Precisamente a una de estas últimas mujeres, a Gabinia Hermiona, se debe la única intervención en materia de arquitectura de ocio por parte de las mujeres en Dougga. Es un único pero significativo ejemplo, la cesión del terreno y una cantidad para la construcción del circo. Ella, en la misma inscripción alusiva a la construcción del templo, en el 214 d.C, legó en su testamento los terrenos del circo para disfrute de sus conciudadanos. Ese circo, *ad voluptatem populi*, sería construido años después, y aún quedan restos en las afueras de la ciudad.

5. HILANDO CONCLUSIONES

El estudio de la evolución arquitectónica y urbanística de la ciudad, desde la perspectiva de las mujeres muestra el impacto de la obra por ellas promovida, es decir, quién se beneficiaba —la ciudad en su conjunto, las mujeres, los hombres...—, qué expectativas creaba, qué sentimientos provocó, cómo cambió la cartografía existente, cómo transformó los elementos identitarios y la memoria, etc. Y con ello el grado de presencia y visibilidad logrados por las mujeres en las ciudades correspondientes, la evolución, si la hubo, de los discursos de género, su posición en ciertas redes de poder no formal, la interacción entre las virtudes tradicionales de las mujeres y las propias del espacio público oficial, etc.

Las inscripciones que aluden a obras públicas encargadas por mujeres y a su lugar en la trama cívica, los restos de los edificios construidos o sus propias imágenes en lugares públicos son testigos de su relevancia en la vida de la ciudad y conforman una nueva cartografía urbana que da complejidad a la ciudad.

La *civitas*, como producto social, estuvo sometida a cambios a lo largo de su historia, y la irrupción de las mujeres en su espacio público es buen indicador de algunos de esos cambios acaecidos en el entorno

⁵⁴ CIL 8, 01505

urbano fruto de las nuevas condiciones que afectaron a la vida de las mujeres, sus mayores recursos y las crecientes posibilidades para hacer uso de los mismos. Los ejemplos de Suessa Aurunca y de Dougga son indicativos de muchos de estas transformaciones en la ciudad, en la vida de las mujeres y en las relaciones de género.

Como en estas ciudades, en todo el occidente mediterráneo muchas mujeres dejaron su huella monumentalizada, una marca que fue valorada, tenida en cuenta y reconocida porque aportó valor y sentido a la vida de las ciudades y sus conciudadanos. En este sentido las mujeres formaron parte de la memoria de las ciudades, y, en ocasiones, como las que aquí hemos visto, lograron crear auténticos «lugares de memoria femeninos», pues el espacio y la memoria expresan las alteraciones producidas en el devenir de cada sociedad histórica, incluidas las habidas en las relaciones entre mujeres y hombres. Así se crearon los nexos de una memoria social, cultural y de género que conformó la identidad de cada ciudad, expresada a través de edificios, palabras, recuerdos y formas de relacionarse personas, grupos e instituciones.

La imagen de la ciudad que, en cierto modo, corresponde a su identidad es tan dinámica, interactiva y cambiante como la sociedad. De ahí que el matronazgo cívico expresado en la arquitectura feminizase la imagen, la identidad y la memoria de las ciudades romanas. La complejidad que encierra muestra un proceso de transformación en la configuración de la sociedad, en los referentes de prestigio y en la construcción de la identidad de las ciudades que merece ser estudiado con estos nuevos enfoques.

ENTRE TOCAS Y DEVOCIONARIOS: CULTURA MATERIAL EN EL MONACATO FEMENINO (DEL ANTIGUO AL NUEVO RÉGIMEN)¹

M.^a Soledad GÓMEZ NAVARRO
Universidad de Córdoba

Como bien recogía la presentación de la reunión científica en que tuve la satisfacción de presentar lo sustancial del presente texto, desde hace unos años la Historia y la Arqueología han asumido dentro de sus líneas de investigación aquellos estudios basados en la cultura material, abarcando todo tipo de sociedades desde la Prehistoria hasta el mundo contemporáneo. Estos acercamientos resultan especialmente apropiados para los estudios de las mujeres, debido en gran medida a su carácter transcultural y transhistórico, que permite aproximaciones comparativas entre diversas formas sociales y contextos históricos. También, y dado el acceso limitado que las mujeres tuvieron a las fuentes escritas a lo largo del pasado histórico, resulta en gran medida la única huella documental existente para el colectivo femenino y para gran parte de sus actividades y de sus referentes simbólicos. Sin embargo, hasta época relativamente reciente, los objetos materiales recibían poca atención en disciplinas como la Antropología, la Historia o la Sociología que se limitaban, en general, a considerarlos elementos funcionales resultantes de determinados procesos sociales, pero sin capacidad de informar sobre los mismos. Sin olvidar que utilizamos el concepto «cultura material» para referirnos a los objetos físicos naturales manipulados y a los artefactos—elementos primero pensados y después fabricados— de una determinada sociedad. Tanto unos como otros constituyen una parte esencial

¹ Este trabajo se integra en el marco del Proyecto CSO2015-68441-C2-2-P. (MINECO/FEDER).

de la identidad ya que los seres humanos establecemos relaciones casi «sociales» con los objetos. Así, la cultura material tiene un papel central en la construcción, mantenimiento, control y transformación de las identidades y las relaciones sociales. La polisemia del concepto «cultura material» permite meditar el significado específico de un artefacto o conjunto de artefactos en relación a los intereses de grupos definidos por su sexo, su estatus social u otro tipo de filiación. Obviamente a través de su análisis pueden conocerse las formas de trabajo a cuyo través se idean, construyen, fabrican, ornan y decoran esos mismos artefactos, sus diversos empleos, si los hubo, y su lugar en el sistema cultural en su conjunto; pero además la percepción y comprensión de la cultura material, entendidas como procesos de aprendizaje, pueden compararse a los que se relacionan con otras formas culturales, como la lengua, pues los seres humanos aprenden su cultura material desde la infancia; por último, la identidad de género está ligada a los procesos por los que las personas expresan su masculinidad o feminidad a partir de los valores que han aprendido. Esa «interacción simbólica» de ser sexuado en femenino o en masculino se hace también con referencia al mundo material. Ser hombre o mujer en una determinada cultura influye en las formas de concebir, fabricar, distribuir, regalar y usar los objetos en sentido amplio, pues sin duda nos vestimos como hombres y mujeres, hacemos o regalamos cosas que con frecuencia tienen un sentido sexuado, o jugamos con juguetes que son considerados apropiados para niños o para niñas.

Otro de los inexcusables fines de la interesante reunión científica que mantuvimos fue preguntarnos por el concepto de biografía de los objetos que poseen una función importante en las vidas de los seres humanos pero, además, tienen historias propias. Analizar la evidencia material es, en cierto sentido, escribir la biografía de los objetos. La perspectiva biográfica trata de entender los sentidos que adquieren los objetos a través de las interacciones sociales de las que forman parte. Esos sentidos cambian y se renegocian a lo largo de la vida del objeto. El concepto de biografía de los objetos se refiere a que las cosas no se pueden entender enteramente en un solo punto de su existencia y que los procesos y ciclos de producción, intercambio y consumo tienen que contemplarse en su conjunto. No solo los objetos mutan a lo largo de su existencia, sino que a menudo tienen la capacidad de acumular historias, de manera que el significado presente de un objeto deriva de las personas y sucesos con los que estuvo conectado. Hay un proceso mutuo de creación de valor entre la gente y las cosas. De forma y manera que podríamos explorar

las cuestiones metodológicas de acercamiento a la cultura material desde perspectivas arqueológicas e históricas; la pertinencia de este tipo de análisis como forma de conocimiento de las mujeres; la visibilidad que supone esta perspectiva para entender los trabajos y las tecnologías femeninas; una relectura de cómo construyen las mujeres su identidad social y cómo podemos entenderlo a través de las biografías de los objetos; o cómo los objetos sirven para mantener o retar el *statu quo* y su actuación como formas de innovación o de resistencia.

En ese contexto de intenciones programáticas del encuentro, este texto recoge el contenido fundamental del entonces presentado, si bien asimismo sustantivamente ampliado —y espero que enriquecido— con las interesantes cuestiones, indicaciones y sugerencias, que nunca agradeceré bastante, que mis compañeros y compañeras tuvieron a bien realizar en el jugoso subsiguiente debate posterior. A ello, pues, responden las tres partes que lo constituyen, a saber: por un lado, una reflexión historiográfica, breve pero inexcusable, que repare en la interdisciplinariedad tan especialmente presente en la cultura material, como las mismas sesiones científicas invocaron en su apelación a las mujeres, patentizando, precisamente por la antedicha concurrencia en lo material de distintos intereses, la frontera singularmente sensible, fina y estrecha —aunque sin duda provechosa— entre Historia de la cultura material e Historia de la vida cotidiana, Historia y Antropología, Historia y Sociología, u otras áreas de las Ciencias Sociales, y en la necesidad de considerarla, lo que es infrecuente, y por lo que debe prestársele atención. Por otro lado, la fuente que en este caso permite la exploración de la cultura material de los cenobios femeninos de la España Moderna; y, por último, qué panorama, qué conocimiento, podemos obtener al respecto. Son los tres epígrafes de esta contribución.

1. ALGO SIEMPRE INDISPENSABLE: EL CONTEXTO CONCEPTUAL, METODOLÓGICO E HISTORIOGRÁFICO. LA CULTURA MATERIAL COMO HORIZONTE

Como todos sabemos, la noción «cultura material» es de nacimiento relativamente tardío entre las inquietudes historiográficas europeas —al menos de la Europa occidental— pues hay que situarla con cierta entidad prácticamente en los años setenta del pasado siglo; con evidente alianza y ligazón al materialismo histórico, sin disociarla por tanto del estudio de los medios de trabajo humano; sobre todo, de relaciones privilegiadas,

innegables y genuinas con la historia desde su principio, pues es aquí donde halló su propio terreno, aunque debiendo algo a todas las ciencias humanas y sin separarse de la arqueología; y, especialmente, sin ninguna definición precisa, circunstancias las dos últimas de donde justamente le vendrá parte de su problemática historiográfica y en las que repararemos después, tiene una relación obvia con las exigencias materiales que pesan sobre la vida de los individuos y a las que éstos oponen una respuesta que es precisamente la cultura. De ahí que la cultura material esté del lado de las infraestructuras pero no las recubre, y solo se exprese «en lo concreto, en y mediante objetos», porque «la materialidad implica que, en el momento en que la cultura se expresa de manera abstracta, la cultura material nada tiene que ver en ello», porque «el hombre no puede estar ausente, puesto que se trata de cultura, la relación del hombre a los objetos», empezando porque el propio ser humano, en su cuerpo físico, ya «es un objeto material».² Desde este principio programático, tres pueden ser las cuestiones que más han afectado a la historia de la cultura material desde su inicio, si bien me fijaré especialmente en la tercera —y obviamente sobre todo desde las contribuciones historiográficas hispánicas al respecto— por afectar de lleno —al menos así me parece— al contenido de la reunión científica desarrollada, en general, y de esta aportación, en particular, a saber: su origen y crecimiento; sus intereses o temáticas; su principal problemática historiográfica.

En cuanto a lo primero, es claro que se vincula al crecimiento de la tercera generación de *Annales*, que ensanchó generosa y notablemente el campo del historiador, haciendo que en él entrase la cultura material, y, en especial, a los buenos oficios de Fernand Braudel. Por lo concerniente a lo segundo —y precisamente por mor de éste último autor, que siempre enfrentó el estudio de la cultura material, al menos durante la época preindustrial, inseparable del estudio del capitalismo, al considerar la vida material planta inferior de una construcción cuya planta superior la constituía lo económico—, alimentación, vivienda, vestido, técnicas e infraestructuras son o han sido sus asuntos fundamentales, bien sabido que siempre incorporando al sujeto porque es en las relaciones sociales con los objetos donde debe hallarse la significación de los hechos materiales, por lo que ha sido obvio desde el primer

² Pesez, Jean-Marie, «Historia de la cultura material», en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (dirs.), *La Nueva Historia* (Bilbao: Mensajero, 1988), pp. 115-148, cita textual p. 118.

momento que es el hecho socioeconómico el que da cuenta de los rasgos de la cultura material, y no al contrario.

Por lo respectivo a lo tercero —y sobre todo, como decía, quizás porque «la historia de la cultura material está siempre investigándose» y «todavía no ha conseguido forjar sus propios conceptos, ni desarrollar todas sus implicaciones», porque «sigue recogiendo sus materiales, sin prestarse fácilmente a la teorización» como se ha esgrimido—,³ dos me parecen que son los dos principales hándicaps, especialmente desde la producción académica española al efecto: por una parte, su mayor frecuentación por la arqueología y la historia medieval, como revelan los trabajos de Tomás García o Izquierdo Benito, por ejemplo, y por citar solo los más recientes.⁴ Por otra parte, su frecuente mezcla, circunstancia que no tiene por qué ser necesariamente negativa o perjudicial —al contrario, puede ser enriquecedora o muy enriquecedora—, con la historia de la vida cotidiana, con la historia cultural, con la historia social o sociocultural, lo que no es necesariamente negativo, insisto, pero sí está afectando a poder construir la identidad específica de la historia de la cultura material. Y ello porque, efectivamente, lo material nutre lo cotidiano, pero evidentemente es diferente de lo cotidiano —noción esta última por otra parte de lo más bulímica y, por lo mismo, quizás poco operativa o paralizante: contenidos de lo cotidiano sí, lo cotidiano, así, en absoluto y abstracto, no, porque es todo y, por tanto, y a la par, nada, y lo expresa quien sabe bien de la complicación que supuso la «historia de las mentalidades», aún aquejada por el mismo problema de definición como evidencia una reconocida aportación al respecto—,⁵ los objetos tienen significados cotidianos, es decir, culturales —familia, sociedad, género...—, pero lo material no es lo cotidiano, aunque obviamente lo alimente, como decimos.

Comenzando por la reconocida aportación de J.G. Pounds,⁶ y tomando como sustento de las líneas que siguen algunas de las últimas obras aparecidas al respecto, casi siempre debidas a reconocidos expertos en la

³ Pesez, *op. cit.*, pp. 122, 125.

⁴ «Cultura material y cultura visual de las *villae* en el *ager* de *Olisipo*», *Revista de Humanidades*, n.º 33 (2018), pp. 11-36. *La cultura material en la Edad Media. Perspectiva desde la arqueología* (Granada: Universidad de Granada/Universidad de Castilla-La Mancha, 2008), respectivamente.

⁵ Franco Rubio, Gloria Á., *Cultura y Mentalidad en la Edad Moderna* (Sevilla: Mergablum Edición y Comunicación, 1998).

⁶ *La vida cotidiana: Historia de la cultura material* (Barcelona: Crítica, 1992).

materia y obviamente sin ánimo de exhaustividad, sencillamente, porque sería imposible dada la enorme producción específica a que estamos asistiendo en los últimos años en este campo historiográfico, esa mezcla y/o confusión es, efectivamente, lo que revelan y ponen de manifiesto aportaciones en que solo se dedica un pequeño apartado a la cultura material, pese a que se espera casi su monográfico tratamiento según el título, o nada, pese a que también se supondría por su, en principio, anunciada temática, y circunstancias ambas que hacen prácticamente único o exclusivo algún trabajo que específicamente se centre en cultura material y Antiguo Régimen.⁷ Para la primera situación, por ejemplo las aportaciones de Inmaculada Arias de Saavedra (ed.): solo un capítulo debido a Natalia González Heras para esta extensa e interesantísima monografía se dedica a las «estructuras materiales domésticas» en el Madrid del Setecientos;⁸ Gloria Ángeles Franco Rubio (ed.): idéntica situación, solo un capítulo de Juan Postigo Vidal sobre «Cultura material y vida solitaria. Espacios “habitables” extra-familiares en Zaragoza durante el siglo XVII»,⁹ Máximo García Fernández (dir.), destina un apartado de su importante monografía a «La vida material en las fuentes documentales» donde aparecen trabajos sobre documentación de bienes de difuntos y vida cotidiana, consumo festivo, causas matrimoniales, y patrimonios, condiciones de vida y consumo en ciertos grupos de la mesocracia leonesa y de la burguesía comercial vallisoletana; así como un capítulo hecho por el mismo director de la obra sobre «Cultura material, consumo, moda e identidades sociales: la almoneda de bienes», dentro de un epígrafe sobre «Proyectos y escenarios»;¹⁰ Daniel Muñoz Navarro (ed.), idéntica práctica: dedica un apartado a «Consumo, cultura material y niveles de vida», donde aparecen cuestiones redactadas por distintos colegas sobre tutorías y cuentas de gastos de los menores, gremios y evolución de las pautas

⁷ Granados Nieto, José Antonio, «La cultura material en el Madrid de la Edad Moderna», en Juan Carlos Zofío Llorente *et alii*, *Veinticinco años después: Avances en la Historia Social y Económica de Madrid* (Madrid: Universidad Autónoma, 2014), pp. 195-213.

⁸ *Vida cotidiana en la España de la Ilustración* (Granada: Universidad, 2012), pp. 187-206.

⁹ *Caleidoscopio de la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII)* (Logroño: Siníndice, 2016), pp. 185-206.

¹⁰ *Cultura material y vida cotidiana moderna: Escenarios* (Madrid: Sílex, 2013), pp. 23-110, pp. 235-259, respectivamente.

de consumo, vestido y ajuar doméstico, indumentaria y consumo en los márgenes de la ciudad, o la relevancia de la profesión en cuanto al consumo a través de la burguesía leonesa;¹¹ o Manuel Peña Díaz (ed.): casi lo mismo, solo un capítulo debido al ya citado profesor García Fernández sobre «Cultura material y consumo: rutinas cotidianas dinámicas», en medio de un conjunto de investigaciones sobre la existencia diaria.¹²

Para la segunda circunstancia, esto es, ninguna alusión a la cultura material cuando era presumible por la denominación de la obra única o colectiva global, y de nuevo también a tan solo título de muestra pues sería imposible controlar todo lo que las prensas han editado sobre estos intereses historiográficos en los últimos años, los interesantes textos de Juan Manuel Bartolomé Bartolomé,¹³ otra vez Gloria Ángeles Franco Rubio,¹⁴ o la historiadora italiana, y aún para alguna temática cultural referente inexcusable, Raffaella Sarti.¹⁵

En todo caso, singularidades aparte —y casi en esa inevitable relación entre cultura material (e inmaterial) y cotidianidad—, de todas esas importantes colaboraciones, y otras más que por razones de espacio y ámbito hemos debido obviar, una idea parece abrirse a camino, a saber: dos vectores principales constituyen la historia de la cultura material, objetos y contexto —influyendo en éste último condiciones económicas, sociales y culturales—, de cuya relación los primeros «se humanizan», esto es, se diferencian, reciben contenidos, en definitiva, «significan». Es lo que se quiere decir cuando se afirma que «algunos objetos nos informan de la vida de los grupos de privilegio y otros, de la vida cotidiana del pueblo llano», puesto que aquéllos «ocupan su lugar en el espacio, lo transforman, lo adaptan a las nuevas propuestas estéticas que van

¹¹ *Comprar, vender y consumir. Nuevas aportaciones a la historia del consumo en la España Moderna* (Valencia: Universidad, 2011), pp. 123-241.

¹² *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Abada Editores, 2012), pp. 43-64.

¹³ *Interiores domésticos y condiciones de vida de las familias burguesas y nobles de la ciudad de León a finales del Antiguo Régimen (1700-1850)* (León: Universidad, 2017).

¹⁴ (Ed.), *La vida de cada día. Rituales, costumbres y rutinas cotidianas en la España Moderna* (Madrid/Sevilla: A.C. Almudayna, 2012); coord., «Cosas de la vida. Vivencias y experiencias cotidianas en la España Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, VIII/7 (2009); coord., «De mentalidades y formas culturales en la Edad Moderna Anejo I», *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, I/7 (2002).

¹⁵ *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa Moderna* (Barcelona: Crítica, 2001).

surgiendo a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, por lo que deben ser entendidos no como elementos aislados, sino como parte substancial de un conjunto»; importan, «especialmente porque tienen la capacidad de hablarnos —con mayor o menor nitidez— de la sociedad, de los cambios de mentalidad»; y nos permiten «conocer aspectos de la cotidianidad». ¹⁶ En sí mismos, cada uno de aquellos dos elementos cuenta, y por eso los objetos —tejidos, muebles, joyas, instrumentos...— deben ser interrogados adecuadamente por el historiador para poder reconstruir su historia y conocer su utilidad, y, sobre todo, llevan a la realidad artística, económica y social que expresan; ¹⁷ e igual sucede al contexto —cultural—, es decir, el conjunto del que aquéllos forman parte, el espacio y el tiempo concretos. Pero lo inexcusable es la mutua relación entre objetos y contexto porque es ahí, en la interrelación que implica y actúa el factor humano, su agencia, para hacer, pues, que los primeros «signifiquen», donde está la interesante clave.

Y es ahí, insistimos, donde se ha subrayado «la importancia (...) de los espacios sociales»; ¹⁸ la variación de las prácticas sociales —legales, ideológicas, económicas— y su impacto en la existencia cotidiana, «su aplicación a las actividades humanas», desde las más sencillas a las más complejas, ¹⁹ lo que en parcelas concretas como el consumo puede generar sociabilidad, nuevos gustos y necesidades, y aun identidades de género, status, «políticas y culturales»; ²⁰ la versatilidad de dicha interacción —lo que permite aun su aplicación a la familia religiosa como una proyección de la biológica o natural, pues también aquélla se viste, come y vive—; pero, sobre todo, la mutua exigencia e interdependencia de cosas e individuos, porque las primeras «dan solidez a las relaciones sociales», y éstas, «recíprocamente», asimismo «se expresan también a través de las cosas», de forma «que para entender cómo desempeñan esta función los bienes es

¹⁶ Granados Nieto, «La cultura material en el Madrid de la...», pp. 195-196 (citas textuales), 197.

¹⁷ Tomás García, «Cultura material y cultura visual de las *villae* en el...», p. 13.

¹⁸ Granados Nieto, *op. cit.*, p. 206.

¹⁹ Franco Rubio, *La vida de cada día. Rituales, costumbres y...*, pp. 47-49 (esta última página, cita textual).

²⁰ Yun Casalilla en el prólogo al trabajo de Muñoz Navarro, *Comprar, vender y consumir. Nuevas...*, p. 11. Abunda en lo mismo García Fernández, «Cultura material y consumo: Rutinas cotidianas dinámicas», en Manuel Peña (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, pp. 57-64; y en su propia obra, *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, pp. 9-12.

preciso saber qué significado tienen para las personas que los compran, los heredan, los poseen, los consumen, los derrochan, los ostentan, los esconden, los ahorran, los venden, los dan o reciben, a veces los roban... Hay que desentrañar en cada caso el conjunto enmarañado de valores económicos, gustos personales pero condicionados socialmente, significados más o menos compartidos y codificados»,²¹ como precisamente se hará aquí; o la necesidad, en suma, de interpretar el significado de las «realidades materiales» como indispensable «medio para adentrarnos en el conocimiento de las experiencias y las prácticas de vida cotidiana» de quienes las usan u ocupan.²²

Llegados a este punto, y asumiendo totalmente las propuestas de definición que se citan, podemos decir que la «cultura material», surgida ante la necesidad de los individuos de resolver sus necesidades más perentorias —cobijo, sustento, abrigo...— a cuyo fin fueron perfeccionando su primitivo trabajo manual con el apoyo de tecnología más o menos sencilla, es «un campo donde se entrecruzan objetos y prácticas, imágenes y discursos. Aquellas representaciones deben ser estudiadas como hechos, con referencias imprescindibles a un espacio y un tiempo. Todo ello dentro de nuevas formas de concebir la vida diaria y de modificación del ámbito interior doméstico, con enormes permanencias e inercias pero también con profundas sensaciones de cambio».²³ O, si se quiere, «el resultado de un proceso creativo orientado a satisfacer las necesidades vitales de una sociedad. Es decir, la elaboración de todos aquellos elementos materiales considerados como más imprescindibles para el desenvolvimiento cotidiano». Y es por aquí, por este planteamiento y a partir de este planteamiento, por donde la cultura material —y la historia de la cultura material—, efectivamente, entronca y «nos aproxima a otro ámbito de la investigación histórica» que se denomina «la vida cotidiana», al consistir ésta, en definitiva, «en una encrucijada de caminos o si se quiere en un territorio en el que se entrecruzan lo material y lo espiritual».²⁴ Y también por ahí, la conexión evidente entre

²¹ Sarti, Raffaella, *Vida en familia*, pp. 14 y 16 (citas textuales).

²² González Heras, Natalia, «Algunos apuntes sobre estructuras materiales domésticas en la capital madrileña para el siglo XVIII», en Inmaculada Arias (ed.), *Vida cotidiana en la...*, p. 187.

²³ García Fernández, Máximo, *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, p. 13.

²⁴ Izquierdo Benito, *La cultura material en la Edad Media. Perspectivas...*, pp. 9-10 (en la apelación a la vida cotidiana, citando a Julio Valdeón).

«vida cotidiana» y «cultura material», como, ciertamente, identificó y tituló su consabida monografía Norman J.G. Pounds, quien asimismo mostró la posible influencia del cambio sobre conceptos culturales como el de «necesidad» o «lujo», pues la difusión de la cultura material es espacial (geográfica) y social,²⁵ y ha patentizado de forma concreta el consumo, por ejemplo, por citar una de las formas más exploradas e indagadas de cultura material y vida cotidiana.²⁶

Todo lo cual, realmente, constituye y construye cotidianidad, hecha por tanto de artesanía popular y cultos religiosos, de vestidos y cálices, de cultura material e inmaterial, pues los aspectos de ésta última en modo alguno están alejados de la cultura, antes al contrario, tanto los inmateriales como los materiales, todos ellos, «están íntimamente entrelazados»,²⁷ y como, en efecto, así veremos a través del cenobio femenino que se analiza, y a lo que trata de contribuir la parte específica de este texto que ahora sigue.

2. CÓMO CONOCER LA CULTURA MATERIAL DE LOS CENOBIOS FEMENINOS DEL ANTIGUO RÉGIMEN: EL ASUNTO DE LAS HUELLAS

Como todos sabemos, un claustro femenino es un microcosmos de lo social.²⁸ Compendio de cultura material e inmaterial, de vida cotidiana, en suma —y según acabamos de indicar—, que ha suscitado atención historiográfica frecuente, desde los trabajos de Atienza López a los de Torre Sánchez, pasando por los de Barrio Gozalo, Campos y Fernández de Sevilla, Cerrato Mateos, Gómez Expósito, Gómez García, Lavrin y Loreto, López Martínez, Reder Gadow, Serra de Manresa, Tarifa Fernández, o los de quien esto suscribe;²⁹ de espacio privado y público; y

²⁵ *La vida cotidiana: Historia de la cultura material*, pp. 22-23, 26.

²⁶ García Fernández, Máximo, *Cultura material y vida...*, pp. 235 y ss.

²⁷ Norman J.G. Pounds, *op. cit.*, p. 10.

²⁸ Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII* (Madrid: Siglo XXI, 1986). Pérez Álvarez, M.^a José, *La familia, la casa y el convento. Las mujeres leonesas durante la Edad Moderna* (León: Universidad, 2012).

²⁹ Para evitar referencias innecesariamente, esas y otras aportaciones en: Gómez Navarro, Soledad, «Mujeres en religión en la España Moderna», *Ariadna. Revista de Investigación*, n.º 21 (2010), p. 21. Avance de las líneas que siguen, y por tanto también sobre la existencia diaria en monasterios y conventos femeninos, en: «Vida cotidiana en los claustros femeninos: lo sublime y lo prosaico en maravillosa

sobre el que se proyecta el «deber ser» y el «ser», o nivel oficial y real, respectivamente, aquí es materia de interés, sin embargo, el segundo por ser el que mejor puede conocerse por la fuente que sustenta este texto y, sobre todo, la transmisión de la cotidianidad que sin duda la recorre, así como el enfoque con el me parece que debemos abordar el análisis de un claustro femenino, esto es, desde la historia social y del género. O, lo que igual, como la institución social y de poder que es la misma Iglesia de la que los cenobios femeninos forman parte —y, por ende, teniendo territorio y organización administrativa, agentes sociales notorios y aun significativos, bases económicas sólidas e incluso importantes y multifuncionalidad (cultural, asistencial, cultural, social y política)— pero también incorporando las diferencias aún insalvables que impone el género, como también ya he defendido en alguna ocasión.³⁰

La documentación que he manejado para el estudio amplio del que esta aportación forma parte, y solo un avance más del mismo e integrado en el conjunto de los varios frutos que ya ha ido dando,³¹ es

e inseparable mixtura», mi intervención por invitación en el X Seminario «La Vida Cotidiana en la España Moderna: “Vivencias y experiencias de la vida cotidiana”», coordinado por la profesora Franco Rubio, Madrid, UCM, Facultad de Geografía e Historia, 4-6/04/2016. Con mi gratitud a la profesora Franco Rubio.

³⁰ Gómez Navarro, Soledad, «Cenobios femeninos de la España barroca: una mirada desde la historia social y del género», en Paula Revenga Domínguez (coord.), *Arte barroco y vida cotidiana en el mundo hispánico. Entre lo sacro y lo profano* (México-España: El Colegio de Michoacán A.C.-UCO Press Editorial Universidad de Córdoba, 2017), pp. 279-300. «Santa Clara de Montilla: ser convento femenino en la Iglesia española del Antiguo Régimen», en VV. AA., *I-II Jornadas sobre el Convento de Santa Clara: un enclave a conservar* (Montilla: Amigos de Santa Clara, 2017), pp. 45-68. «De rejas adentro: monjas y religiosas en la España moderna. Una historia de diferencias en la igualdad», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 29 (2011), pp. 205-227; «Otro tipo de familia: monjas y religiosas en la España Moderna. Entre la igualdad y la diferencia, el «deber ser» y el «ser», en Carlos Martínez Shaw (coord.), *Una vida dedicada a la Universidad. Estudios en homenaje al profesor José Manuel de Bernardo Ares* (Córdoba: UCOPress-Ayuntamiento de Palma del Río, 2019), pp. 123-149.

³¹ Gómez Navarro, Soledad, «Una escritura poco edificante pero muy necesaria: contabilidades de mojas y religiosas en la España Moderna (Córdoba del Antiguo al Nuevo Régimen)», en Henar Gallego Franco y M.^a del Carmen García Herrero (eds.), *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen historia* (Barcelona: Icaria Editorial, 2018), pp. 541-554. «Ora et labora: cotidianidad de monjas y religiosas en la España Moderna y hasta fines del Antiguo Régimen», en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel Francisco Fernández Chaves (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna* (Sevilla: Universidad, 2015), pp. 1925-1938. «Intramuros: Una contribución a la utilidad historiográfica de las contabilidades monásticas»,

de alguna forma especial por su origen, al proceder del fondo privado de las carmelitas descalzas de Córdoba; por su tratamiento, pues, que nos conste, solo un caso le es parangonable, aunque no para comunidades cenobíticas;³² y por su naturaleza, al tratarse de anotaciones de sus ingresos y gastos, lo que la hace singularmente idónea al fin que aquí persigo porque llevarán a los objetos y a sus usos cotidianos —y en un «familia religiosa» viva, por cuanto lo habitual, aun cuando para conocer la existencia diaria, es su apuntación y recuento cuando el cabeza de familia ha muerto—,³³ y que solo los procesos desamortizadores decimonónicos sacó de los cenobios para acabar generalmente en los archivos históricos provinciales, como es el caso. En concreto, se trata del «*Libro para escribir en él y que por sus cuentas y apuntaciones conste todas las partidas y cantidades que se reciban en cada mes del año; y el gasto que asimismo haya habido*»; esto es, una contabilidad privada existente entre el fondo de Libros del Clero del Archivo Histórico Provincial del Córdoba,³⁴ relaciones que ocupan, en efecto, el centro de las dos primeras partes del voluminoso legajo, completado con otra tercera y última parte dedicada a «certificar cada mes la deuda que se ha contraído en aquel mes, o existe de los antecedentes, y si ni uno ni otro se verificare haber, porque o no la haya habido de nuevo y

Anuario de historia de la Iglesia, n.º 19 (2010), pp. 339-359. «Vida cotidiana de monjas y religiosas en la España moderna a través de sus contabilidades. El convento cordobés de Santa Ana a fines del Antiguo Régimen», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, n.º 14/2 (2010), pp. 103-136. En colaboración con Villegas Becerril, Almudena: «Entre los pucheros también anda Dios»: despensa y (posible) mesa de las carmelitas descalzas a fines del Antiguo Régimen según el convento cordobés de Santa Ana», en Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.), *Santa Teresa y el mundo teresiano del Barroco* (San Lorenzo de El Escorial: EDES, 2015), pp. 93-108.

³² Luciani, Isabelle, «Llevar un “libro de cuenta y razon” en la Provenza moderna (siglos XVI-XVIII): escritura doméstica y relato de uno mismo», *Manuscripts. Revista d'història moderna*, n.º 31 (2013), pp. 163-203.

³³ Lencina Pérez, Xavier, «Espais i objectes quotidians. Els inventaris post mortem catalans en el context europeu», *Pedralbes: Revista d'Historia Moderna*, n.º 18/1 (1998), pp. 303-310.

³⁴ AHPCO, en lo sucesivo, Libro 1082, *Santa Ana de Córdoba*, s. f. Continúa el encabezamiento señalando que todo «lo cual firmado por las Reverendas Madres Priora y Clavarias que por tiempo fueren, pase a la vista de Nuestro Reverendo Padre Provincial al tiempo de la visita, que lo vea, y ponga su aprobación en él o reparo que tenga, si alguno se le ofreciere. Se hizo este libro al principiar siglo y año nuevo de 1801, en que finaliza su Priorato Nuestra Reverenda Madre Catalina del Espíritu Santo, en este nuestro convento de Señora Santa Ana, carmelitas descalzas de Córdoba».

no la hubiere de antiguo, se certificará esto mismo, diciendo hay o no hay deuda en este mes»,³⁵ y eslabón de otros libros antiguos previos del mismo tipo, como específicamente consta.³⁶

En una serie ininterrumpida entre enero de 1801 y febrero de 1837, si bien de este último año sólo se consignan los dos primeros meses; ocupando la vida de cuatro prioras distintas que siempre firman las cuentas mensuales y correspondientes certificaciones junto a la subpriora y también clavaría, y dos clavarias más, cargos destinados a la custodia de las llaves de las arcas, como es sabido;³⁷ y siendo siempre visitado por el provincial de descalzos y descalzas de Nuestra Señora del Carmen de la Provincia de San Juan de la Cruz de Andalucía, esta documentación presenta posibilidades y dificultades por ser, a la vez, contabilidad —contenidos de contabilidad—, fuente de financiación y modos de gestión —las potencialidades—, y asimismo técnica contable —problemática técnica contable, por cierto, las limitaciones—.

Entre las potencialidades, sin duda, y según conceptos de recibo y gasto, estarían las siguientes: las dotes permiten conocer el nombre e identificación de las nuevas religiosas incorporadas a la comunidad, así como sus respectivas aportaciones económicas; los censos y juros, la identificación del deudor, su naturaleza, o los pleitos existentes por su cobranza; los legados testamentarios, ingresos derivados por la muerte, y memorias y otros servicios religiosos, la identificación de

³⁵ *Ibidem*, s. f.

³⁶ «Certificamos las Madres Priora y Clavarias de este convento de mi Señora Santa Ana carmelitas descalzas de Córdoba, que en este mes de enero no se ha contraído deuda ninguna de nuevo, y sólo existe la antigua que consta *del libro antiguo de cuentas* y certificaron nuestras antecesoras de...»: *Ibidem*, s. f., subrayado nuestro.

³⁷ Son dichas prioras: Inés de San José, enero de 1801 a enero de 1804 —subpriora Joaquina de los Dolores—; María Francisca del Carmen, febrero de 1804 a enero de 1807 —subpriora María Rosa de Santa Teresa—; Joaquina de los Dolores, uno de los prioratos más dilatados en el periodo que estudio si bien en diversos mandatos, el primero entre febrero de 1807 y julio de 1815 —subprioras sucesivas María del Santísimo Sacramento y Narcisa de San Felipe Neri—, el segundo entre septiembre de 1818 y mismo mes de 1827 —subprioras María Teresa de la Concepción y María Francisca del Carmen—, y el tercero entre febrero de 1830 y mismo mes de 1837 —subprioras María Josefa de San Rafael y Ana del Espíritu Santo—; y Narcisa de San Felipe Neri, también priora en dos ocasiones en el arco cronológico que analizo, entre agosto de 1815 y mismo mes de 1818 —subpriora María Teresa de la Concepción—, y entre octubre de 1827 y enero de 1830 —subpriora María Josefa de San Rafael—, falleciendo el 18 de febrero de ese último año como precisamente los gastos de dicho mes recogen.

quienes recurren a las carmelitas descalzas para confiarles la fundamental intercesión por su alma; los préstamos que aquéllas reciben, la identificación de sus acreedores, la sustitución de nombres a lo largo del tiempo, y las aportaciones que realizan; las limosnas en dinero y en especie, la identificación de los benefactores de la comunidad, así como la aplicación de las dádivas en especie, cuyo destino es prácticamente siempre la alimentación, o la ampliación y mejora del convento,³⁸ o de su patrimonio artístico.³⁹

Asimismo, el apartado de las ventas brinda los objetos de que se va desprendiendo la comunidad carmelita, dónde y en qué coyuntura; la rentas percibidas de la tierra, la identificación de las rústicas, su localización y su producción; el culto divino, las festividades señeras de la comunidad, su preparación, celebración y agasajos; las labores en las posesiones rústicas, la inversión acometida en su mejora; las obras y reparos en la casa, la definición de las que se acometen, cuántas veces, con qué costo y en qué coyuntura, lo que permite perfectamente reconstruir el seguimiento del crecimiento y/o bonificación del edificio, con las consiguientes utilidades para la historia del arte y aun del urbanismo capitalino; los pagos de deudas, la naturaleza, variedad y frecuencia de éstas, la identificación de los prestamistas, las cuantías por supuesto, y los momentos en que se solicitan; el vestuario, el conocimiento de los tejidos más usuales empleados por las religiosas, su coste, así como sus distintos empleos —personal, doméstico, cultural...—; los salarios de los hermanos —sirvientes y mozos de la comunidad—, la elaboración de series y tablas de salarios, uno de los grandes anhelos de los historiadores,⁴⁰ amén de la confirmación de la necesidad de los demás al tratarse

³⁸ En agosto de 1822 un bienhechor se comprometió a sufragar una norieta para sacar agua de uno de los pozos de la huerta cuyo importo fue de «unos mil reales», aunque todo lo costeó de limosna el presbítero don Juan de Aragonés, a su vez, y por otra parte, uno de los más recurrentes prestamistas de la comunidad: AHPCO, Libro 1082, *Santa Ana de...*, s. f.

³⁹ Caso, por ejemplo, del Niño Jesús recibido como limosna o regalía en junio de 1816 en una hermosa urna de madera tallada y orla dorada con cristales, con su pie de mesa charolada y dorada y dos bujías: *Ibidem*.

⁴⁰ Y para el que, junto a la fehaciente constatación del incremento de los salarios, sirven también, verbigracia, anotaciones como la realizada en la contabilidad de febrero de 1812, cuando se anota que «hasta el día 15 de este mes se continuó dando al hermano mandadero 4 reales y 1 pan cada día de salario, y al sacristán 3 reales y 1 pan cada día; desde el día 16 de este dicho mes se quitó el pan a uno y a

de una comunidad femenina sometida a la obligación de la clausura; la manutención alimentaria y no alimentaria de las religiosas —papel, cera, carbón, menaje, mobiliario...—, finalmente, permiten establecer relaciones de precios y su evolución, aplicación genuinamente económica, pero también las puras necesidades materiales cotidianas de la comunidad, como precisamente aquí se verá.

Indudablemente todos esos contenidos traducen muchos otros aspectos interesantes del monacato femenino, o pueden contribuir a desbrozar o desarrollar otros muchos elementos del acontecer histórico.

Así, los conceptos «labor de manos» y «recado de escapularios» indican claramente la laboriosidad de aquél, encarnado, en este caso, en las carmelitas descalzas cordobesas y cómo se ganaban la vida, justamente uno de los objetivos de este texto; los legados testamentarios, los beneficios por la muerte y los servicios religiosos, la inserción de las carmelitas en la sociedad cordobesa, la búsqueda de su intercesión y uno de los empleos de su *ora* precisamente; las limosnas recogidas en dinero y en especie, el carácter mendicante de la comunidad; los préstamos recibidos y las ventas efectuadas, las penurias de las religiosas, y, por ende, la necesidad de numerario líquido; las rentas percibidas por la posesión de tierras y casas, el genuino carácter rentista específicamente del monacato femenino, así como la importante fuente raíz de una parte de sus ingresos; los censos y juros, el apego de las religiosas a la renta fija; las dotes, el ser precisamente una comunidad religiosa femenina y, a la par, una fuente de financiación y sostenimiento; los salarios a sirvientes, incluido capellán, o el mantenimiento de los animales y de las mismas religiosas, finalmente, una vez más el tratarse de una comunidad femenina de clausura que necesita inexcusable e imperiosamente de los demás para el desarrollo completo de su existencia diaria, y la trama misma de la misma vida diaria de las mujeres encerradas y sus ineludibles necesidades, la cotidianidad de que precisamente este texto se ocupa y casi al completo su *labora*, como se verá. En definitiva, recibos y gastos atienden a lo material y lo espiritual —lo que, en suma, era y es un cenobio, como asimismo ya indiqué más arriba—, y traducen lo

otro, y quedaron en el salario fijo de 5 reales cada día el hermano y 4 reales el sacristán, y por verdad lo firmamos»: AHPCO, Libro 1082, *Santa Ana de...*, s. f.

habitual de una comunidad religiosa femenina claustral y el discurrir y pulso de la misma sociedad que la acoge.⁴¹

Pero, como asimismo decía, la documentación consultada es también fuente de financiación y modos de gestión: así lo indican básicamente, para el primer aspecto, los ingresos por dotes, posesión de bienes rústicos y urbanos, y de censos y juros; y, para el segundo, la presencia de ventas, el entendimiento con los arrendadores, o los mismos costes por las labores de las posesiones.

Y por supuesto es igualmente técnica contable, como también he apuntado, rudimentaria, «especial», o «contabilidades creativas», como también se las ha denominado,⁴² en cuanto que reflejan el modo concreto en que operan las religiosas, mejorado, ciertamente, a medida que avanza el tiempo y más cuidadoso siempre con el recibo que con el gasto, pero origen precisamente de las ya prenotadas limitaciones y dificultades de la información analizada, y una de sus principales problemáticas. Entre ellas estarían, por ejemplo, algunos casos de sumas erróneas por las religiosas;⁴³ la acumulación de contabilidades mensuales como sucede con el recibo y gasto de enero y hasta mediado febrero, y mediado febrero hasta fin de marzo de 1807; quincenas partidas para la contabilidad de un mismo mes —recibo y gasto de mayo de 1810—; falta de dos meses sin ninguna aclaración —agosto y septiembre completos en su recibo y

⁴¹ Así lo evidenciaban, por ejemplo, anotaciones como la del recibo del primer mes de 1814 en que se indica que el día 10 de diciembre anterior se quebró la campana grande de la torre y el día 19 de enero se estrenó otra igual que dieron de bienes nacionales del convento dominico cordobés de *Regina Coeli*; o la declaración del padre provincial recogida en la visita y revisión de cuentas de noviembre de 1814 en que se expresa que entre los muros de Santa Ana habían estado alojadas durante 9 meses y 11 días 14 carmelitas descalzas de Ocaña y 1 religiosa agustina de la Encarnación de Madrid, y durante 2 años, 5 meses y 11 días la comunidad entera de franciscanas clarisas cordobesas de Santa Isabel de los Ángeles, todas obligadas a dejar sus respectivos cenobios por las disposiciones del gobierno de José I, y beneficiadas de la hospitalidad y afecto de Santa Ana: AHPCO, Libro 1082, *Santa Ana de...*, s. f.

⁴² Rey Castelao, Ofelia, «Las economías monásticas femeninas: un estado de la cuestión», en Cristina Borderías (ed.), *La Historia de las mujeres: perspectivas actuales* (Barcelona: Icaria Editorial, 2009), p. 208.

⁴³ Por ejemplo, en el recibo de febrero de 1805; junio de 1811; octubre de 1807; enero de 1826; abril y septiembre de 1831. Y en el gasto de junio, julio, septiembre y octubre de 1801; enero y mayo de 1803; junio de 1804; enero y junio de 1805; mayo de 1806; enero de 1808; diciembre de 1811; junio, agosto y septiembre de 1813; enero de 1814; enero y octubre de 1816; enero de 1817; noviembre de 1825; mayo de 1829; febrero de 1830; enero de 1831.

gasto de 1823—; quitar y poner deudas asimismo sin justificación —es lo que pasa en el recibo de diciembre de 1802, enero y agosto de 1803, y julio de 1804—; y, sobre todo, incluir, sistemáticamente, préstamos como recibos, que, en sentido literal, pueden entenderse que lo son puesto que entran en las arcas del convento, pero no así en el estricto contable, ya que evidente y claramente son deudas. Son evidentemente taras, pequeñas y subsanables taras en realidad, que la lectura atenta y el contraste documental pueden eliminar o limar, pero que en modo alguno ocultan las enormes posibilidades de la información que vehiculan y he trabajado, como anunciaba, para conocer la vida cotidiana de una comunidad religiosa femenina claustral a través de su contabilidad. Pero vista la forma, vayamos ya al fondo, a su puntual contenido y detalle.

3. QUÉ CULTURA MATERIAL EN UN CLAUSTRO FEMENINO A FINES DEL ANTIGUO RÉGIMEN: OBJETOS, DESTINOS, SIGNIFICADOS

Como todos sabemos —y en realidad he ido ya avanzando—, la cotidianidad de monjas y religiosas, en la España moderna y también hoy, se expresa en el *ora et labora*, esto es, en lo espiritual y en lo terrenal, en lo edificante y en lo contingente, en el cielo y en el suelo, que los objetos, materiales e inmateriales, que usan y «humanizan», permiten conocer. Por eso en el *ora* entran ocupación y preocupación por obligaciones litúrgicas diarias y semanales; celebraciones litúrgicas generales y específicas de la comunidad —Adviento, Navidad, Cuaresma, Semana Santa; y como aquélla es carmelita descalza, Nuestra Señora de Carmen, santa Teresa, san Juan de la Cruz—; fiestas claustrales con motivo de los santos de la Orden y de ingresos de nuevas religiosas, cumplimiento de memorias perpetuas o de misas puntuales por las intenciones del convento, devotos, benefactores o cordobeses en general; y por supuesto el recuerdo de la muerte —mortaja para particulares, sufragios puntuales y memorias de misas por la defunción de particulares y de religiosas—. Y en el *labora*, la ocupación y preocupación por la economía del convento —posesiones rústicas, urbanas y de capital, como censos a favor, dotes, mandas y legados testamentarios en especie o metálico; preservación, gestión y administración de la misma; labor de manos y percepciones por el trabajo manual, consistente en elaboración de escapularios; ventas, y limosnas en especie o no; pago de contribuciones, deudas y préstamos, de salarios a los sirvientes y empleados puntuales del convento,

a los capellanes, confesores y predicadores, de los gastos por ingresos de nuevas religiosas—; y obviamente por el mantenimiento global de la comunidad expresado en las mismas religiosas —vestuario, calzado, correo, salud, culto, alimentación (adquisición de alimentos, preparación y conservación; atención especial a las enfermas)—, casa y templo —obras mayores y menores, reparos imprescindibles—, y aun los mismos animales domésticos que completan la siempre frágil economía cenobítica carmelitana, hasta el punto de que podía suponer cuestión de la mayor importancia asunto, en principio, tan nimio y «cotidiano» como saber si podían ingerir o no ciertas bebidas, pues «los mismos consejeros que discutían y tomaban decisiones de carácter mundial se preocupaban del chocolate de las monjas y rogaban a Su Santidad que levantase la prohibición de tomarlo que pesaba sobre las carmelitas descalzas, por ser bebida tan común, a propósito para remediar los estómagos dañados por las abstinencias e incluso medicinal, habiendo muerto algunas sin atreverse a tomar el chocolate que les había recetado el médico».⁴⁴ En suma, la cotidianidad, incluido, pues ello también lo es, el contacto ineludible con el exterior a través del locutorio y el torno y sus capellanes, confesores y predicadores, padres provinciales y visitantes; benefactores, deudos y familiares; médicos y escribanos, que podían ser esos «galanes» de monjas protagonistas del inocente galanteo, pues están encerradas pero no aisladas.

El examen exhaustivo de los contenidos descritos en la contabilidad privada de las carmelitas descalzas cordobesas para las dos primeras décadas del Ochocientos, en plena crisis del Antiguo al Nuevo Régimen, a cuyo través poder conocer su cultura material e inmaterial, y por ende, el reflejo de lo que era un cenobio femenino en la España moderna, esto es, personas-objetos, interior-exterior y significados, se ha sistematizado en cinco grandes categorías según su frecuencia, a saber: culto —de la cera a los libros religiosos—, intendencia de la casa —del carbón a las servilletas—, mantenimiento externo e interno del edificio cenobítico —entre cañerías y tejados—, mantenimiento personal de las religiosas —entre calzado, tocas y velos—, y trabajo manual —entre cintas y escapularios—.

El culto habla de cera —labrada, amarilla, blanca, vieja..., para el jubileo, para los resortes...—, cirios —pascual, nuevo, renuevo, de tinieblas...—, velas —por libras, arrobas, onzas—, incienso —fino, sin

⁴⁴ Domínguez Ortiz, Antonio, *La sociedad española en el siglo XVII, II: El estamento eclesiástico* (Granada: Universidad, 1992), pp. 125-126.

especificar...—, sillones para confesionarios y pilitas de agua bendita, túnicas para Jesús Nazareno, urnas para imágenes sagradas, libros místicos, cartillas de rezo y estampas —para la comunidad el día de año nuevo, con los dones del Espíritu Santo...—, u ornamentos sagrados. La intendencia de la casa —o del carbón a las servilletas—, del uso y presencia de cal y ceniza, leña, carbón y cubiertos, papel —ordinario, blanco, para escribir, de estraza...—, apartado de correo, avíos para hacer tinta de escribir, paño hilo, alfileres para la ropería, salvillas, cubos, cucharas, alcarrazas, cántaros, macetas, cántaros, vidriado, esteras, platos, borcelanitas —orinales—, tazas y platos, ollas; garrafas y cubas; torteras, servilletas, faroles, ollas, vasos y sartenes...; de cargas, carretadas, docenas, resmas; arrobas, varas, cuartillos; de barro, palo, lata y peltre, cobre, cristal, vidrio y finas; de esparto; de productos procedentes de Sevilla, La Rambla, o Granada, lo que es información preciosísima para conocer los canales del consumo, así como de los portes de entrada porque no olvidemos que son «mujeres en religión» y que, por el patriarcado —el orden social en definitiva—, necesitan del exterior y de que alguien las comunique con el exterior.

El mantenimiento externo e interno del edificio cenobítico —o entre cañerías y tejados—, de la necesidad de añadir —cuerdas del segundillo para el reloj comunitario—, componer —campanas, calderas, puertas y cerrojos, tribunas, librería nueva, ropería y cerca; cañerías (de las fuentes, la puerta del arca del agua), esterados (del coro, locutorio, recreación...); peroles, picaportes y porrones, parrillas y trébedes; la huerta y las vidrieras...—, estañar —ollas y peroles—, hacer obras —en los tejados (de algunas capillas, del convento), coro, celdas (prioral, de las religiosas, la iglesia), carpintería, enjalbegar el convento—, limpiar —la huerta, la casería de los hermanos (otra vez, el exterior)—, o de podar y remendar —parras, esteras, paredes...—, para todo lo cual deben aprontarse materiales y jornales, trabajos y pagos de trabajos.

El mantenimiento personal de las religiosas —o del calzado a tocas y velos—, de alpargata(e)s, en gran número por cierto, seguramente, por la mala calidad del mismo; de pañuelos, ropas, telas, tocas, velos, hábitos, ajuar para novicias y profesión de éstas, y todo ello con gran lujo de detalles en medidas —arrobas, libras, varas...—, tejidos y texturas —algodón, bayeta, beatilla, brint/brient (brin), crea, estameña, estopa (basta, tejida o en pelo), gante, hilaza, lana (parda, hilada, parda hilada para zurcir hábitos), lienzo (de la Coruña) lino, paño (pardo para «ruedos», según esta aplicación de indumentaria, forro con que se guarnecen

interiormente por la parte inferior los vestidos talaes, es decir, los que llegan hasta el talón, como eran los de las religiosas), sayal y sayalete —o tela basta de lana, utilizada antiguamente para confeccionar hábitos religiosos, gabanes, sayos y mantas para caballos y mulas; y sayal delgado que se usaba para confeccionar túnicas o prendas interiores, respectivamente—, o tiradizo —lienzo o tela fina—, y ante todo lo cual se despliega todo un mundo material por definir, afinar y asignar.⁴⁵ El trabajo manual —o entre cintas y escapularios—, finalmente, habla de elaborar —tinta de escribir—, realizar —escapularios con avíos de labor traídos de Sevilla y comprados en Córdoba—, tejer —telas de cinta para escapularios, telas para sayas, tocas y velos—, teñir —telas para tocas—; nuevamente de materiales —avíos de labor, cintas (piezas), estampas, imágenes, hilo y seda, estopa, paño, lienzo y seda, hilo de coser—, fabricación —y, otra vez, el exterior: impresión de las imágenes para escapularios—, y del recado de los escapularios encargados a los hermanos servidores del convento; o de varios de esos objetos-necesidades a la vez, una pequeña pero muy subsanable contingencia de la fuente, esto es, de gastar en escobas y alpargatas, escobas y amolar herramientas, escobas y remojuelo —por «moyuelo», o la necesidad de otros seres vivos indispensables para la comunidad como son los animales domésticos, a los que se les alimentaba con ese salvado fino, que es lo que indica aquel término—, portes de confesionarios y composición de dos celdas y la huerta, avíos para la matanza y avíos de hacer tinta, o pagar una campanilla de mano, estañar una olla, alpargatas y tabaco.

En definitiva, en todos esos términos, objetos y realidades, tenemos el contar, pesar, medir; cobrar, pagar, negociar; conocer, tocar; situar y resituar, definir y describir contextos, sentidos y significados. La pura materialidad de la vida misma, la genuina y pura trama de la misma vida cotidiana, hecha de los significados atribuidos a los objetos manejados —fabricados, comprados, donados...—. O, lo que es igual, el *ora et labora* que constituyen la cotidianidad de la vida cenobítica, femenina en este caso, entregada en su cultura material e inmaterial, como ya

⁴⁵ Torres Martínez, Marta, «De la vida doméstica en la ciudad de Jaén: Léxico documentado en la carta de dote de Ana María de Morales (1791)», en *V Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, Manuel Cabrera Espinosa (aut.), Juan Antonio López Cordero (aut.), 15-31(10)/(2013), pp. 1-51 [http://www.revistacodice.es/publi_virtuales/v_congreso_mujeres/comunicaciones/de_la_vida_domestica_en_la_ciudad_de_jaen.pdf; 04/03/2018].

adelanté y ahora vemos. Que, en suma, es el canto, el coro, las misas, la comida, el vestido, el pago de las deudas o el cobro de los censos, el trabajo o las visitas, inquietudes todas ellas muy frecuentes y recurrentes de monjas y religiosas del mundo hispánico, y que obviamente aquí recorreré sin ánimo de exhaustividad porque es prácticamente imposible tanto por lo mucho publicado como, y sobre todo, por el espacio del que aquí dispongo; en resumen, lo espiritual y lo temporal, como ya dije, o, si se quiere, lo obligado, y por tanto habitual, diario o cotidiano, de la vida cenobítica.

Centrándonos específicamente en la femenina, por eso las dominicas y carmelitas descalzas salmantinas se afanaron siempre por el mantenimiento y mejora de su hábitat y edificios, el cumplimiento escrupuloso de su horario, sus necesidades materiales —dieta, atuendo, ratos de recreo—, liturgia y servicios religiosos, e incluso lo desarrollado al margen de la regla⁴⁶; las dominicas valencianas, por su manutención, servicio doméstico y médico, culto y asistencia religiosa, reparos de fábrica, obras y pleitos;⁴⁷ las cistercienses malagueñas, por la oración constante —oficio de difuntos, oficio parvo, celebraciones eucarísticas, confesiones y comuniones, fiestas religiosas, música y ceremonias y procesiones marcando especialmente el tiempo litúrgico fuerte—, la secular cadencia de las nuevas incorporaciones —tomas de hábitos, ceremonias de profesión—, elección y toma de posesión de cargos, despedidas de las que abandonaban este mundo terrenal, las actividades retributivas conventuales como forma de trabajo manual, la alimentación, la salud y la enfermedad, el descanso, las campanas como secular e invariable lenguaje de la especial medida del tiempo monástico, y también lo sobrenatural y aun las disputas internas.⁴⁸

Por su parte, por la escritura se interesaron algunas religiosas mejicanas y peruanas allende los mares,⁴⁹ y no pocas también por lo

⁴⁶ Torres Sánchez, Concha, *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas* (Salamanca: Universidad, 1991), pp. 155-176.

⁴⁷ Callado Estela, Emilio, *Mujeres en clausura. El convento de Santa María Magdalena de Valencia* (Valencia: Universidad, 2014), pp. 121-129.

⁴⁸ Gómez García, M.^a Carmen, *Mujer y clausura. Conventos Cistercienses en la Málaga Moderna* (Málaga: Universidad-Publicaciones Obra Social y Cultural Cajatur, 1997), pp. 177-263.

⁴⁹ Lavrin, Asunción y Rosalva, Loreto (eds.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII* (Puebla de los Ángeles: Universidad de las Américas-Puebla, 2002).

transgresor, lo maravilloso y, en general, el mundo de la extravagancia, que también este «escape» de la realidad formó parte de lo cotidiano en la España Moderna;⁵⁰ entre administración del patrimonio, actividades culturales, oración, meditaciones y devociones, reparto del tiempo entre trabajo y recreación, alimentación, vestido, adecentamiento del espacio monástico, pleitos y censos, enfermedad y muerte, gastaron sus vidas las cistercienses cordobesas,⁵¹ las jerónimas de la misma ciudad,⁵² las agustinas recoletas descalzas egabrenses,⁵³ o las concepcionistas serranas.⁵⁴ Y casi en lo mismo las carmelitas descalzas cordobesas de santa Ana, como hemos avanzado.

En efecto, sobre la base documental del libro de contabilidad de la comunidad ya presentado y el análisis exhaustivo realizado hasta el momento desde esta perspectiva de lo cotidiano de su primera década coincidente con el tránsito del Antiguo al Nuevo Régimen, dos grandes apartados se dibujan correspondientemente respectivos al *ora et labora*. Por un lado, los encargos por funeración y otros servicios religiosos, elementos constitutivos del *ora* o lo espiritual. Por otro lado, los relativos al trabajo propiamente dicho, administración y gestión del patrimonio de las carmelitas descalzas cordobesas, mantenimiento de la comunidad o puntos indispensables de lo que llamaríamos la «intendencia», tales como calzado, infraestructura —carbón, cera, correo, leña, papel, incienso, libros, y obviamente alimentación, aspecto este último sumamente interesante, como prueba su indagación, que ya hemos iniciado en colaboración con la experta en la materia Almudena Villegas Becerril, y al que ya en este mismo texto nos hemos referido—, menaje, vestuario —personal de las religiosas y de casa—, mantenimiento del edificio —convento e iglesia—, y aun cuidado de los animales domésticos dependientes de

⁵⁰ Sánchez Lora, José Luis, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988), pp. 267-357.

⁵¹ Cerrato Mateos, Felisa, *El Cister de Córdoba. Historia de una clausura* (Córdoba: Universidad-Grupo de Historia Social Agraria, 2005), pp. 231-268.

⁵² Gómez Expósito, Diana, «Aportación al estudio del clero cordobés: El “día a día” de una vida conventual en la Córdoba del Antiguo Régimen», en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna II* (Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2003), pp. 132-141.

⁵³ Moreno Hurtado, Antonio, *Historia de la fundación del convento de religiosas agustinas recoletas descalzas de Cabra (1697-1997)* (Granada: Autor, 1997), pp. 129-184.

⁵⁴ Pérez Peinado, José Ignacio, *El monasterio concepcionista de la villa de Pedroche (1524-1998). Historia, espiritualidad y vida diaria de las religiosas de clausura* (Córdoba: Autor, 2004), pp. 157-176.

la comunidad, contenidos todos ellos del *labora*, en sentido amplio, o lo temporal, y que, junto a los anteriores, conforman lo cotidiano y lo que es, en definitiva, un monasterio, como ya he adelantado.

Comenzando por los ingredientes del *ora* una doble observación se impone, por lo demás esperable: son escasos los encargos por funeración, y las celebraciones religiosas de o por la comunidad reflejan claramente el carisma propio de las carmelitas. La primera conclusión es lógica por cuanto ya sabemos que los fieles prefieren en concreto para sus misas y otros servicios religiosos funerarios comunidades religiosas masculinas que, *a priori*, aseguran más rápidamente su ejecución que las femeninas, que por mor de la ordenación eclesiástica y de la clausura, siempre van a depender necesariamente de ejecutores externos, sacerdotes o capellanes, lo que puede dilatar el cumplimiento, razón de vital importancia en la muerte y argumento más que suficiente para decidirse más por cenobios masculinos que femeninos.⁵⁵ No obstante, y, pese a ello, hallamos presencia de algunas memorias realizadas en la iglesia del convento carmelitano descalzo cordobés de santa Ana; los recibos por algún hábito, como el de marzo de 1810, «vendido para una mortaja»,⁵⁶ e ingreso, por cierto, variable porque a veces son cincuenta y cinco reales de vellón y otras sesenta; las honras por el obispo Trevilla fallecido en el periodo examinado, y obviamente los sufragios aplicados por las carmelitas que atravesaron la misma situación, como la madre Inés de San José, Catalina, o Antonia del Carmen, cuyo entierro, en diciembre de 1809, con misas, cirios «y peones que vinieron para él», costó a la comunidad cuatrocientos dieciocho reales de vellón.

En cuanto a otros servicios litúrgicos y religiosos generales de la comunidad de santa Ana, traducen perfectamente el carisma carmelitano, como decía, pero también acogen las puras necesidades puntuales. Por eso, en lo primero, sus celebraciones a san José, Nuestra Señora del Carmen, santa Ana, san Elías, santa Teresa, san Juan de la Cruz, la música en dichas solemnidades, o los Manifiestos mensuales del Santísimo, ritman constante y continuamente, con su cadencia

⁵⁵ Gómez Navarro, Soledad, *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen* (Córdoba: Universidad, 1998), pp. 149-150, 291-293; «De rejas adentro: monjas y...», pp. 222-223.

⁵⁶ AHPCO, Libro 1082, *Santa Ana de...*, s. f.; como no está foliado y todas las citas textuales relativas al mismo proceden de ahí, en lo sucesivo solo se anotará si es estrictamente necesario.

esperada, regular y tranquila, la vida cotidiana de la abadía cordobesa. Y, en lo segundo, no son raras anotaciones esporádicas tales como aplicar misas por intenciones particulares concretas, atender las cosas de la sacristía, o costear una túnica para Jesús Nazareno o el cristal de su urna, las bulas para la comunidad, estampas asimismo para ésta el día de año nuevo o para los dones del Espíritu Santo, en mayo de 1809, las velas amarillas de tinieblas para la Semana Santa de abril de 1806, cera para el jubileo, cartillas del rezo, la composición de breviarios —sesenta reales de vellón para la economía monástica en 1809—, el galón y las entretelas para dos ornamentos negros y dos encarnados —cuatrocientos cuarenta y tres reales de vellón en octubre de 1809, pese a que las telas e hilos fueron de limosna—, los cirios pascuales, dos sillones para los confesonarios —cuarenta y seis reales de vellón en abril de 1808—, o un velo para santa Teresa, ciento dieciséis reales de vellón en octubre de 1808.

Pero es sin duda en el *labora*, en sentido amplio como decía, donde los libros de contabilidad son verdaderamente elocuentes y donde, por tanto, la vida cotidiana de las religiosas se expresa y vierte con mayor expansión y extensión. Y allí entran, como ya sabemos, trabajo propiamente dicho de las monjas, tareas en relación al patrimonio, al cuidado de la comunidad, el edificio conventual y su templo, e incluso de los animales domésticos. Empezamos, pues, por el trabajo.

A la luz de la información manejada es claro que una parte de la actividad diaria de las religiosas carmelitas descalzas cordobesas de santa Ana se dedica a la laboriosidad, a la «labor de manos», como reza la documentación, en el trabajo, en definitiva —y por más que éste se haya cuestionado para las comunidades cenobíticas femeninas y pronto abandonaran su pobreza—,⁵⁷ centrado, en su caso concreto, en la elaboración de escapularios —hechura de éstos e impresión de sus imágenes—, y del que no hay duda de que lo realizaban no solo por las constantes anotaciones de que se pagan los avíos de labor de manos —alguna vez «que se han traído de Sevilla», como sucedió en marzo de 1806, aunque casi siempre son «de los comprados aquí», como se indica en el mismo mes—, la impresión de las imágenes para hacer escapularios, las piezas de cinta de hilo o seda y las estampas necesarias para ellos, y el recado de enviarlos a sus clientes, sino también porque específicamente así se dice cuando se anota

⁵⁷ Rey Castelao, Ofelia, «Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?», *Manuscripts: Revista d'història moderna*, n.º 27 (2009), pp. 59-76; «Las economías monásticas...», p. 215, respectivamente.

que «de labor de manos hecha para fuera de casa» se perciben ochocientos cincuenta reales de vellón en octubre de 1809, y ciento diez más el mismo mes y año «de labor de manos atendida en el convento».

También de primer orden son las atenciones y tareas en relación a la administración y gestión del patrimonio, a su vez, traducción perfecta de los dos conductos principales de aquél en el caso de la comunidad de santa Ana, que son, por lo demás, casi los habituales de todos los cenobios femeninos, esto es, el inmobiliario rústico y los bienes de capital.⁵⁸

De ahí que se ocupen y preocupen —o que sean anotaciones constantes en sus cuentas— del cobro de las rentas de las tierras —olivares de las localidades cordobesas de Guadalcazar, Posadas y la misma Córdoba—, de los censos, de los juros, de la labor de manos, de las dotes por las dos religiosas que profesaron en los años examinados, de la venta de bienes en especie —como la cebada, en enero de 1803, trigo y cebada en marzo de 1804, o «los dos carneros que dieron de limosnas y se vendieron», en abril de ese último año, y por lo todo lo cual se recaudaron doscientos veintidós, setecientos setenta y tres, y ochenta reales de vellón, respectivamente—, de alguna herencia favorable al convento; de administrar las limosnas entregadas en dinero a las monjas; o de la monetarización de sus cosechas —en mayo de 1802, por ejemplo, cuando todo lo recolectado de las tierras de Posadas de ese año se vendió, recaudándose mil setecientos veinte reales de vellón—. Y obviamente también deben atender el pago de sus compromisos —subsidios y contribuciones reales—, deudas y préstamos, el salario de los hermanos que las atienden por necesidad de la clausura, las menudencias del torno, las costas de los pleitos que mantienen —por las tierras de Posadas, verbigracia—, lo que cuesta labrar los olivares de Guadalcazar, ararlos, desvaretarlos, recolectarlos y moler su aceituna, o las obras y reparos que acometen en convento e iglesia. De paso, también por este capítulo o contenido del *labora* podemos saber que los juros se cobran con retraso —por ejemplo, los de 1800 se percibieron en 1802, cinco mil cuatrocientos reales de

⁵⁸ Martínez Ruiz, Enrique (dir.), *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España* (Madrid: Actas, 2004), pp. 345-353. Gómez Navarro, Soledad, «Patrimonio monástico y conventual en la España Moderna: Formas y fuentes de formación y consolidación», en M.^a Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (eds.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX* (León: Universidad de León-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego»-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007), pp. 435-455.

vellón por cierto—, al igual que a veces sucede con las tierras de Posadas, cuyo ingreso o recibo además no se percibe en una sola paga, sino fraccionadamente, como sucedió en marzo de 1806 cuando se cobraron de aquéllas tres mil reales de vellón «en cuenta de las rentas de los años de 1804 y 1805»; que la diferencia favorable a la comunidad en la dote de la hermana Antonia de la Santísima Trinidad fue bastante magra, pues ingresaron por su ajuar y alimentos mil seiscientos cincuenta reales de vellón en octubre de 1802, pero se emplearon mil trescientos ochenta en su ajuar «y propinas de su toma de hábito»; que Sebastián de Caso, Teodomiro García o doña María del Carmen Bermúdez son algunos de los acreedores más recurrentes del convento —y deudas que el convento contrae para atender compromisos ineludibles, como sucedió, precisamente con el segundo prestamista indicado, en septiembre de 1810, cuando les entregó a las religiosas cuatro mil setenta y nueve reales de vellón «para el subsidio del año pasado, empréstito obligatorio del año presente, y en cera y dinero para comer»—, o Bocero el colono habitual de sus tierras de Posadas; o cuál fue la procedencia y empleo en la economía conventual de lo recibido en abril de 1807 por aceite de sus olivares.⁵⁹

En tercer lugar, lógicamente cometido muy importante del discurrir cotidiano de las carmelitas de santa Ana es atender la intendencia y el mantenimiento preciso para la adecuada existencia de la comunidad que, aun cuando sea un contenido prosaico, o muy prosaico es evidentemente indispensable para vivir. Y aquí entran el calzado, la infraestructura para el acondicionamiento necesario diario, el menaje y el vestuario, el personal de las religiosas, el de casa y el de mesa.

Por eso deben ocuparse de la compra constante de alpargatas; de que haya con elasticidad y regularidad cera, carbón y picón, incienso, leña, papel —para escribir y de estraza— y tinta, o de que esté a punto el apartado del correo; de encuadernar en abril de 1805 «dos libros místicos y otro del oficio parvo»; de adquirir sillas «buenas» aunque «de lance para el locutorio de afuera», como sucedió en mayo de 1808, o esteras para el coro y una pequeña para la iglesia, un farol, escobas,

⁵⁹ «Este año han dado los olivares de este convento 75 arrobas de aceite claro y 4 de turbios; las 50 arrobas de claro y 4 de turbios se trajeron al convento para el gasto de la comunidad y las 25 restantes de aceite claro se vendieron a 36 reales las más de ellas; del importe de éstas se acabaron de satisfacer y pagar los costos de la recolección, y quedaron sobrantes de éstos cuatrocientos sesenta y nueve reales que se dan por recibidos en estas cuentas»: AHPCO, Libro 1082, Santa Ana de..., s. f.

ollas y pucheros, cazos y cazuelos, platos, salvillas, tazas y alcarrazas,⁶⁰ cubiertos blancos, canastos de mimbre, cántaros, macetas de barro y una cuba de garrafa, peroles y sartenes, parrillas y trébedes, vasos de cristal o vidriado «para comer en él»; de componer la caldera y una tortera, renovar el porrón del agua, o amolar herramienta; de que haya telas para tocas y velos de la comunidad, para sus hábitos, para la capa de la hermana Antonia recién ingresada en noviembre de 1803, de teñir los velos cuando es preciso, de que no falte seda para coser o algodón para torcidas, o lienzo, paño y cinta, hilos y alfileres para la ropería, y también telas para servilletas. Todo lo cual supone obviamente gastos para la comunidad, pero también todas estas necesidades hablan de la importancia especial de ciertos contenidos sobre otros como la cera y el carbón —siempre por eso sustentos de gastos muy considerables para la economía de las religiosas—, de la amplitud y variedad del menaje doméstico o de los materiales más usuales de éste —cobre, cristal, peltre, porcelana, madera, junco y mimbre—, de que a veces se observen algunos lujos, como importar las tazas de Granada para el uso de la comunidad en el refectorio, como se anotó en diciembre de 1805, o alguna loza de Sevilla, en agosto de tres años después, incluso del gusto especial o mayor aplicación a ciertos aspectos concretos de la gastronomía como la dulcería y repostería; de la variedad de fibras textiles y de tipos de piezas que las carmelitas descalzas cordobesas manejan para sus vestuarios —algodón, bayeta, beatilla,⁶¹ brient,⁶² crea,⁶³ estameña,⁶⁴ estopa y estopa sedaña,⁶⁵ gante,⁶⁶ jerga,⁶⁷ lana parda hilada, lienzo, lino, paño, los ya consabidos sayal, sayalete y tiradizo, y de las tareas que necesitan

⁶⁰ Vasijas de arcilla porosa y poco cocida, que tienen la propiedad de dejar rezumarse cierta porción de agua, cuya evaporación enfría la mayor cantidad del mismo líquido que queda dentro. Todas las definiciones según el Diccionario de la Real Academia Española.

⁶¹ Especie de lienzo delgado y ralo.

⁶² *Sic.*, por brin: Tela ordinaria y gruesa de lino, que comúnmente se usa para forros y para pintar al óleo.

⁶³ Cierta lienzo entrefino que se usaba mucho para sábanas, camisas, forros, etc.

⁶⁴ Tejido de lana, sencillo y ordinario, que tiene la urdimbre y la trama de estambre.

⁶⁵ Parte basta o gruesa del lino, del cáñamo o de la seda, como es el segundo caso, que queda en el rastrillo cuando se peina y rastrilla. Y también tela gruesa que se teje y fabrica con la hilaza de la estopa.

⁶⁶ Especie de lienzo crudo.

⁶⁷ Tela gruesa y tosca.

como el rastrillado—,⁶⁸ o de los «extras» a que obligan ciertas citas ineludibles de la vida administrativa del convento, como sucede cuando hay elección de abadesa, lo que en mayo de 1810 obligó al gasto «en dulce y bizcochos» de noventa y dos reales de vellón, y apunte por el que ya empezamos a saber de la cultura alimentaria de las carmelitas descalzas cordobesas a fines del Antiguo Régimen.⁶⁹

El mantenimiento del edificio —convento e iglesia— también centra gran parte de los desvelos de las religiosas. Muy recurrentes serán, por tanto, las ya consabidas anotaciones de que deben componerse celdas, tribunas, tejados y áreas de ropería y librería; acometer obras de albañilería y carpintería más amplias o limpiar la casería de los hermanos; componer la huerta y blanquear el convento; limpiar y componer la cañería; arreglar y remendar los esterados de los coros, las cuerdas e hierros de las campanas, los picaportes de puertas, las banquetas del locutorio interior, o el cuarto del torno; podar las parras; restablecer y componer vidrieras, arreglar el lavadero e incluso añadir la cuerda del segundillo del reloj, lo que transmite hasta qué punto tocamos la pura cotidianidad de lo diario más insignificante, pero, a la par, también siempre importante. Especialmente insistente será la ocupación —o cita en el gasto del libro contable— de arreglar la cañería, lo que indique la fragilidad de esta infraestructura tan decisiva para la vida, a su vez, la misma importancia de este bien para la comunidad y, por extensión, quizás para la sociedad colindante al cenobio, como igualmente sucede en otros casos⁷⁰.

Por último, también el cuidado y el mantenimiento de los animales domésticos tales como gallinas y cerdos, y aun otros menos habituales como los gusanos de seda, están presentes en las tareas cotidianas de las carmelitas descalzas cordobesas porque sin duda ayudan a su dieta y sustento, en una suerte de economía de autoconsumo o autoabastecimiento indispensable para las religiosas, y por eso una parte de su gasto lo constituye la compra de comida para las primeras —acemite,⁷¹

⁶⁸ O limpiar el lino o cáñamo de la arista y estopa.

⁶⁹ Gómez Navarro, Soledad; Villegas Becerril, Almudena, «Entre los pucheros...», pp. 98-108.

⁷⁰ Moreno Hurtado, Antonio, *Historia de la...*, pp. 187-195.

⁷¹ Afrecho con alguna porción de harina, o granzas limpias y descortezadas del salvado que quedan del grano remojado y molido gruesamente. También del mismo tipo probablemente otros sustentos que también se compran para estas aves, tales como «pasaduras» y «remoj(y)uelo», aunque quizás sean términos coloquiales o mal transcritos por las religiosas porque resultan ilocalizables.

afrecho o cebada—, habas y pasaduras para los segundos, moredas para los terceros. En tímida incursión en el tema de la alimentación, del que ya indiqué que aquí prescindo por su enjundia y, sobre todo por estar aún en proceso de ampliación, ello también permite conocer cuán importante es especialmente la especie porcina para la comida diaria de las religiosas, como indica la frecuencia de su matanza y el gasto que supone en la economía cenobítica, siempre abundantes cantidades, como los más de dos mil reales de vellón en diciembre de 1803, cuando se anota la matanza de tres cerdos para la comunidad y uno para el capellán.

He llegado al final del camino que me propuse al principio, a cuyo término ofrezco tres observaciones a modo de recapitulación global.

En primer lugar, tenemos —y me lo aplico en singular— que seguir profundizando en aquilatar la identidad genuina de la historia de la cultura material e inmaterial, aunque parece también clara su evidente relación con la historia de la vida cotidiana y la cotidianidad, y de la que el primer punto de esta aportación solo ha sido una pincelada. Lo que aquí se ha tratado de mostrar y patentizar habla bien de los rendimientos de la fuente analizada en aquel sentido, pues enfrenta y ofrece todo un mundo por analizar y conocer; esto es, palabras, usos, pesas y monedas, modas, perfiles, frecuencias, preocupaciones y necesidades. En suma, «cosas» e individuos, objetos y sujetos, contenidos y significados, e intereses, en su conjunto, en que apenas doy los primeros pasos, porque, efectivamente, mi percepción de la huella documental analizada y de lo que puede vehicular se ha modificado sustancial y sustantivamente.

En segundo lugar, y abundando precisamente en un aspecto de lo indicado en el punto inmediato anterior, parece nítida la estrecha relación entre cotidianidad y cultura materia e inmaterial, pues, como he tratado de mostrar, preocupaciones elevadas y prosaicas, *ora et labora*, lo espiritual y lo temporal, constituyen la trama de la vida diaria de monjas y religiosas en la España Moderna; en suma, lo que es un monasterio y la cotidianidad de un monasterio —forma en que monjas y religiosas viven y «fabrican» lentamente su tiempo—,⁷² y que esa cotidianidad puede conocerse a través de los libros privados de contabilidad.

⁷² Rial García, Serrana, «Las mujeres “solas” en la sociedad semi-urbana gallega del siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 8 (1999), p. 197, citando a N. Zemon Davis a propósito de viudas y solteras, pero viene bien asimismo para monjas y religiosas, porque, al fin, son también mujeres solas.

La historia de la cultura material, finalmente, aún tiene mucho que decir en la fuente que estoy analizando porque el texto que se presenta es solo avance de una investigación *in fieri*, aunque por lo que ya empiezo a saber y conocer, parece que las carmelitas descalzas cordobesas estaban lejos de pasarlo bien a finales del Antiguo Régimen —o vivían con cierta dificultad, que es lo mismo—, si hacemos caso al análisis cuantitativo de la fuente, reflejo, en ese preciso momento, repito, de un balance económico claramente deficitario y renqueante;⁷³ pese a lo cual, un siglo largo más tarde del corto pero fundamental periodo al que aquí me he acercado, aún rezo y trabajo, canto, estudio, silencio y recreación, intercesiones por los demás y conocimiento de sí mismas mediante la lectura espiritual, siguen siendo el estilo de vida mantenido, como muestra el pequeño folleto que, a modo de presentación del carisma carmelitano descalzo, hoy invita a las jóvenes a la vida monástica contemplativa.⁷⁴

⁷³ Gómez Navarro, Soledad, «Intramuros: una...», pp. 346-349.

⁷⁴ Geneviève Devergnies, ocd, «Las veinticuatro horas en el Carmelo», s. f. (torno del convento actual de santa Ana de madres carmelitas descalzas de Córdoba).

MUJERES Y CULTURA MATERIAL DURANTE EL FRANQUISMO: FOTOGRAFÍA Y COSTURA ¹

María ROSÓN VILLENA
Universidad Complutense de Madrid

A Carmen García, *in memoriam*

Las prácticas relativas a la fotografía personal durante la dictadura franquista son un medio privilegiado para entender una parte muy significativa de la cultura material de aquellos años; pero también, son un importante remanente para poder abordar la historia cotidiana, o la construcción de las emociones y afectos y la cultura visual de la gente común. Estas constituyeron un espacio propio para las personas durante las primeras décadas de la dictadura franquista, en un momento en el que estos espacios de autonomía físicos o imaginados fueron espacialmente significativos. Lo fueron especialmente para las mujeres, atravesadas de manera especial por el mundo de la fotografía y además, más necesitadas de compensación emocional dado el contexto de pérdida de derechos y libertades en el seno de una dictadura patriarcal y machista. Como he explicado en la monografía *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo. Materiales cotidianos, más allá del arte*,² la cultura visual, especialmente la fotografía personal y el cine, brindó a las mujeres la posibilidad de vivir una vida más digna en un momento de extrema escasez y enorme represión. Fue una especie de «cuarto

¹ Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato posdoctoral Juan de la Cierva Incorporación y en el Proyecto de Investigación «Visualidades Críticas: Ecologías culturales e Investigaciones del Común» (HAR2017-82698-P).

² Rosón, María, *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo. Materiales cotidianos, más allá del arte* (Madrid, Cátedra, 2016).

propio» en el que poder desarrollarse de manera individual y colectiva, dando cauce tanto a la creatividad, como a la memoria y la fantasía.

En esta ocasión, nos detendremos en el álbum de Carmen García (1928-2019), un material que hasta el momento no habíamos tenido ocasión de abordar. Su álbum, además de ser un importante objeto para el recuerdo de la vida es un repertorio visual de su trabajo como costurera, o como se decía entonces, como «modistilla». El álbum recoge sus trabajos más importantes, aquellos trajes que ella misma y su familia vistió, sobre todo en ocasiones especiales y señaladas como son las fiestas y los ritos de paso (bodas, comuniones, bautizos y fiestas). El álbum de Carmen nos muestra de manera elocuente cómo este tipo de objetos se sitúan en la intersección de lo público y lo privado; en este caso además, el álbum lo hace con gran rotundidad pues aparecen enmarañados en su interior lo familiar y lo profesional, el ocio y el trabajo.

1. LA FOTOGRAFÍA PERSONAL: PRESENCIA, HUELLA, AFECTOS

Concebimos las fotografías personales como artefactos que generan prácticas sociales y culturales, que son muy significativos en la vida de las personas. Esta visión de la fotografía «desde abajo» también forma parte de un planteamiento feminista. De hecho, el desarrollo de una historia feminista se preocupa de lo mediado subjetivamente, lo que desafía esa noción supuestamente objetiva del documento, y se entiende así como una práctica política, de agencia y resistencia. Parte de las investigaciones feministas se realizan a través de archivos no oficiales desde la conciencia de que es necesario buscar más allá de fuentes tradicionales para escuchar y ver a los sujetos subalternos, o hacer «hablar» los registros oficiales de otra manera. Además, tienen en cuenta no sólo la fuente sino su acto de transferencia el contar y el escuchar, el mostrar y el ver; por último, presuponen que el presente es definido por el pasado, y éste a su vez construido y contestado: es por eso que no estudiamos el pasado por sí mismo sino para satisfacer las necesidades del presente.³

Su carácter ordinario hace que estas fotografías no se hayan considerado dentro del terreno artístico: a su carácter popular y comercial, se suma la uniformidad, monotonía y estandarización de las composiciones,

³ Hirsch, Marianne y Smith, Valerie, «Feminism and Cultural Memory: An Introduction», *Signs*, vol. 28, n.º 1 (2002), p. 12.

sus fines sociales y administrativos, pero sobre todo la falta de «autor». Muchas de estas fotografías son anónimas, realizadas por aficionados o por fotógrafos cuyo nombre no quedó registrado, retratistas itinerantes o con estudio. Esto ha llevado a la historia de la fotografía, por lo general pendiente y dependiente de los discursos de la historia del arte, a desentenderse de esta producción. Evidentemente, no hay lugar para ellas en una narración donde ha imperado el discurso formalista, basado en una coherente sucesión de estilos, nombres propios o innovaciones técnicas.⁴

Sin embargo, la fotografía personal fue, y aún continúa siendo, muy importante en la vida cotidiana de las gentes. Sus usos y prácticas generan memoria, identidad, emociones, y construyen, o deconstruyen, relaciones afectivas. Se trata de objetos visuales materiales que provocan acciones concretas insertas en el ámbito de lo social, constituyendo algo esencial de la vida de las personas.

Entendida no solo como imagen, sino como artefacto cuya peculiaridad consiste en que porta imágenes, la fotografía se encarna en determinados objetos y se inserta o genera determinadas prácticas, tanto cuando se hace como cuando se usa.⁵ En el costurero de Carmen García se encuentran fotografía y costura, dos actividades que para ella son esenciales en vida y que conforman su identidad, subjetividad y emociones. La materialidad de un objeto tan significativo para Carmen como aquel en el que guarda los instrumentos y herramientas con los que realiza su labor soporta físicamente una pequeña colección de retratos fotográficos. Sobre el espejo, en uno de sus lados, ella ha ido depositando retratos: todos pequeños, algunos de carnet, realizados en fotomatón; otros más antiguos, obra de fotógrafos itinerantes o de aficionados. Como ocurre en este caso, la fotografía personal suele tener una escala pequeña proporcionada al uso: el tamaño pequeño facilita su envío, su porte, su colocación en un álbum o un marco, a la vez que invita a ser tocada o contemplada de forma íntima, ofreciendo una experiencia multisensorial.⁶ La calidad técnica o estética de las fotografías no es fundamental en la selección que hizo Carmen para su costurero, sino

⁴ Rosón, María, «Líneas y problemáticas de la historia de la fotografía en España», en Álvaro Molina (ed.), *La historia del arte en España. Devenir, discursos y propuestas* (Madrid: Polifemo, 2016), pp. 293-324.

⁵ Di Bello, Patrizia, «Seductions and Flirtations. Photographs, histories, theories», *Photographies*, vol. 1, n.º 2 (2008), p. 144.

⁶ Di Bello, *op. cit.*, p. 150.

que tiene más que ver con una búsqueda de las emociones que a la compiladora le producen la encarnación de identidad de los positivos. Como fetiches o talismanes, los retratos fotográficos son mucho más que una imagen, su materialidad soporta el rastro de una presencia, impregnada o grabada con luz sobre soporte fotosensible.



Fig. 1. Prácticas materiales y emocionales de la fotografía.
El costurero fotográfico de Carmen García Díaz, 2012.

Las imágenes de la fotografía analógica tienen además un componente específico que las hace únicas: son huellas luminosas sobre un soporte fotosensible. La cámara no solo «ve» el mundo, sino que a través de la luz «es tocada por el mundo». Como escribe Batchen,⁷ «la luz refleja un objeto o un cuerpo dentro de la cámara, activando una emulsión sensible a la luz y creando una imagen», siendo ese uno de sus componentes de significación esenciales, que lo diferencia de otros sistemas de representación. Esta especial particularidad hace que las fotografías se hayan entendido como índices,⁸ como huellas. Y esta concepción implica

⁷ Batchen, Geoffrey, *Forget me not. Photography & Remembrance* (Nueva York-Amsterdan: Princeton Architectural Press y Van Gogh Museum, 2004), p. 31.

⁸ Distinción que hizo Charles S. Peirce en la segunda mitad del siglo XIX de los distintos signos: iconos (representación por semejanza), símbolo (representación por convención) y finalmente en índice (contigüidad física con el referente).

que las fotografías estén dotadas de un valor singular o particular, al estar determinadas por su referente,⁹ y sólo por éste, son huellas (físicas y luminosas) de la realidad.¹⁰

Esa conexión directa, física, con el referente, como una huella de luz sobre papel fotosensible, explica por qué la fotografía genera intensas emociones como el deseo,¹¹ la encarnación de presencia (*embodiment*) y su utilización para el recuerdo del rostro de una persona amada, de una experiencia vivida, de un lugar, llegando a convertirse en ocasiones en fetiche.¹² También genera prácticas de uso que pasan por enmarcar, esconder, cortar, raspar, quemar, escribir, regalar, intercambiar, mandar, besar, guardar y componer, así como hacer álbumes, una de las más significativas. Muchas de las acciones derivadas de la relación de las personas con las fotografías, con un plus emocional determinado, tienen que ver con esa característica indicial del medio fotográfico.¹³ Mientras que la indexicalidad fotográfica, base de su supuesto realismo, sí se ha tenido en cuenta en el análisis de las fotografías que funcionan como

⁹ Fue esta característica la que llevó a Barthes a escribir en la *Cámara Lúcida*, quizá el libro sobre fotografía más citado, que el noema (esencia misma) de la fotografía es el «esto ha sido»: «Contrariamente a estas imitaciones [la pintura] nunca puedo negar en la Fotografía que la cosa *haya estado allí*. Hay una doble posición conjunta: de realidad y de pasado» Barthes, Roland, *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía* (Barcelona: Paidós, 1999), p. 136.

¹⁰ Dubois, Philippe, *El acto fotográfico. De la representación a la recepción* (Barcelona: Paidós, 1994), p. 43.

¹¹ Es evidente que el desarrollo de afectos y emociones a partir del retrato no era ni nuevo ni propio de la fotografía. El deseo por Fernando VII, conocido precisamente como «el deseado», generado a través de los retratos y la cifras durante la guerra de 1808, pone sobre la mesa la agencia de estos artefactos visuales y materiales a la hora de movilizar al pueblo. Véase Vega, Jesusa, «Fernando VII: resistencia y deseo», *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 14, n.º 4 (2013), pp. 348-399.

¹² Sobre el tema de la fotografía y el fetichismo véase Metz: utilizando la teoría freudiana establece una comparación entre la fotografía y el cine para concluir que «el filme tiene más capacidad para jugar con el fetichismo, la fotografía más capacidad de convertirse a sí misma en fetiche» Metz, Christian, «Fotografía y fetiche», *Signo y pensamiento*, n.º 11 (1987), p. 133.

¹³ En su estudio sobre las prácticas fotográficas contemporáneas llevadas a cabo por madres residentes en Reino Unido, Rose argumenta que la fotografía digital no supone un cambio sustancial en la concepción de ésta como índice, y que las prácticas relativas a la fotografía de familia en la Inglaterra contemporánea no difieren mucho de las generadas por la fotografía analógica. Rose, Gillian, *Doing Family Photography. The Domestic, the Public and the Politics of Sentiment* (Burlington, Ashgate, 2010), pp. 38 y 39.

«documentos», presentes en las instituciones administrativas, médicas y científicas, los usos «sentimentales», así como los deseos que los animan, a pesar de estar de igual modo conectados con el carácter de la fotografía como huella/índice, han sido entendidos como «reacciones espontáneas». De ahí que no se hayan historiado, a pesar de ser uno de «nuestros signos privilegiados de desarrollo afectivo».¹⁴

En este ensayo, gracias a las fotografías de Carmen García, entendemos la fotografía en términos materiales y sensuales, como experiencia y encarnación corporal. Frente a las propuestas provenientes del ámbito estructuralista y posestructuralista, nos interesa devolver tanto la materialidad como dimensión vital al objeto, enriqueciendo sustancialmente su estudio y valoración como imagen/texto «desmaterializada», que se puede «leer», propia del análisis semiótico o estructuralista.¹⁵

Para entender las fotografías como objetos materiales y emocionales es interesante tener presente tanto el soporte, que nunca es neutral, como la técnica necesaria para su consecución y el resultado material de la imagen: el tono, la pátina o el color, la textura de la superficie o el tamaño. También es fundamental entender cómo esa materialidad de la fotografía genera una serie de prácticas que tienen que ver con su existencia como objeto físico, las que marcan su devenir a lo largo del tiempo. Esas prácticas son culturales y tienen que ver con los regímenes emocionales y memoriales en los que social e históricamente se inserta, pues se trata de un objeto específicamente utilizado para recordar; y como siempre ocurre con los procesos de memoria, estos se producen desde los afectos.

2. EL ÁLBUM DE CARMEN GARCÍA: FOTOGRAFÍA Y COSTURA

Una de las prácticas más significativas en relación a la fotografía personal es la de hacer álbumes. Estos son tanto un repositorio de memoria como un instrumento de escenificación (*performance*) social.¹⁶

¹⁴ Di Bello, Patrizia, *Women's Albums and Photography in Victorian England. Ladies, Mothers and Flirts* (Aldershot: Ashgate, 2007), p. 8.

¹⁵ Di Bello, «Seductions and Flirtations», p. 148.

¹⁶ Langford, Martha, «Contar el álbum: una aplicación del marco oral-fotográfico», en Pedro Vicente (ed.), *Álbum de familia. [re]presentación, [re]creación e [in]materialidad de las fotografías familiares* (Madrid: Diputación Provincial de Huesca-La Oficina, 2013), p. 63.

Distintos investigadores como Walter y Moulton, Ortiz o Langford¹⁷ coinciden en subrayar la importancia y significación que aporta ver el álbum con la persona que compilaba, su dueña o alguien de su círculo cercano, dada su narrativa implícita y su fuerte componente de oralidad. Esta correlación entre el álbum fotográfico y la oralidad se basa en la memoria, pues una de sus funciones más importantes es ser un dispositivo elaborado para activarla. Por ello, como suele ocurrir con experiencias orales de recuerdo, en el álbum se suele recurrir a fórmulas propias que quieren fijarse en la memoria: constantes repeticiones —que camuflan los huecos del relato—, comparaciones, el uso de una estructura temporal no lineal sino cíclica, sintaxis aditiva (mostrando las mismas cosas desde distintos ángulos, o mismo ángulo sobre muchas cosas), una selección de figuras o escenas para constituir una serie de «personajes fuertes» del álbum, más sencillos de recordar. Todo ello es denominado por Langford el «marco oral-fotográfico».¹⁸ Precisamente gracias a la experiencia de «contar el álbum» podemos aprehender su «principio ordenador», clave para su comprensión, pues los álbumes suelen ser temáticos.

En el caso que nos ocupa tuvimos una conversación abierta con la compiladora mientras ella contaba su álbum, esto sucedió en octubre del año 2012. Aunque la conversación fue grabada, la experiencia fue un momento de intimidad compartida, durante la cual, como suele ocurrir en los procesos de memoria, el lenguaje corporal en su visionado fue deíctico, es decir, basado en señalar, tanto a través del cuerpo como de ciertos elementos lingüísticos que indican personas, lugares o tiempos.

¹⁷ Walter, Andrew L. y Moulton, Rosalind Kimball, «Photo Albums: Images of Time and Reflections of Self», *Qualitative Sociology*, vol. 12, n.º 2 (1989), pp. 165 y 166; Ortiz, Carmen, «Fotos de familia: los álbumes y las narrativas domésticas como forma de arte popular», en Antonio Cea Gutiérrez, Carmen Ortiz García y Cristina Sánchez-Carretero (eds.), *Maneras de mirar: lecturas antropológicas de la fotografía* (Madrid, CSIC, 2005), p. 206 y Langford, Martha, *Suspended Conversations. The Afterlife of Memory in Photographic Albums* (Montreal, Londres e Íthaca: McGill-Queen's University Press, 2001).

¹⁸ Langford, *op. cit.*, p. 64.



Fig. 2. Carmen García Díaz contando su álbum, 2012.

Es importante entender que el álbum no es únicamente una secuencia visual sino un objeto que contiene objetos,¹⁹ porque las fotografías que lo componen también son materiales: artefactos táctiles cuya peculiaridad consiste en que portan imágenes, hechos, guardados y usados por razones específicas y que generan prácticas y experiencias multisensoriales. Dado que los álbumes son objetos para tocar, para enseñar, para contar, la conjunción entre lo háptico y lo visual es esencial y es lo que convierte a la fotografía en un medio persuasivo («*compelling*») al tiempo que extraño, incluso mágico.²⁰ Para que las fotografías induzcan

¹⁹ Los primeros álbumes se fabricaron y comercializaron en París en 1858, consecuencia en gran parte del éxito de Disderi y la *carte de visite*, con el fin de servir para guardar las fotografías. Rápidamente se expandió esta modalidad de archivo por toda Europa y América, contribuyendo a ello el espíritu taxonómico y clasificador decimonónico, constituyéndose como un objeto muy apropiado para la sociabilidad femenina, véase Enguita, Nuria, «Narrativas domésticas. Más allá del álbum de familia», en Pedro Vicente (ed.), *Álbum de familia. [re]presentación, [re]creación e [in]materialidad de las fotografías familiares* (Madrid: Diputación Provincial de Huesca-La Oficina), 2013, pp. 115 y 116.

²⁰ Batchen, *Forget Me Not*, p. 31. Siendo el papel el soporte más común es fundamental tener presente que no es el único, ni siquiera el más primigenio. En los comienzos del medio no cabe duda de que el aspecto especular, y hasta cierto punto fantasmal, del daguerrotipo fue uno de sus rasgos más seductores. Los usos foto-

una memoria sensorial, inmediata e involuntaria, son por lo general transformadas de un modo que refuerzan su fisicidad, para poder «sentirlas» al mismo tiempo que las vemos. Los álbumes son formas privilegiadas de «transformación», pues no solo las fotografías incluidas están «manipuladas», sino que se integran en un objeto hecho específicamente para recordar y que puede ser «tocado, trabajado, al que se añaden cosas, transformado en un objeto manufacturado y en una experiencia multisensorial».²¹

El álbum de Carmen García es esencialmente un álbum de retratos. La fotografía se torna de manera sencilla, casi mecánica, en el relevo del retrato pictórico que a lo largo del tiempo también funcionó como herramienta de memoria. Con él, como subraya Portús,²² comparte la importancia el parecido (no solo en lo que se refiera a los rasgos físicos sino también a la condición o personalidad social y psicológica del retratado), y la idea de sustitución, incluso de reliquia, con las implicaciones de carácter mágico o de objeto sagrado que esto último implica.²³ Los retratos que se conservan son, fundamentalmente, retratos relativos a la familia de la compiladora. La fotografía familiar es un género habitual dentro de la fotografía personal, aunque no es el único.²⁴ Existe un

gráficos han condicionado la industria y la materialidad fotográfica. Según Bruno Cordys, la rápida evolución de las fotografías con soportes rígidos de cartulina a otros más flexibles fue causada por la guerra de 1914 pues los modelos *cabinet* y *visite* se deterioraban y envejecían rápidamente en los bolsillos de los soldados. Al respecto, véase Maas, Ellen, *Foto-Álbum. Sus años dorados: 1858: 1920* (Barcelona: Gustavo Gili, 1982), p. 52.

²¹ Batchen, *Forget Me Not*, p. 95: «touched, worked on, added to, transformed into a handmade object and into multisensory experience».

²² Portús, Javier, «Varia fortuna del retrato en España», en Javier Portús (ed.), *El retrato español. Del Greco a Picasso* (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2004), pp. 18-71.

²³ Es interesante considerar desde estos planteamientos el uso del retrato fotográfico empleado como control del orden social y la vigilancia, donde el parecido también es esencial, pero para el estudio del rostro y la fisonomía, como abordan Hamilton, Peter y Hargreaves, Roger, *The Beautiful and the Damned. The Creation of Identity in Nineteenth Century Photography* (Hampshire y Londres: Lund Humphries/ National Portrait Gallery Publications, 2001). En este caso el visionado del álbum se haría desde el distanciamiento y el análisis facial, mientras que las mismas fotografías en el álbum personal generarían emociones.

²⁴ En la época estudiada son los álbumes familiares los más habituales, algo que no resulta extraño teniendo en cuenta que el franquismo hizo de la familia el modelo social fundamental, pero no son los únicos que se hicieron. De hecho, es interesante recordar la argumentación de Langford cuando dice que «el álbum

importante debate en relación a las características normativas de este tipo de fotografía pues muy habitualmente ha servido para construir relatos que mitifican esta institución, cuando raramente las familias están exentas de violencias. Las operaciones de estructuración de la memoria, con su selección de momentos idealizados desvelan al tiempo los mecanismos de olvido y evidencian la construcción de cierta mitología personal y, especialmente, familiar, pues como hemos dicho esta institución se ha caracterizado por generar relatos modélicos sobre sí misma. Como estudió Chalfen en *Snapshot Version of Life*,²⁵ la producción y consumo de fotografías en el ámbito doméstico, un circuito bien diferenciado del profesional, tiene una serie de pautas implícitas de lo que se debe y no se debe fotografiar: vacaciones, fiestas y rituales de paso (bautizos, bodas y comuniones) son protagonistas, eludiéndose la enfermedad, las discusiones y la muerte, a pesar de haber existido una importante tradición de fotografía mortuoria, que en España perduró hasta bien entrado el siglo xx.²⁶ En una línea similar, Bourdieu subrayó cómo ya desde su génesis «el arte medio» se sustenta en una práctica «estereotipada» que fija, o mejor aún, «solemniza» los momentos fuertes de la familia; ésta, además de generar fotografías encaminadas a proyectar unidad, cohesión o felicidad selecciona después del archivo cuáles serán las que permanezcan;²⁷ algunas son elegidas para enmarcar, enviar o formar parte del álbum, otras en cambio se descartan por aludir a personas o lugares que no queremos recordar.

A pesar de que la fotografía se ha entendido como un arte democrático pues la reproducción mecánica ha venido facilitando a las gentes cada vez menos pudientes el acceso a la propia imagen, lo cierto es que la clase social fue, durante buena parte del siglo xx en España, un vector esencial

familiar como tal no existe: solo existen los álbumes personales que se ocupan de un modelo concreto de familia y de comunidad o se sitúan en ellas». Langford, «Contar el álbum», p. 79. En referencia al franquismo, también conocemos álbumes fotográficos de viaje o autobiográficos que, como el de Esperanza Parada, son compilaciones que no sólo se dedican a una sucesión de fotografías del hacedor sino que representan gente, lugares y cosas importantes para él mismo; éstos adquieren coherencia y significación en el contexto de una historia de vida, como dicen Walter y Moulton «Photo Albums», p. 173.

²⁵ Chalfen, Richard, *Snapshot Versions of Life* (Ohio: Bowling Green State U Popular Press, 1987).

²⁶ Por ejemplo, en la producción fotográfica de Virxilio Vieitez encontramos fotografía funeraria datada al inicio de la década de los sesenta.

²⁷ Bourdieu, Pierre, *Un arte medio* (Barcelona: Gustavo Gili, 2003), pp. 57 y 61.

para la consecución del mismo. Disponer de cámara propia y tener posibilidad de revelar negativos o ir a retratarse a determinados estudios, continuaban siendo actividades reservadas para las élites, como hemos podido comprobar a través del estudio de los retratos fotográficos familiares presentes en los expedientes de familia numerosa durante el primer franquismo,²⁸ donde se encuentra enorme variedad en los formatos y lenguajes de los retratos del grupo familiar. Así mismo ocurre en el álbum de Carmen García, quien no tenía cámara propia sino que era su marido Antonio Martínez el que poseía una cámara compacta para producir fotografías pequeñas y de baja calidad. En su álbum también encontramos alguna fotografía de estudio y otras muchas realizadas por «foteros», que era como se llamaba a los fotógrafos callejeros que itineraban por las ciudades y que hacían fotografías, para luego mandarlas a los clientes en caso de estar interesados, que pagaban contra reembolso. Este álbum es, como muchos otros, un conjunto de fotografías de origen, autoría, estilo y formato distinto y variado.

Al final de la década de los cuarenta y a principios de la siguiente, comenzamos a encontrar un afianzamiento de la fotografía amateur en España, aunque el verdadero *boom* llegaría en la década de los 60 con la introducción de la cámara kodak *casette* y la película en color. La cámara fotográfica pasará progresivamente a ser un equipamiento cada vez más frecuente entre las clases medias y esto enriquecerá las temáticas y las composiciones, generando novedades en la cultura visual, por ejemplo, en relación con la infancia empezará a ser común la fotografía de bebés y niños pequeños, como ha puesto sobre la mesa Ortiz.²⁹ Sus datos vienen a refrendar los resultados del estudio ofrecido Bourdieu y su equipo, en el que se dedujo que la práctica fotográfica está más determinada por la integración en el grupo familiar que por la clase social y que su producción está fuertemente ligada a la presencia de niños en el hogar.³⁰

Por otro lado, otra de sus conclusiones es que la actividad fotográfica fue una acción primordialmente masculina,³¹ algo que también pudimos comprobar en nuestro estudio sobre la fotografía familiar en la España del primer franquismo y que, asimismo, es otra de las constantes del álbum de Carmen García. Sin embargo, aunque las mujeres no fueran

²⁸ Rosón, María, *Género, memoria y cultura visual*, pp. 258-274.

²⁹ Ortiz, «Fotos de familia», pp. 191-194.

³⁰ Bourdieu, *Un arte medio*, p. 389

³¹ Bourdieu, *op. cit.*, p. 393.

generalmente las que tomaran las fotografías —si bien lo hicieran en ocasiones—³² no quiere decir que las prácticas de la fotografía personal no fueran un espacio de expresión propio, pues en este ámbito tradicionalmente sí han tenido un papel relevante, en el sentido en que son las depositarias de las fotografías familiares, encargadas también de signarlas, informarlas por escrito u oralmente, de elaborar los álbumes y de disponerlos en el espacio doméstico.³³ Las prácticas relativas a la fotografía personal y el álbum forman parte de la cultura femenina desde el nacimiento de las mismas a mediados del siglo XIX, son centrales a la hora de dotar de sentido a la fotografía durante la modernidad a pesar de haber sido marginadas de la mayor parte de las historias sobre el medio.³⁴ Estas acciones, las de coleccionar, guardar, disponer, ordenar o narrar, recaen generalmente sobre las mujeres, que devienen en compiladoras y *curadoras* de las historias familiares, responsables de los legados fotográficos, de la memoria familiar. Así ocurre con Carmen García o con otros álbumes que hemos estudiado, como el de Esperanza Parada.³⁵

Como subraya Kim,³⁶ es la persona compiladora del álbum quien construye memoria, pues la narrativa y el sentido se construye a través de sus selecciones y el orden o estructura con el que se dota a las mismas. ¿Qué posibilidades, entonces, tuvieron las mujeres/hacedoras de álbumes de contestar, a través de la acción de compilar (seleccionar, estructurar, ordenar, guardar, tirar) las ideologías dominantes? A pesar de que esta autora argumenta que hay un empoderamiento implícito en el «narrador visual», quien es capaz de «recuperar la capacidad de hablar por sí mismo», también reconoce más adelante que el «álbum de familia» no es capaz de trascender los modos de producción de significado patriarcal dada la estrategia narrativa de exclusión a la que se

³² La práctica de hacer fotografías no arraigó con fuerza entre la población femenina española, aunque sí existieron fotoperiodistas, artistas de vanguardia y alguna aficionada que utilizaron la cámara. Por el contrario, la compilación fotográfica sí que fue una actividad usual entre mujeres y no sólo la ejercitaron las que pertenecían a las clases altas, también fue habitual entre las clases medias: burguesía y trabajadoras de cuello blanco.

³³ Ortiz, «Fotos de familia», p. 206.

³⁴ Di Bello, *Women's Albums*, p. 3.

³⁵ Rosón, María, «No estoy sola: álbum fotográfico y subjetividad (1900-1980)», *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 16, n.º 2 (2015), pp. 143-177.

³⁶ Kim, Yeon-Soo, *The Family Album: Histories, Subjectivities and Immigration in Contemporary Spanish Culture* (Lewisburg: Bucknell UP, 2005), p. 21.

acoge de manera férrea. No obstante, también apunta que: «*there are measures and activities related to the building of the medium that allow a certain dose of female creativity*». ³⁷ En los álbumes quienes compilan las imágenes hacen un claro ejercicio para devenir sujeto y también para *sujetarse*; en definitiva, es un proceso de subjetivación en el que interactúan diferentes estrategias de identificación, modos de socialización y personalización. ³⁸ El álbum es una práctica de memoria —principal forma de subjetividad según Passerini—, ³⁹ un intercambio comunicacional, al tiempo que una disciplina. Una relación interpersonal y de poder donde se ve envuelto el individuo y el grupo, donde existe una irresoluble tensión entre la agencia personal y el peso de la institución y la norma, que deviene en constante negociación. Desde esta genealogía, los álbumes son entendidos como un espacio de singular significación para la vida de las personas, a través de los cuales es posible expresar al «yo» y al «nosotros», el individuo en el grupo, imaginarlo y narrarlo, en un espacio propio e íntimo, que al tiempo es confeccionado para enseñar, compartir y recordar, y que a su vez está siempre atravesado por lo social, institucional y político. Esto se refuerza cuando entendemos que el «yo», esa determinada subjetividad social e históricamente configurada, es compleja y móvil, inestable e internamente dividida. Además, en dicha exploración pesa el sentido relacional, algo que también es propio de la cultura femenina pues las mujeres, históricamente, «han sido definidas de forma más marcada por su posición en un conjunto de redes y vínculos sociales». ⁴⁰

Nos situamos entonces en ese lugar complejo, pero al tiempo estratégico, situado entre lo normativo; es indudable el peso que al respecto aporta la tan codificada y muchas veces conservadora práctica de la fotografía familiar, y la agencia creativa de la compilación. Así sucede con el álbum que estamos trabajando. Por un lado, sigue una estructura

³⁷ Kim, *op. cit.*, p. 246

³⁸ Lasén, Amparo, «Remediaciones móviles de subjetividades y sujeciones en relaciones de pareja», en Amparo Lasén y Elena Casado (eds.), *Mediaciones tecnológicas. Cuerpos, afectos y subjetividades* (Madrid: CIS, 2014), pp. 19-35.

³⁹ Passerini, Luisa, «La memoria como subjetividad e intersubjetividad en las narraciones de memoria de las mujeres», en Pilar Pérez-Fuentes Hernández (ed.), *Subjetividad, cultura material y género: diálogos con la historiografía italiana* (Madrid: Icaria, 2010), pp. 117.

⁴⁰ Bolufer, Mónica, «Multitudes del yo: biografía e historia de las mujeres», *Ayer*, n.º 93 (2014), p. 104.

bastante habitual, la que narra la «historia» de la familia nuclear, pero por otro es un espacio de expresión propio y singular en el que la compiladora puede dar a conocer una muestra de sus trabajos. El álbum se inicia en la etapa del noviazgo con fotografías de la pareja paseando por las calles céntricas de alguna ciudad, tomadas por fotógrafos callejeros o itinerantes, minutereros o fotereros. Una práctica muy habitual fue el intercambio de fotografías firmadas y dedicadas entre los amantes, que luego se encuentran en el álbum cuando se formaliza la unión a través de la boda y suelen situarse en estas primeras páginas del álbum. Carmen y Antonio practicaron esta acción, como era habitual en la época, al respecto y para describir la práctica Carmen comenta: «él me llevaba a mí y yo le llevaba a él», lo que subraya el componente físico, presencial e identitario que los positivos encarnan. Como es habitual, al inicio del álbum proliferan los retratos de estudio individuales de ambos miembros de la pareja; fotografías que seguramente se también se intercambiaron previamente como muestra de amor y compromiso y que se «reencuentran» en el álbum, pues suelen colocarse juntas.



Fig. 3. Álbum fotográfico de Carmen García Díaz, fotografías ca. 1950, compilado 1970-actualidad.

La boda se documenta abundantemente con fotografías de estudio y también con otras tomadas directamente en la iglesia, por un profesional o persona cercana a la pareja que dispone de cámara. Después, se registra el nacimiento de las hijas, momento en el que, gracias a

una nueva popularización del medio sucedida en la segunda mitad de década de los cincuenta, muchas familias adquirieron su propia cámara. Comienza, a finales de los años cincuenta, el periodo histórico conocido como el desarrollismo, en el que gracias a introducción de fondos americanos y el desarrollo de planes de estabilización se asienta el consumismo y se introduce el Estado del bienestar en España. Las clases medias urbanas inician unos estándares de consumo similares al nivel europeo implementándose así un potencial mercado de equipos de fotografía compactos y baratos, gracias a los que se registran vacaciones, cumpleaños y ritos de paso (bautizos o comuniones). Estas son las acciones más fotografiables y de ellas se compone este álbum, así como ocurre en las compilaciones más corrientes.



Fig. 4. Álbum fotográfico de Carmen García Díaz, fotografías de la década de los cincuenta, compilado 1970-actualidad.

El álbum lo empezó su hija mayor, Toñi, en algún momento de la década setenta y lo ha ido continuando la propia Carmen a lo largo de los años, pues en él se dan cita fotografías también de sus nietos y nietas. El hacer el álbum es, en este caso, un proceso de autoría colectivo así como extendido, además su materialidad hace experimentar diversas formas del paso del tiempo: el que se congeló en la fotografía, el de su construcción y el que ha actuado envejeciendo continente y contenido bien por la decadencia de la propia materia bien con la secuencia del uso pues hay que tener muy en cuenta que el álbum se «performa»:

se mira, se enseña, se toca, se cuenta.⁴¹ El álbum puede ser visto por pocas personas a la vez, en un ámbito que resulte cercano, confortable; de hecho, no suele sacarse de casa. Para el visionado se suelen colocar sobre el regazo o sobre una mesa y este se efectúa con un ritmo desigual, no se miran todas las fotografías con la misma atención, en algunas nos detenemos mucho más tiempo a la vez que se constituye en una experiencia dirigida. Suele ser el compilador quien lo enseña y su visionado genera diferentes emociones, que van desde la risa al silencio reflexivo y el llanto. La visualidad queda completamente determinada en el álbum por la narrativa secuencial de fotografías, casi podríamos decir que son imágenes en movimiento, donde las ideas de *collage* —salto entre imágenes— y serie son esenciales, pues la selección y el orden tienen tanto significado como las fotografías mismas.⁴²

Este es un álbum extenso, con guardas de polipiel según el diseño típico de años setenta. Las fotografías están pegadas directamente en las cartulinas, lo cual subraya el sentido háptico del álbum. Que no haya un plástico cubriendo los positivos hace más fácil poder acariciarlos, rozando sutilmente las imágenes con la punta de los dedos al pasar las páginas. Las fotografías que forman el álbum de Carmen tienen muy diversos formatos, tamaños y calidades, lo cual alerta sobre su diversa procedencia, del mismo modo que su estado de conservación evidencia el paso del tiempo y su uso: algunas están sucias o tienen desperfectos. Estamos ante una autoría colectiva resignificada o reapropiada en la «obra» —el álbum— del que la dueña y co-compiladora es la principal responsable.

El objeto cumple con la función principal propia del álbum fotográfico: ser un objeto capaz de despertar emociones relacionadas con la memoria (y con memoria me refiero tanto al recuerdo como al olvido), de ahí el interés de su visionado con el compilador, o alguien de su círculo cercano, para desvelar determinadas prácticas, significados y su oralidad. Evidentemente se trata de una experiencia de memoria cambiante, pues no se sienten ni se expresan las mismas ideas cada vez que vemos y contamos el mismo álbum, éstas evolucionan con el paso del tiempo pero

⁴¹ Edwards, Elizabeth y Hart, Janice, «Introduction. Photographs as Objects», en Elizabeth Edwards y Janice Hart (eds.), *Photographs, Objects, History. On the Materiality of Images* (Londres: Routledge, 2004), p. 11.

⁴² Kuhn, Annette, «Otra mirada a *Family Secrets*», en Pedro Vicente (ed.), *Álbum de familia: [re]presentación, [re]creación e [in]materialidad de las fotografías familiares* (Madrid: Diputación Provincial de Huesca-La Oficina, 2013), p. 111.

también dependen de quien las escuche. Este carácter subjetivo que evidencia que el pasado se reconstruye en el presente cada vez que lo recordamos, ofrece otra información también importante pues hace ver qué aspectos del pasado son relevantes en un determinado presente de las personas. Se trata por tanto una «obra abierta que se renueva cada vez que alguien la narra, por lo que recoge también las lecturas del tiempo».⁴³

¿Cuál sería el principio ordenador del álbum de Carmen? Es decir, la lógica subjetiva de su composición y del relato que genera al contarla. Como ya hemos adelantado, se trata de un álbum familiar donde se construye memoria de la familia creada por Carmen y Antonio. Pero este álbum tiene una especificidad y es que además de dar cuenta de la historia familiar registra, hace memoria del trabajo de Carmen a lo largo de toda su vida, pues los vestidos que diseñó y cosió, aquellos que la vistieron a ellas y a sus hijas y nietas a lo largo de los años son los esenciales protagonistas de las páginas de su álbum, al menos se mostraron centrales en la memoria que ella desplegó en torno al objeto cuando mantuvimos nuestra conversación en torno al álbum. En la charla señalaba constantemente los vestidos que ella había elaborado, en muchas ocasiones comentaba los apaños que le habían llevado en las transformaciones de determinadas prendas y especialmente se sentía orgullosa del resultado: «Iban que daban gloria, hacían ralla», exclamó en relación a los vestidos de sus hijas en las fotografías... y «todo salió de estas manos».



Fig. 5. Álbum fotográfico de Carmen García Díaz, fotografía de 1957, compilado 1970-actualidad.

⁴³ Enguita, Nuria, «Narrativas domésticas», p. 115.

Así, el álbum es un objeto que refuerza la identidad como trabajadora/modista/costurera de Carmen, algo complejo pues las políticas de género y en relación al trabajo desarrolladas durante la dictadura privaron a las mujeres costureras hasta de la propia conciencia del trabajo.⁴⁴ Carmen, que empezó como aprendiz de modista en un taller de costura a los 11 años, dice que su interés era aprender muy deprisa. Aprendió el oficio en el madrileño taller de Pili Cuello, en el que estuvo trabajando entre los 13 y los 21 años, sito en el barrio de Salamanca. Allí pasó de aprendiz a oficiala (cortaba forros, cosía ojales en tela) y poco a poco Pili Cuello le iba dando prendas para que ella pudiera coser en casa, con una máquina de coser que le había regalado Antonio, quien para esas fechas ya era su novio formal. Así, consiguió hacerse con una clientela propia y empezó a trabajar en casa con su hermana y con otra aprendiz a quien ella misma formó. Así, como muchas otras mujeres que desarrollaron sus carreras como costureras durante los primeros años de la dictadura franquista, ajustó su profesión a su condición de soltera o casada, viviendo una política laboral y de género que alejaba a las mujeres de los trabajos asalariados cuando se casaban o al menos de los talleres y el espacio público, para pasar a trabajar en el ámbito doméstico. Aunque Carmen vivió una trayectoria vital muy similar al esquema expuesto, ella siempre ha mantenido su conciencia de trabajadora; nótese que cuando le pregunté que cuándo había dejado el oficio, me dijo que nunca lo había hecho.

Este álbum apunta en esa dirección, pues recoge, visualiza, rememora una trayectoria profesional socialmente sumergida, llevada a cabo en el ámbito doméstico. Sería difícil encontrar mejor «fuente» o «documento» para poder enfrentarnos no solo al trabajo de Carmen García sino al de muchísimas mujeres en su misma situación. Por tanto, esta compilación fotográfica, además de ser un objeto de memoria familiar, que recoge ese fundamental mundo afectivo de la época, especialmente para las mujeres (el relativo a la familia, la maternidad y la crianza) es un artefacto a través del que Carmen García se proyecta como costurera, como modistilla, orgullosa de su trabajo y de la profesión de su vida: «Siempre la modistilla, hasta en las zarzuelas nos cantan a las modistillas».

⁴⁴ Díaz Sánchez, Pilar, «El trabajo en la confección-textil: un oficio de mujeres», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, t. 19 (2007), p. 378.



Fig. 6. Retrato de Carmen García Díaz, década de los cincuenta.

PARTE III

LAS PRÁCTICAS CIENTÍFICAS
DE LAS MUJERES. NUEVAS MIRADAS
DESDE LA CULTURA MATERIAL

READING, MATERIAL CULTURE AND GENDER IN EARLY MODERN ENGLAND¹

Elaine LEONG

Department of History, University College London

On the 22nd of October 1711, the elderly gentlewoman Elizabeth Freke set off from her house at West Bilney, Norfolk for a five-day long journey to London. By then in her mid-sixties, Freke was deeply aware of the perils of travel and of her own fragile health. Anxious about the trip, she had spent the previous week compiling a detailed inventory of her home. She began in her own closet, listing the silver and gold objects contained in a «great haire» trunk. Over the next few days she worked her way through the rambling country house, noting the furniture and hangings in the hall, dining room and parlor; the kettles and skillets in the kitchen; the milk churns in the dairy and the iron saws, hampers and barrels in the garrets. The inventory makes clear that, like many householders, Freke choose to keep her valuables close-by in her own upstairs closet which, alongside the writing desks and a «fether bed», was furnished with numerous chests, trunks and boxes to contain what she considered her «best things». Alongside the trunks filled with gold and silver, china, medicines, linens and textiles, there were two boxes filled with books, such as her mother's «large old Bible», books of sermons, meditations and other religious texts, gardening and household guides, history and law books, and numerous books of medicine.² In

¹ This article is adapted from my earlier publication «“Herbals She Peruseth”: Reading Medicine in Early Modern England», first published in *Renaissance Studies* in 2014. I thank the editors of that journal for their permission to reprint sections of the article here. My gratitude also goes to the inspiring group of women historians at the AEHIM, particularly to Monserrat Cabré who introduced me to the group and to the editor of this volume, Ángela Muñoz Fernández. Finally, I am indebted to Sean Dyde for his meticulous editorial help.

² Elizabeth Freke is a well-studied figure, see, for example, Anselment, Raymond A., *The Remembrances of Elizabeth Freke 1671-1714* (Cambridge: Cambridge

total, she owned over one hundred books and various notebooks. Reading and writing were key activities in the Freke household.

Past reading practices have long come under the scrutiny of historians and literary scholars who cogently argue that explorations of how historical actors approached and digested books, whether handwritten or printed, offer a window into their *mentalité*.³ These studies have charted reading practices through a number of paths, including the re-creation of contemporary libraries, examinations of second-hand book sales, investigations of marginal notations, and studies of manuscript notebooks and papers.⁴ While initial explorations into early modern reading practices tended to focus on the work of learned men,

University Press, 2001) and Lenox-Conyngham, Melosina, *Diaries of Ireland: An Anthology, 1590-1987* (Dublin: Lilliput Press, 1998). For an account of Freke's activities as a medicine producer and her various drug-filled cupboards, see Leong, Elaine, «Making Medicines in the Early Modern Household», *Bulletin of the History of Medicine*, no. 82.1 (2008), pp. 145–68. The Freke papers are now in the British Library (Additional MSS 45718-21). Add MS 45718 is bound in white vellum and contains a version of Freke's remembrances and her medical and culinary notes. Add MS 45719 is bound in brown wallpaper and presents a second version of the remembrances. Add 45720 contains geographical and historical notes collected by Freke. For the inventory, see British Library, Additional MS 45718 (hereafter Freke), fols. 90r-94v.

³ Classic works include: Darnton, Robert «First Steps Toward a History of Reading», *Australian Journal of French Studies* 51, no. 2-3 (2014), pp. 152-77. Chartier, Roger, *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe Between the 14th and 18th Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

⁴ The literature on this subject is rich. Seminal works include: Darnton, «First Steps», Chartier, *The Order of Books* and Jardine, Lisa, and Grafton, Anthony, «'Studied for Action': How Gabriel Harvey Read His Livy», *Past & Present* 129, no. 1 (1990), pp. 30–78. Collections of essays on reading practices include James Raven, Helen Small, and Naomi Tadmor (eds.), *The Practice and Representation of Reading in England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Jennifer Andersen and Elizabeth Sauer (eds.), *Books and Readers in Early Modern England: Material Studies* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2002); Kevin Sharpe and Steven N. Zwicker (eds.), *Reading, Society and Politics in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) and, more recently, Richards, Jennifer and Schurink, Fred (eds.), «The Textuality and Materiality of Reading in Early Modern England», Special Issue of the *Huntington Library Quarterly* 73, no. 3 (2010). On marginal annotations, see Sherman, William H., *Used Books: Marking Readers in Renaissance England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008) and more recently, Raphael, Renée, *Reading Galileo. Scribal Technologies and the Two New Sciences* (Baltimore and London: John Hopkins University Press, 2017). On note-taking see, Blair, Ann, *Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age* (New Haven and London: Yale University Press, 2010).

in recent years the reading practices of early modern English women have received significant attention.⁵ Femke Molekamp, for example, has examined the myriad of ways in which readers approached the Bible, and we have learned much about leisure reading and female readers' interactions with works of literature such as Sir Philip Sidney's *Arcadia* or Robert Green's *Pandosto*, through the work of Heidi Brayman Hackel and Lori Humphrey Newcomb.⁶ As illustrated by the contents of Freke's boxes, early modern women actively consumed manuscripts and printed books by purchasing both fiction and non-fiction books on diverse subjects, building libraries of various sizes and appropriating book-based knowledge. Many also included medical books on their reading lists. Freke's inventory, for example, reveals that she consulted herbals, general medical guides, pharmacopoeias and printed books of medical and culinary recipes. Gathering health-orientated knowledge for herself and her household occupied a key place in Freke's daily engagement with books. In this, she was not alone.

By the mid- to late seventeenth century, English readers were able to access a wide range of medical books, priced to suit almost all budgets. Medical books stacked on the shelves of book-sellers in London and beyond included general health guides, books of medicinal recipes,

⁵ On the reading practices of learned men, see for example, Jardine and Grafton, «Studied for Action»: How Gabriel Harvey Read His Livy»; Sharpe and Zwicker, *Reading, Society and Politics in Early Modern England*; Sharpe, Kevin M., *Reading Revolutions: The Politics of Reading in Early Modern England* (New Haven, CT and London: Yale University Press, 2000). The literature on the reading practices of early modern women is rich. See individual footnotes below for specific references. See, also, Burke, Victoria, «Ann Bowyer's Commonplace Book (Bodleian Library Ashmole MS 51): Reading and Writing Among the "Middling Sort"» *Early Modern Literary Studies* 6, no. 3 (2001), pp. 1-28; Sherman, William H., «What Did Renaissance Readers Write in Their Books» in Andersen and Sauer, *op.cit.*, pp. 119-137. Brayman Hackel, Heidi and Kelly, Catherine E. (eds.), *Reading Women: Literacy, Authorship, and Culture in the Atlantic World, 1500-1800* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009); Laroche, Rebecca, *Medical Authority and Englishwomen's Herbal Texts, 1550-1650* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2009); Morgan, Paul, «Frances Wolfreton and «Hor Bouks»: A Seventeenth-Century Woman Book-Collector», *The Library* 6-11, no. 3 (1989), pp. 197-219.

⁶ Molekamp, Femke, *Women and the Bible in Early Modern England: Religious Reading and Writing* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2013); Hackel, *Reading Material in Early Modern England: Print, Gender, and Literacy*; Humphrey Newcomb, Lori, *Reading Popular Romance in Early Modern England* (New York: Columbia University Press, 2002).

surgical handbooks, pharmacopeias, herbals and more.⁷ Medical print clearly played a crucial role in the communication and production of lay medical knowledge. While many books were geared towards both male and female readers, alongside religious and other «improvement» reading, early modern English women were particularly encouraged to read medical books. For example, contemporary conduct book writers, such as Gervase Markham, recommended that housewives equip themselves with «a physicall kind of knowledg» and the know-how for medicine production.⁸ Richard Brathwaite, for instance, wrote in his popular advice manual *The English Gentlewoman*:

Some books shee reads, and those powerfull to stiree up devotion and fervour for prayer: others shee reads, and those usefull for direction of her household affaires. Herbals shee peruseeth, which shee seconds with conference: and by degrees so she improves her knowledge, as her cautious care persists many a dangerous cure.⁹

Books and reading, thus, both play a crucial part in the life of Brathwaite's ideal gentlewoman. They not only guided her individual spiritual self-improvement but would also have enabled her to better manage her household duties. For Brathwaite, medical knowledge was in part to be gained from books. Books which our ideal woman would not only read but «peruse»—studying, examining, or going through each entry one by one, be they entries on herbs, ailments or medicinal recipes. The ideal woman would then further confirm her knowledge by «conference»—by

⁷ Fissell, Mary, «The Marketplace of Print», in Mark Jenner and Patrick Wallis (eds.), *Medicine and the Market in England and its Colonies c. 1450-c 1850* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2007), pp. 108-32; Fissell, Mary, «Popular Medical Writing», in Joad Raymond (ed.), *The Oxford History of Popular Print Culture: Volume One: Cheap Print in Britain and Ireland to 1660* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 417-30; Slack, Paul, «Mirrors of Health and Treasures of Poor Men: The Uses of the Vernacular Medical Literature of Tudor England», in Charles Webster (ed.), *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 237-73; Lane Furdell, Elizabeth, *Publishing and Medicine in Early Modern England* (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2002). For a bibliographic database of vernacular medical books, see the Reading Early English Medicine Project at the Max Planck Institute for the History of Science (<https://reademed.mpiwg-berlin.mpg.de/>).

⁸ Markham, Gervase, *Countray Contentments, in Two Bookes: the First, Containing the Whole Art of Riding Great Horses in Very Short Time... The Second Intituled, The English huswife* (London, 1615), p. 4.

⁹ Brathwaite, Richard, *The English Gentlewoman* (London, 1631), sig. Gg 1r.

seeking counsel and by participating in active discussions on her newly gained knowledge. Here, Brathwaite is not only setting out advice for what to read but also how to read.

Alas, while Brathwaite may have been prescriptive on reading practices, he fell short of providing his female audience with a definitive reading list. This omission was remedied by a late seventeenth-century advice book, *The Gentlewomans Companion; or, A Guide to the Female Sex*.¹⁰ Here, medical skills are considered essential as «it is a very commendable quality in Gentlewomen, whether young or old, to visit the sick; so it is impossible to do it with that charity some stand in need of, without some knowledge in Physick, and the several operations of Herbs and Spices».¹¹ To aid their readers, the writers of this tract offered information on the medicinal use of plants and a number of tried and tested medicinal recipes.¹² Interestingly for the scope of this essay, the section on medical advice ends with a list of suggested readings. The writers advise:

... you would do well to acquaint yourself with the Composition of Mans Body and the Diseases incident to every part; which you may gather from several Books of Anatomy, either that of *Dr Read*, or *Dr. Riolanus*... If you would know the nature of Plants, *Gerhard* and *Parkinson* write incomparably on that Subject, but if they are too bulky, and so may seem tedious, you may make choice of lesser Herbals, as *Adam in Eden*; or a small Manuel written by *Mr. Lovel*... If you would have a Salve for every sore... and a receipt for every Distemper, consult the general practice of physic, *Riverius* his practice of Physick translated by *Mr Culpeper*.¹³

¹⁰ This work is usually attributed to Hannah Woolley; however, Elaine Hobby has put forward convincing arguments to call the authorship of the work into dispute: idem, «A Woman's Best Setting Out is Silence: The Writings of Hannah Woolley», in G. MacLean (ed.), *Culture and Society in the Stuart Restoration* (Cambridge, and New York: Cambridge University Press, 1995), pp. 179-200.

¹¹ Woolley, Hannah, *The Gentlewomans Companion; or, A Guide to the Female Sex* (London, 1675), p. 161.

¹² Woolley, *op. cit.*, pp. 161-5 and 168-84.

¹³ Woolley, Hannah, *op. cit.*, pp. 183-4. The books cited are: Read, Alexander, *A Manuall of the Anatomy of the Body of Man* (London, 1634 and many other editions); Riolan, Jean, *A Sure Guide; or, The Best and Nearest Way to Physick and Chyrurgery* (London, 1657); Gerard, John, *The Herball or Generall Historie of Plantes* (London, 1597, 1633 and 1636); Parkinson, John, *Paradisi in Sole Paradisus Terrestris. Or a Garden of All Sorts of Pleasant Flowers...* (London, 1629 and many other editions); Coles, William, *Adam in Eden: or, Natures Paradise* (London, 1657); Lovell, Robert,

Significantly, the producers of *The Gentlewomans Companion* not only recommended texts intended for a female audience but rather hefty herbals and weighty translations of works by continental university physicians Jean Riolan and Lazare Rivière.¹⁴ Not only was medical reading a crucial activity for early modern women, the advice seems to have been to read widely and broadly.

Working within the framework of this volume, this essay investigates the crucial place occupied by medical books in the material world of English gentlewomen and how studies of material cultures illuminate histories of reading and knowing in the past. The exploration of medical reading and everyday material culture brings into conversation a number of cross-discipline historiographical areas. I open by drawing upon recent research on past material cultures, which have brought to light the wealth of «things» present in the everyday lives of our actors and the multiple meanings afforded to them.¹⁵ Examining books as material things, I first trace book ownership and the place of books within early modern lives via household inventories and objects such as paintings. Then I examine health-related book use by analyzing marks in printed medical books, and exploring handwritten notebooks filled with health information. The final section of the article returns to the figure of Elizabeth Freke and takes an in-depth look at her reading notes to further consider how practices of reading and writing might have intersected with accounts of material objects. In doing so, this article enriches current discussions about the material culture of early modern women's reading and turns its attention to quotidian «reading for practice», particularly in the area of health-related knowledge.

Pambotanologia. Sive Enchiridion Botanicum. Or a Compleat Herball... (London, 1659 and 1665) and Rivière, Lazare, *The Practice of Physick* (London, 1655).

¹⁴ Jean Riolan the younger (1580-1657) taught at the University of Paris and was known for his anatomical textbooks. Lazare Rivière (1589-1655) taught at Montpellier and published a number of medical textbooks: Brockliss, Laurence, and Jones, Colin, *The Medical World of Early Modern France* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 100 and 151-3.

¹⁵ Hamling, Tara and Richardson, Catherine (eds.), *Everyday Objects: Medieval and Early Modern Material Culture and Its Meanings* (Ashgate Publishing, 2010); Gaimster, David, Hamling, Tara and Richardson, Catherine (eds.), *The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe* (London and New York: Routledge, 2016); Findlen, Paula (ed.), *Early Modern Things: Objects and Their Histories, 1500-1800* (New York: Routledge, 2013); Gerritsen, Anne and Riello, Giorgio (eds.), *Writing Material Culture History* (London: Bloomsbury Academic, 2015).

1. MATERIAL CULTURE OF READING AND WRITING

Books, as Elizabeth Freke's list of «best things» make clear, played a crucial role in the material world of early modern women. Yet, how did they fit amongst the myriad of everyday things? Where were they stored? How were they described and valued? Did they participate in the construction of self-identity in the way that other objects did? Historians of material culture have developed a range of sources and methodologies to illuminate the place of material objects in the everyday lives of our historical actors. Particularly relevant here are studies which sketch out, in some detail, the place of books within early modern domestic spaces. For example, Lena Orlin has shown that early modern closets were multifarious spaces, primarily used for the storage of valuable goods but also functioning as work spaces with desks and chairs; rooms for conversation and even as a spare room for occasional guests.¹⁶ Books and papers were stored and consumed in studies, libraries, parlors and bedchambers. Bibles, for example, could be found prominently displayed on desks in the hall or securely locked away in chests.¹⁷ Early modern householders, both men and women, also read in a variety of spaces. Tara Hamling, for instance, has shown how mealtimes were enriched by reading from bibles at the dining table and Catherine Richardson reminds us that discussions about books (religious and otherwise) would also have taken place in other areas of the house, such as the kitchen, after the servants had returned to their quarters.¹⁸ As with many other household practices, the location and the ways of reading depended on the financial means of the household, the organization of space and the location of the home.¹⁹ But importantly, Hamling and Richardson

¹⁶ Cowen Orlin, Lena, *Locating Privacy in Tudor London* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 302-5 and 316.

¹⁷ Orlin, *op. cit.*, pp. 303 and 305; Richardson, Catherine, «Household Manuals», in Smith, Enma and Kesson, Andy (eds.), *The Elizabethan Top Ten: Defining Print Popularity in Early Modern England* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2013), pp. 169-78. On Bibles, see Hamling, Tara, «Living with the Bible in Post-Reformation England: The Materiality of Text, Image and Object in Domestic Life», *Studies in Church History*, no. 50 (ed 2014), pp. 210-39 (234).

¹⁸ Hamling, «Living with the Bible in Post-Reformation England», p. 228; Richardson, «Household Manuals», p. 174.

¹⁹ For example, Hamling writes evocatively about the differences between Bible storage in the country and in urban households: Hamling, «Living with the Bible in Post-Reformation England», pp. 236-7.

further argue that not all reading involved books. Many early modern men and women engaged with written texts through cheap ephemeral print like broadsheets, and also by writing on wall hangings, textiles and more. These recent studies have complicated the many spaces often associated with reading and writing, extending the scope of our inquiry.

To further explore the place of medical books in early modern households, I return to Elizabeth Freke's list of «best things» first encountered in the introduction. Handwritten in deep black ink, it occupies a central place in Freke's folio-sized, vellum-bound notebook of treasured knowledge. Within the notebook, the inventory sits next to her reading notes from John Gerard's *The Herball*, her remembrances, copies of letters, legal and financial documents and hundreds of gathered medical and culinary recipes. In that sense, the notebook served multiple purposes as it combined her practical, intellectual and contemplative lives. It was not only an inventory of Freke's material world but a material object in itself, afforded with a complex set of social and cultural meanings. The notebook offers not only a detailed picture of the kinds of books owned but also a sketch of the material settings of Freke's library, showing us how books, reading and writing practices fit into the lives of women. Across early modern England (and indeed early modern Europe), women created a vast number of similar objects, each revealing a unique set of intellectual interests, and the hopes and anxieties of their creators.

The production of notebooks such as Freke's required a web of material objects from furniture to pen, ink and paper.²⁰ Freke's richly furnished house included a range of chairs and tables, all of which could have been used for the practices of reading and writing, and items such as the «Indian writing box, inlaid».²¹ Paper was readily available in early modern England in varying qualities and at price points, though most of the paper used in this period was imported from Europe. Aside from its use in reading and writing practices, paper also had a wide range of uses within the early modern household from decorating walls, to lining pie

²⁰ James Daybell and Helen Smith, amongst others, have written cogently on this topic, see Daybell, James, *The Material Letter in Early Modern England. Manuscript Letters and the Culture and Practices of Letter-Writing, 1512-1635* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2012), chapter 2 and Smith, Helen, «Women and the Materials of Writing», in *Material Cultures of Early Modern Women's Writing*, ed. Patricia Pender and Rosalind Smith (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014), pp. 14-35.

²¹ Freke, fol. 91v.

tins and preserving fruit.²² Thus, many kept their homes well-stocked with a range of papers. For example, household accounts of an elderly single gentlewoman living in Herefordshire, Joyce Jeffreys (c. 1570-1650), list a number of references to paper purchases including white, brown and cap paper.²³ While brown and cap paper were often used in the kitchen, white paper was primarily used for writing. In fact, Jeffreys bought specific lots of paper for this purpose including «lardge fine writing paper»; «white writing paper»; «cours writing paper» and «brown cap paper».²⁴

When it comes to notebooks like the one in which Freke wrote, early modern writers had the option of purchasing ready-made bound books of paper or creating bespoke examples by cutting, folding and sewing paper together themselves. For example, the collection of paper notebooks created by the seventeenth-century Cornish gentlewoman Margaret Boscawen (d. 1688) and her daughter Bridget Fortescue (1666-1708). The surviving archive consists of multiple notebooks and a flurry of loose paper slips.²⁵ A number of the notebooks exude a distinctly homemade

²² For example, Elizabeth Freke's inventory has an entry listing «5 whole pieces of printed paper for hangings, yard wide». Her «parler chamber» was decorated with a «sett of paper hangings» and her kitchen chamber was also hung with «printed paper», Freke, fols. 91r, 93v and 94r. Fleming, Juliet, «Damask Papers», in Smith and Kesson (eds.), *The Elizabethan Top Ten*, pp. 179-92; Smith, Helen, «“A Unique Instance of Art”: The Proliferating Surfaces of Early Modern Paper», *Journal of the Northern Renaissance*, 2017; Leong, Elaine, «Papering the Household: Paper, Recipes and Everyday Technologies in Early Modern England», in Carla Bittel, Elaine Leong, and Christine von Oertzen (eds.), *Working with Paper: Gendered Practices in the History of Knowledge* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2019).

²³ In 1638, Jeffreys bought five separate lots of paper. In April, she obtained a quire of paper for five shillings; in May she spent three shillings and six pence on 10 quires of white paper; in July she purchased brown paper for four pence and in October she bought cap paper for a penny and «a quier of browne paper to putt under pies» for two pence. Spicksley, Judith M. (eds.), *The Business and Household Accounts of Joyce Jeffreys, Spinster of Hereford, 1638-1648* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2012), pp. 146, 147, 153, 155 and 156.

²⁴ Spicksley, *op. cit.*, pp. 281, 278, 253 and 246.

²⁵ These papers evidently were passed onto Margaret Boscawen's daughter Bridget Boscawen Fortescue and are now part of the Fortescue family papers at the Devon Record Office. The three folders are Devon Record Office 1262M/FC/6-8. I am grateful to Anne Stobart for introducing me to the Fortescue archive. For more biographical information on the Boscawen/Fortescue archive see Stobart, Anne, *Household Medicine in Seventeenth-Century England* (London and New York: Bloomsbury Publishing, 2016). Elsewhere, I discuss Boscawen's reading of herbals and her use of paper slips in greater detail, see Leong, «“Herbals She Peruseth”» and Leong, «Papering the Household».

feel and were clearly sized to suit their function. For example, an unusually-sized and roughly stitched-together notebook was evidently the designated repository for Boscawen's lists of gardening to-dos. It is filled with headings such as «Roots to be saved», «what Flowers should be saved and when yt time to gether», «Flowers that must be gathered in May In Aprill», «what seeds are to be saved», «what syrups to make», «what waters should be stilled», «what water must be stilled in May and Jun», «what Roots I must send for to London» and «what Hearbs should be dried».²⁶ Under each heading are a series of short entries, many of which refer to Culpeper's *The English Physitian Enlarged*.²⁷ The majority of the entries are very short, few more than ten lines long, perfectly fitting for the long and thin pages of the bespoke notebook. Here, we see householders playing with the material qualities of paper to create everyday tools to suit their information management needs.²⁸

Likewise, ink was another material which could either be made at home or purchased ready-made. The Jeffreys' account book contains numerous entries for the purchase of ink, including one entry, written in April 1645, for a «glasse of iinke» costing three shillings.²⁹ At times, these ink purchases were accompanied by paper and sealing wax, but this was not always so. Concurrently, contemporary household recipe books often contain recipes to make different kinds of ink, ranging from the more common brown/black ink to red and gold inks, suggesting that

²⁶ Devon Record Office 1262M/FC/7, plant notebook, fols. 1v, 2r, 34, 4v, 6r, 8r, 8v, 9v and 10r. For a partial transcription of this manuscript see, Stobart, Anne «The Making of Domestic Medicine», (Unpublished PhD thesis, Middlesex University, 2008), pp. 308-10.

²⁷ Culpeper's *The English Physitian* has a long publication history. Boscawen's notes refer to the second expanded edition of the work first published in 1653 (Wing C7502).

²⁸ There is a rich and flourishing literature on the notion of «paper technologies» and «paper tools». Seminal works include: te Heesen, Anke, «The Notebook: A Paper-Technology», in Bruno Latour and Peter Weibel (eds.) *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (Cambridge, MA and London: The MIT Press, 2005), pp. 582-89; Blair, *Too Much to Know*. Recent review essays include Jalobeanu, Dana, «The Toolbox of the Early Modern Natural Historian: Note-Books, Commonplace Books and the Emergence of Laboratory Records», *Journal of Early Modern Studies* 4, no. 1 (2015), pp. 107-23 and Jardine, Boris, «State of the Field: Paper Tools», *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 64, no. 1, August (2017), pp. 53-63. More specifically on gender and the household, see Leong, «Papering the Household».

²⁹ Spicksley, *cit.op.*, pp. 146, 156, 160, 163, 166, 174, 198, 222, 236, 244, 253, 261 (entry for the «glasse of iinke»), 266.

making one's own ink was a common practice.³⁰ Finally, in this period, pens were fashioned from goose quills, cut at an angle to produce a nib. The inclusion of «how-to» cut a nib in advice books such as Hannah Woolley's *The Compleat Servant-Maid or the Young Maidens Tutor* (1677) affirms that the skill was considered necessary and commonplace for early modern women.³¹

2. OWNING BOOKS

Armed with pens, ink and paper, many early modern women left behind material records of their reading practices, Freke's handwritten list of «best things» being a case in point. Catherine Richardson has written evocatively of how we might read inventories and household accounts as sources for the ownership and use of material objects in the home and as an entry into the everyday material worlds of early modern people.³² Reading Elizabeth Freke's lengthy inventory, we get a clear sense both of the value she placed upon her books and of the placement and storage of her library. As she took note of her «best things» that fateful October, Freke began with the most valuable items —gold and silver objects such as spoons, plates and candlesticks and jewellery-like lockets.³³ She then recorded her collection of clothing, linens, china, and *lignum vitae* objects.³⁴ After all of that had been examined and inventoried, on the second day of compiling her inventory she moved onto her book collection.³⁵ The majority of Freke's book collection was kept in two

³⁰ The recipe book of a «Mrs Elizabeth Hirst» contains an entry titled «To make a gallon of ink my Brother Lukyns way», Wellcome MS 2840, p. 48. A recipe for «red ink» endorsed by the claim that «William Woodde made hit» is included in a 16th century medical commonplace book now in the Wellcome Library, Wellcome MS 6228, fol. 41v. Finally, a recipe «To Make inke of the coller of Gold» is included in the recipe book of Bridget Hyde (d. 1733), Wellcome MS 2990, fol. 19v. Amy Tigner, for example, has written about and reconstructed ink recipes from Mary Grenville's recipe book (Folger Shakespeare Library, MS v.a. 430, Tigner, Amy, «Making Ink»), *The Recipes Project* (blog), accessed September 30, 2018, <https://recipes.hypotheses.org/8935>.

³¹ Smith, «Women and the Materials of Writing», pp. 17-8.

³² Richardson, Catherine, «Written Texts and the Performance of Materiality», in Gerritsen and Riello (eds.), *Writing Material Culture History*, pp. 43-58.

³³ Freke, fol. 90r.

³⁴ Freke, fols. 90v-91v.

³⁵ Freke, fol. 90v.

boxes in her closet— described as a «deep box by the fire sid» and an «old chest filld with books». ³⁶ The one exception to this is a «new Common Prayer Book» which was stored alongside a silver flagon, cup, and bread plate, and various «fine» cloths, in a «thin flatt deale box» in the same room. ³⁷ Within the inventory, Freke was careful to note that these objects had been consecrated and were bequeathed to the local church upon her death, thus explaining why they were grouped together. ³⁸

Within the listing of books in the «deep box» and «old chest», entries were described in various ways, hinting at how our historical actors might have considered and evaluated books as objects. Most of the books, both printed and handwritten, were stored within these two boxes, grouped by size and, occasionally, by genre. For example, the first item on the list is «i large old Bible, my mothers, folia» and this is joined by a series of other folio-sized books, mainly dealing with religious topics. Most entries included a much-abbreviated title; though some were merely described as a «book of pryvatt devitions» or «books of garden-ing». Some included the name of the author or publisher, attesting to the fact that the names of some book producers brought with them a certain cachet or were afforded additional value. In most entries, books were described as old or new, thick or small, and in terms of size such as folio and quarto. Notably, small books were bundled together in an entry simply noted as «16 small history books» and there was no specific mention of the smaller, cheaper books such as the octavo or duodecimo format. ³⁹ One entry, «i book of Bishop Andrews, unbound», alludes to contemporary booksellers' practice of selling printed texts unbound, so that readers could select their preferred bindings. ⁴⁰ Two entries were described as «abstracts». One was recorded as «i abstractt of Gerralds herball of my wrightine now in the great black trunk» and is undoubtedly Freke's lengthy reading notes written in the same notebook as the inventory. It is thus safe to assume that the other record, «i abstractt of P Helin geogriphy, quarto», might also be a handwritten copy from a

³⁶ Freke, fol. 92v.

³⁷ A deal box is box made of timber (usually of pine or fir) made from «deals», which are planks of wood more than seven inches wide and not more than three inches thick: «deal, n.3». OED Online. June 2018. Oxford University Press. <http://www.oed.com/view/Entry/47702?redirectedFrom=deal+box> (accessed June 20, 2018).

³⁸ Freke, fol 92r.

³⁹ Freke, fol. 91v.

⁴⁰ Freke, fol. 91v.

printed book.⁴¹ Such copies were commonplace in the period, as further discussed in this essay. A final descriptor alludes to another contemporary practice of book usage—the cutting up and reassembling of print: the entry is «i Psalme Book to it with cutts»—. As Adam Smyth and others have noted, cutting was a common mode of «textual consumption» in the period, offering readers a shortcut from «laborious hand-copying» and more suited to the contemporary reading practices of summarizing and extracting.⁴² The use of «abstract» and «cuts» not only demonstrates that the books within Freke's chests were taken out and read but also hints at Freke's reading practices.

Within Freke's large collection of books, a number were medically orientated with a focus on herbal and drug knowledge.⁴³ These include two herbals—John Pechey's *The Compleat Herbal of Physical Plants* (London, 1694) and John Gerard's *The Herball or Generall Historie of Plantes* (London, 1633)—. These offered detailed descriptions of plants and their medicinal virtues. The inventory also lists «2 books of Cullpepers phisick» and «i book of the Family Phisition».⁴⁴ From her reading notes, further examined below, the books by Culpeper are likely to be his translation of the *Pharmacopoeia Londinensis* and *Culpeper's School of Physick* (London, 1659), a volume of miscellaneous writings collected together and published posthumously by the famous authors' wife, Alice.⁴⁵ The «Book

⁴¹ Freke, *op. cit.*

⁴² Blair, *Too Much to Know*, Garvey, Ellen Gruber, *Writing with Scissors: American Scrapbooks from the Civil War to the Harlem Renaissance* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2012); Considine, John, «Cutting and Pasting Slips: Early Modern Compilation and Information Management», *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 45/3 (2015), pp. 487-504; Price, Leah, *How to Do Things with Books in Victorian Britain* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2012); Smyth, Adam, *Material Texts in Early Modern England* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2018).

⁴³ Freke, fol. 91v. The books listed are John Colbatch, *A Collection of Tracts Chirurgical* (London, 1699), John Pechey, *The Compleat Herbal* (London, 1694), Nicholas Culpeper, *Culpeper's School of Physick* (London, many editions), Nicholas Culpeper, *Pharmacopoeia Londinensis or the London Dispensatory* (London, many editions), John Gerard, *The Herball or General Histories of Plants* (London, 1633 or 1637). «The family phisitian» most probably refers to either Gideon Harvey, *The Family Physician and the House Apothecary* (London, 1676 and 1678) or George Hartman, *The Family Physician* (London, 1696).

⁴⁴ Freke, fol. 91v.

⁴⁵ Freke's reading notes are mostly taken from two sections of the work. These are *Fragmenta Aurea*, a three-part series with «golden» sayings from famous

of the Family Phisition» matches the title of works by Gideon Harvey and George Hartman, both of which present hundreds of medical recipes. Finally, Freke also owned a title described as «Book of Cirgrary of Colebatch», a work penned by John Colbatch, a contemporary physician who frequently bumped heads with the Royal College of Physicians.⁴⁶

Freke's interests and enthusiasm for engaging with medical print was unexceptional. Even though traces of early modern women's medical reading practices are hard to find, there are many other such instances in the archives. For example, another mid-seventeenth century gentlewoman, Elizabeth Sleigh, wrote an inventory of her library in her notebook of household recipes.⁴⁷ At the end of the notebook is a list titled «An inventory of the Lady Sleighs bookes. May 12, 1647».⁴⁸ Some 52 items are listed, most of which are religious works, much as in the case of Freke's library. Two medical works were included in the inventory: Jacob Mosan's translation of Christopher Wirsung's *Praxis Medicinæ Uniuersalis; or A Generall Practise of Physicke* (London, 1598 and five subsequent editions) and Jacques Guillemeau's midwifery text titled *Child-birth or, The Happy Deliverie of Women* (London, 1612 and 1635). Evidently, where Freke's medical interests tended towards books on herbs and drug production, Sleigh's focused upon childbirth and general health matters.

Not all early moderns took stock of their libraries and book collections in the form of written inventories or lists. One woman, Lady Anne Clifford, Countess of Pembroke, Dorset and Montgomery (1590-1676), demonstrated her reading interests visually through her commissioning of the «Great Picture» of her family. Often attributed to Jan van Belcamp, the painting was created under the close guidance of Clifford in 1646

personages such as Peter of Spain and Galen and *The Treasury of Life*, which is a remedy collection organized according to ailments. *Culpeper's School of Physick* was re-issued three times in 1678 and a final edition appeared in 1696.

⁴⁶ This book description likely refers to one issue of Colbatch's collected works: *Four Treatises of Physick and Chirurgery* (London, 1698), or his *A Collection of Tracts, Chirurgical and Medical* (London, 1699, 1700 and 1704). Both of these contain the tract, *A Physio-Medical Essay Concerning Alkaly and Acid* (1696) from which Freke copied. For more on Colbatch, see Cook, Harold, «Sir John Colbatch and Augustan Medicine: Experimentalism, Character and Entrepreneurialism», *Annals of Science*, no. 47 (1990), pp. 475-505.

⁴⁷ Wellcome, MS 751. This is the recipe collection of Elizabeth Sleigh and Felicia Whitfield.

⁴⁸ Wellcome, MS 751, fols. 79v-80v (80v).

and shows her immediate family in the center panel, accompanied by a young and matronly Anne in the side panels. The triptych is a visual representation of Lady Anne Clifford's family lineage and, interestingly, a visual record of her reading interests. In both the side panels, Clifford is surrounded by books, the titles of many of which are still clearly visible.⁴⁹ In other words, Clifford's portrait is both a representation of her body and her intellectual self. Within the picture, the piles and shelves of books surrounding the young and matronly Clifford cover a range of topics from history, to moral philosophy, literature, architecture and religion. However, Clifford was also keen to show the changes in her intellectual interests over time. While the young Clifford, depicted on the left-hand panel, shows interest in «maidenly romances», the elderly Clifford's tastes strayed towards histories. Of particular interest to the arguments outlined in this essay is a slim volume on the lower shelf, above the young Clifford's head, entitled «The Epitome of Gerard's Herball», thus demonstrating Clifford's interests in medicinal and herbal knowledge.

While detailed inventories such as Freke's list of «best things» or visual representations of book collections such as the Clifford «Great Painting» are rare survivals in the archive, many early modern women asserted their ownership of a book within its pages. In so doing, they participated in a common practice of the period as early modern readers were encouraged to annotate and mark their books in a variety of ways to aid memory and the digestion of the conveyed information.⁵⁰ For example, the schoolmaster John Brinsley, suggested three different kinds of marks in his *Ludus Littrarius: Or, Grammar Schoole* (1612) writing in ink for school texts, notes in pencil for other types of books or for less-confident readers and, finally, marking the passage with the imprint of a fingernail.⁵¹ Reminding us that book margins were public spaces within households and reading communities, the literary scholar Heidi Braymen Hackel has argued that female readers might have been

⁴⁹ See Spence, Richard T., *Lady Anne Clifford: Countess of Pembroke, Dorset and Montgomery 1590-1676* (Stroud, Gloucestershire: Sutton Publishing, 1997), pp. 190-1.

⁵⁰ For a discussion on changes in attitudes towards marking and writing in books, see: Sherman, William, «"Rather Soiled by Use": Attitudes Towards Readers' Marks», *The Book Collector*, 52, no. 4 (2003), pp. 471-90. For the place of marginalia in grammar school and university education see: Kintgen, Eugene, *Reading in Tudor England* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996), chapter 2.

⁵¹ This text is discussed by Sherman, William, «Renaissance Readers», pp. 121-2 and Brayman Hackel, *Reading Material*, pp. 205-6.

reticent to leave traces of their reading practices.⁵² Thus, while examples of printed books with early modern women's ownership notes and marks have survived, we must cautiously assume that these represent the work of only a small portion of early modern female readers.

A survey of annotated printed medical books suggests that female readers owned a wide range of health-related literature. Many mirrored Elizabeth Freke's interests in medicine production. Books of secrets and collections of medicinal and culinary recipes were also popular with female readers. Frances Wolfreston, for example, signed a copy of *The Books of Secrets of Albertus Magnus* and Mary Man wrote «Mary Man her book ano domany 1671» on the title page of Girolamo Ruscelli's *The Secrets of Maister Alexis of Piemont*. Likewise, Anne Coates wrote her name in a thirty-year old copy of *The Queens Closet Opened*.⁵³ Female readers also claimed ownership of herbals and books of medicinal simples offering information on the health-related use of plants. In 1743, for instance, Anne Thomson Neden, wrote her name a number of times in a 1652 edition of Robert Pemell's *Tractatus de simplicium medicamentorum facultatibus* which, despite its title, was an English book on the «nature and quality of such simples as are most frequently used in medicine». A second inscription «John Neden his book» suggests that the volume was either shared or passed down to a male family member.⁵⁴

Aside from books about medicine production, early modern female readers also often owned general medical books offering information on contemporary ideas of the body in sickness and health, and advice on how to alleviate a range of ailments. One general medical guide popular with female readers was Philip Barrough's *The Methode of Physick*, with many surviving copies of the book containing ownership notes of some sort. A 1590 edition of the work once belonged to a Mary Gibbon, for example, and a 1596 edition was inscribed as «The Lady Bacons Booke».⁵⁵

⁵² Brayman Hackel, *op.cit.*, pp. 197-214.

⁵³ Sig. A5r, Huntington Library, HN 17106; title-page v in Folger Shakespeare Library, STC 297 and front flyleaf r in Folger Shakespeare Library, M 98, front and back flyleaves. For addition information on Frances Wolfreston's reading habits, see Morgan, Paul, «Frances Wolfreston and «Hor Bouks»: A Seventeenth-Century Woman Book-Collector», *The Library*, 6th ser. 11 (1989), pp. 197-219.

⁵⁴ Folger Shakespeare Library, P1135. Ann's inscription can be found on the front fly-leaf and on H3r. John's inscription is on N4v.

⁵⁵ Folger Shakespeare Library STC 1509, verso of title-page. Huntington Library Rare Book 28188, back flyleaf.

In another example, Amy Locke, later Amy Foster, wrote her name in a copy of *The Practice of Physick* now in the Wellcome Library.⁵⁶ This was Nicholas Culpeper's English translation of the Montpellier physician and university professor Lazare Rivière's *Praxis medica*. Although the work originated as Rivière's *practica* lectures at Montpellier, as noted above, it was one of the titles recommended for women in the *Gentlewoman's Companion* and was re-issued a number of times. Copies are often annotated, some bearing the signatures of multiple owners and many containing underlining and selection marks such as crosses and ticks.⁵⁷ Other examples of female ownership include the Folger Shakespeare Library's copy of the 1678 edition, which has «Mary Burbridge, 1721» inscribed on the back pastedown. Before landing in the hands of Mary Burbridge, the book had also passed through the library of a Thomas May and, in the 1680s, a Francis Young, demonstrating the work's longstanding popularity with the book-buying public, male and female.⁵⁸ Additionally, Young's note states that he bought the book for 8 shillings on the 24th of April 1684, making clear the object's monetary worth and offering a clear explanation for why the book was so treasured by its many owners.

At times, readers asserted their ownership and agency on printed books far beyond just inscribing their name. For example, the Wellcome Library's copy of the 1651 edition of John French's *The Art of Distillation* contains a cornucopia of annotations and notes written in by Rebecca Tallamy and other members of the Tallamy family in the 1730s.

⁵⁶ Wellcome Library, EPB/44150/C/2, title-page and A2r.

⁵⁷ For a more detailed analysis of the production and consumption of this book, see Leong, Elaine, «Printing Vernacular Medicine in Early Modern England: The Case of Lazare Rivière's *The Practice of Physick*» in Annemarie Kinzelbach and Ruth Schilling (eds.) *Civic Medicine: Physician, Polity and Pen in Early Modern Europe* (London and New York: Routledge, 2019), pp. 257-279.

⁵⁸ Folger Shakespeare Library, R 1555.2, fols. 1r, 2r and back paste-down.

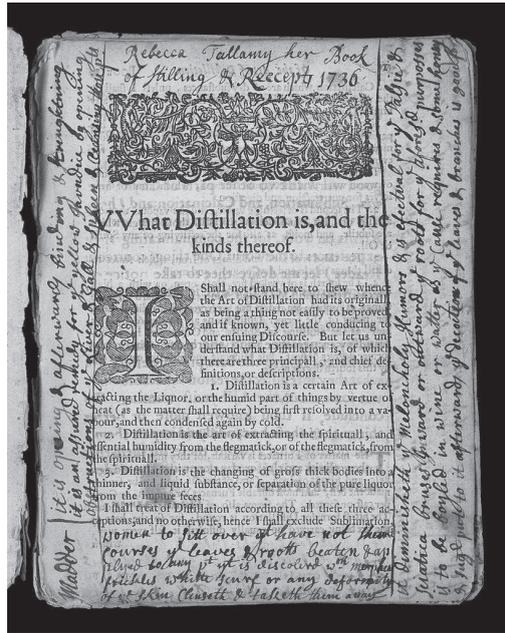


Figure 1. Wellcome Library Manuscript 4759. A copy of John French's «Art of Distillation» (London, 1651) with annotations of the Tallamy family, p. 1. Credit: Wellcome Collection. Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

In fact, running out of space in the margins and blanks of French's work, the Tallamy family decided to bind the printed book with an additional 140 blank leaves to allow them space to further expand their collection of medical and culinary know-how.⁵⁹ On the additional pages and in the blank spaces around the printed text, the Tallamys augmented French's instructions for distilling with information about *materia medica* and recipes. French's specialized instruction manual became a book of general medical information, offering aid for family health issues. Like many of the readers discussed in this essay, the Tallamys were reading several medical books at the same time. References linked to

⁵⁹ Wellcome, MS 4759. Interestingly, an annotator changed the publication date on the title page from 1651 to 1691, suggesting that there was some awareness by the eighteenth century that French's book required some updating (if only cosmetic). Perhaps contrary to this, a number of the recipes written on the additional leaves are attributed to past well-known medical or political personages from the sixteenth and seventeenth centuries, including Princess Elizabeth (fol. 129r), Queen Elizabeth (fol. 201v) and Dr Richard Lower (fol. 203r).

several recipes suggest that the Tallamys were, at the very least, reading Nicholas Culpeper and William Salmon alongside John French.⁶⁰

In viewing books as material objects, this section has traced book ownership via a number of different paths. Through Elizabeth Freke's inventory of «best things», we have explored how books might fit into the material culture of early modern households, in terms of perceived value, placement within the home, and storage and organization. The Clifford «Great Picture» reminded modern readers of how depictions of bookshelves could be used as a method of self-fashioning, then and now. Finally, a survey of ownership notes in surviving medical books demonstrates how the material book traveled within early modern knowledge communities. Mary Burbridge's copy of Rivière is evidence that books were clearly passed on and sold second or even third hand. And as Amy Locke Foster's copy of *The Practice of Physick* shows, books also accompanied women as they transitioned through the different stages of their life.

3. READING, WRITING AND NOTE-TAKING

So far, we have only explored book ownership, yet as many of us know, a book owned does not equal a book read. The final section of this essay returns to Elizabeth Freke's notebook to analyze how one female reader engaged with medical books in and beyond her library. In so doing, it contends that the detailed examination of handwritten notebooks can offer us a window into how readers engaged with books and appropriated new information and knowledge.⁶¹

⁶⁰ Wellcome, MS 4759, fols. 232v, 240r-241v and 243v. The recipe from Culpeper is titled: «A Diet Drink out of Culpeper». The recipe could be copied from a number of works penned by Culpeper and until now, I have been unable to directly link the manuscript reference to the printed work. The recipes labeled as «Salmon» are taken from William Salmon's *Pharmacopoeia Londinensis or The New London Dispensatory* (London, 1678). They include «Quercetans Eye Water», «A Watter Against darkness of ye sight», «Minsichts Blessed Laver», «Syrup of Annis Seed», «Quiddony of Elder Berries and Spirit of Black Cherries»; Wellcome, MS 4579, fols. 240r-v and *The New London Dispensatory*, pp. 720, 724, 610, 614 and 461.

⁶¹ Early modern notebooks and note-taking practices have been the focus of much recent research. Of particular note are also the number of journal special issues and edited volumes on the topic, including, for example, Rosenberg, Daniel (ed.), «Early Modern Information Overload», *Journal of the History of Ideas* 64, no. 1 (2003); Yeo, Richard (ed.), «Note-Taking in Early Modern Europe», *Intellectual History Review* 20, no. 3 (2010); Volker Hess and Mendelsohn, Andrew (eds.), «Paper

Like many keepers of notebooks, Elizabeth Freke used her velum-bound book from both ends, entering culinary information in the front of the book and, after turning the book upside down, writing medical information in the back of the book.⁶² Sandwiched in between are medical reading notes, remembrances, copies of letters, the abovementioned inventory and other notes of rents and financial memoranda. Freke's medical reading notes are located in the «medical section» of her notebook, immediately following her recipes for various ailments. The notes indicate two crucial points about her reading practices—that her reading interests extended beyond her book collections *and* that she engaged with printed and manuscript books in a number of different ways—. First, as outlined above, Freke listed five, printed medical books. These were the «book of cirigary of Colbatch», «Conpleate Herball by Peachy», «2 books of Cullpepers Phisick», and «book of the Family Physitian».⁶³ Three of these, the works of John Colbatch and the two works by Culpeper, also make appearances in her reading notes. Additionally, however, Freke also recorded her engagements with manuscripts and printed texts that were not listed in her inventory, including her sister Austen's handwritten recipe book and two contemporary

Technology und Wissensgeschichte», *Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*, no. 21.1 (2013), pp. 1-10; Müller-Wille, Stefan, and Isabelle Charmantier, «Worlds of Paper», *Early Science and Medicine* 19 (2014), pp. 379-97; Décultot, Élisabeth and Zedelmaier, Helmut (eds.), *Exzerpt, Plagiat, Archiv: Untersuchungen zur neuzeitlichen Schriftkultur* (Halle: Mitteldeutscher Verlag, 2017); Zedelmaier, Helmut, *Werkstätten des Wissens zwischen Renaissance und Aufklärung*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015). On medical reading and note-taking, see, in particular, Kassell, Lauren, «Casebooks in Early Modern England: Medicine, Astrology, and Written Records», *Bulletin of the History of Medicine* 88, no. 4 (2014), pp. 595-625; Stolberg, Michael, «Medizinische Loci Communes. Formen und Funktionen einer ärztlichen Aufzeichnungspraxis im 16. und 17. Jahrhundert», *NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 21, no. 1 (2013), pp. 37-60; Stolberg, Michael, «Medical Note-Taking in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», in Alberto Cevolini (ed.), *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe* (Leiden: Brill, 2016), pp. 243-64; Hess, Volker, and Mendelsohn, J. Andrew, «Case and Series. Medical Knowledge and Paper Technology, 1600-1900», *History of Science* 48, no. 3-4 (2010), pp. 288-314.

⁶² For further information on this practice see: Gibson, Jonathan, «Casting off Blanks: Hidden Structures in Early Modern Paper Books» in Daybell, James and Hinds, Peter (eds.), *Material Readings of Early Modern Culture. Texts and Social Practices, 1580-1730* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 208-28.

⁶³ Freke, fol. 91v.

pharmacopoeias.⁶⁴ These were the *Pharmacopoeia Bateana*, penned by the physician George Bates⁶⁵ (augmented and translated by William Salmon⁶⁶), and *The Royal Pharmacopoea Galenical and Chymical* by the Parisian apothecary Moyses Charas.⁶⁷ Finally, the notebook contains a lengthy extract from John Gerard's *The Herball*. Notably, the books consulted and abstracted by Freke are expensive tomes and it may be that her access to the information contained within them was temporary, which would explain the necessity to create written records.

Freke's notes from these three texts also reveal three distinct methods of reading, each demonstrating the different ways she engaged with books as material objects. First, some of her reading notes were partial transcriptions of particular texts, such as her «abstract» from John Gerard's *The Herball*. Consulting either the 1633 or the 1637 edition of the work, Freke took 56 folios of notes and compiled a detailed index during the winter of 1699/1700.⁶⁸ The notes were highly selective. For example, she selected only 47 out of 118 herbs within the first section of

⁶⁴ Freke, fols. 140v-121v. The sections copied out of the pharmacopoeias of Moyses Charas and George Bates are at fols. 132r-128r and 128r-125v.

⁶⁵ George Bates (1608-1669) was physician to Charles I and II and Oliver Cromwell, as well as being an active member of the College of Physicians. His *Pharmacopoeia Bateana* was published posthumously in Latin in 1688 with numerous later editions. The Latin version of the text contains Bates's prescriptions as edited by the apothecary James Shipton with 500 of the physician Jonathan Goddard's chemical processes and explications under the title *Aracana Goddardiana*.

⁶⁶ *Pharmacopoeia Bateana: or, Bate's Dispensatory* (London, 1694 and many later editions). This is a translation, by William Salmon of the second edition of Bates' Latin text. Salmon also enlarged the text with his own additional commentary and recipes. The authorship of the recipes is clearly noted in square brackets throughout the text. The second edition, of the work, printed in London in 1700, contained even larger numbers of emendations and recipes by Salmon, to the point where the recipes from both authors were similar in number. Freke most likely consulted this second edition of the work.

⁶⁷ This is the English translation of Moyses Charas's *Pharmacopée Royale Galénique et Chimique* (Paris, 1676) which was first printed for John Starkey and Moses Pitt in 1678 as *The Royal Pharmacopoea, Galenical and Chymical*. Moyses Charas (1619–1698) was an apothecary and chemist in Paris in the mid-seventeenth century. He once gained the title of «l'artiste démonstrateur au Jardin au roi» and was apothecary to the Duke of Orléans. In the 1670s, he entered into a dispute with Francesco Redi over viper bites: Catellani, Patrizia, and Console, Renzo, «Moyses Charas, Francesco Redi, the Viper and the Royal Society of London», *Pharmaceutical Historian: Newsletter of the British Society for the History of Pharmacy*, no. 34 (2004), pp. 2-10.

⁶⁸ The first entry written on 5 February 1699/1700 and the last note was not penned until 22 March of the same year, Freke, fols. 214r-158r.

Gerard's herbal, omitting to copy those which had either an ambiguous or non-existent medical use.⁶⁹ Additionally, while Gerard gave an illustration for each herb, a description and a list of places where it could be found and other information, Freke only abstracted the virtues of the herbs, emphasizing her medical interests and her focus on practical information. She was also selective in her choice of virtues, copying, for example, only three out of nine entries for «stinking Glandon», a species of Iris, used to relieve a number of ailments and sicknesses from coughs and wounds, to the Kings Evil.⁷⁰

Freke's notes were the result of not just one but repeated readings of the text. Within the listing of plant entries and her record of individual plant virtues, Freke's notes often differ from Gerard's text in the sequence used to list the information. In these cases, she read ahead, skipping particular entries and then backtracked and took additional notes on the information initially passed-over. If we further compare Freke's abstract to Gerard's text, it is clear that the notes rarely corresponded to the printed text word for word. Rather, Freke summarized in parts, rephrased in others and frequently combined Gerard's separate points into one entry. After all her work, it is not surprising that Freke viewed her «abstract» as a new, stand-alone text, worthy of its own entry in her list of «best things», though written in the same notebook as the inventory.

Freke's second type of note-taking is revealed by her selections from the two pharmacopoeias. Freke's notes from these two works were clearly marked out as «taken out of Sharrafs» or «by Doctt Battes». In these entries, no page numbers are given, suggesting that Freke did not need to pair her notes with particular editions of the printed work, nor did she intend to return to the original text. In contrast to her thorough reading of Gerard's herbal, where she read and selected entries from the entire work, here she utilized the indexes provided to locate key recipes to suit her interests. Her selections from the Paris apothecary Moyse Charas included two recipes for eye ailments and instructions to make a number of distilled waters and ointments; her notes from Bates cover

⁶⁹ Only a few of the herbs which she omitted had a medical use. Some of the omissions, such as «dew grasse», could only be found in central Europe. Others were omitted for no other reason than that the herb was not used in her remedy collection, e.g., the floure de luce family: Gerard, John, *The Herball* (1633), pp. 27 and 51-8.

⁷⁰ Freke, fol. 213r and Gerard, *op. cit.*, pp. 59-60.

a variety of ailments including dropsy, the stone, and eye and lung distempers. Freke's remembrances indicate that she encountered repeated problems with her eyes and lungs and perhaps these selections were taken with this in mind. Additionally, the recipes taken from the two pharmacopoeias were intermingled with recipes given by Freke's sister, Lady Frances Norton, and her niece, Lady Grace Getting. Norton's and Getting's offerings usually addressed the same ailment and subject matter as the notes taken from the printed texts suggesting that they were the result of conversations about a particular ailment, initiated by Freke's reading. Here, Freke and her sisters were following Brathwaite's advice, as noted above, and seconding their reading with conference. In this particular instance, reading, note-taking and sociability were closely intertwined.

Finally, Freke's reading notes also offer evidence for how she engaged with books in her library, in particular the two works by Nicholas Culpeper: *The London Dispensatory* and his *School of Physick*.⁷¹ She approached the *London Dispensatory* in much the same way as she approached Gerard; that is, she read through the entire text in sequence and took summaries from each section. On the one hand, the information taken from the work details the «vertues» of different medical ingredients, beginning with «seeds and grains» and ending with «materials which can be recovered from the sea». Her notes from *Culpeper's School of Physick* suggest that, like her engagement with the two pharmacopoeias, she used the index to look up particular topics or ailments, to create her personalized set of notes. This meant that the notes often followed the information sequence listed in the index. Many of the selected recipes were recorded word-for-word and taken from sections of the book where recipes were presented without titles or subheadings, hindering information retrieval. Freke's reading notes here, then, act as a personal external repository, easing future searches for the required know-how. It is no wonder she titled this section «some receipts of short remembrance for my use outt of Culpeper». The purpose of this final type of note-taking differs somewhat from the first two types. Freke's abstract of Gerard, Lady Austen's manuscript collection and the two pharmacopoeias were made as a copy of a text which she did not own and so were written records of

⁷¹ Freke, fols. 140v ff and 214v-221v. The section which begins on fol. 140v begins as notes from *Culpeper's School of Physick* but becomes intermingled with other recipes and runs into her notes taken from Charas and Bates.

information which was only fleetingly in her hands. Freke's notes from the two Culpeper works were not geared towards creating a copy of a temporarily available text but rather as part of an exercise to improve accessibility and to digest the information given.

The driving force behind Freke's reading notes can be summed up by two key phrases from her titles: «for short remembrance» and «for my own use and memory». Recent studies on scholarly reading practices have emphasized that information retainment or the improvement of memory was one of the main factors driving early modern note-taking practices.⁷² The process of information selection and re-organization, alongside the laborious act of copying, aided readers to commit information to their memories. It is clear that Freke viewed her notes in this light. Freke's repeated phrase «for my own use» not only enforces her agency in creating these reading notes but suggests that this, for her, was not reading for pleasure but part of her work within the household. Freke's reading notes were designed as a way to sort and organize the vast amount of health information contained in printed medical books, rendering it easily accessible for everyday use. Historians of medicine have long demonstrated the importance of domestic medicine and of primary care provided within the household.⁷³ Freke's reading and note-taking activities must be seen within this framework. Her reading was focused and geared towards her medical practice and providing healthcare for her family and her dependents. This was reading for practice.

4. CONCLUSION

From Elizabeth Freke's list of «best things» and Anne Clifford's «Great Painting», to the notebooks of Margaret Boscawen, this article

⁷² See, for example, Blair, *Too Much to Know*; Blair, Ann, «The Rise of Note-Taking in Early Modern Europe», *Intellectual History Review* 20, no. 3 (2010), pp. 303-16; Cevolini, Alberto (ed.), *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe* (Leiden and Boston: Brill, 2016); Yeo, Richard, «Between Memory and Paperbooks: Baconianism and Natural History in Seventeenth-Century England», *History of Science* 45, no. 1 (March 1, 2007), pp. 1-46.

⁷³ The literature on this topic is rich. Two special issues offer excellent overviews of recent work. These are: Fissell, Mary E. (ed.), «Women, Health, and Healing in Early Modern Europe», *Bulletin of the History of Medicine* 82, no. 1 (2008), pp.1-17 and Strocchia, Sharon (ed.), «Women and Healthcare in Early Modern Europe», *Renaissance Studies*, no. 28.4 (2014), pp. 496-514.

has showcased the various material objects which we can use to study early modern women's engagement with medical books. Household inventories, book lists and visual images can be used to tease out the place of books within early modern material worlds, elucidating the economic, social and cultural values afforded to books as objects. Surveys of ownership notes and annotations in printed books can demonstrate the wide-ranging reading interests of early modern women, which included translations of university lectures, herbals, recipe collections and general medical guides. Surviving handwritten reading notes are telling, not just of books bought, but books read, practiced, questioned and debated. In the area of medical reading, I have argued that this engagement was goal-orientated and might be termed as «reading for practice». Running through this essay is the contention that books and the material objects of reading and writing played a central role in the lives of early modern women. In recent years, much ink has been spilled over the reading and note-taking and practices of Renaissance scholars and learned men, revealing complex worlds of «paper technologies» and information management. For the most part, the practices of early modern women have not been included in these narratives. Further investigations of early modern reading and note-taking practices, whether by men or women, would enable us to further attend to gendered analysis of reading, writing and knowing and the rich material cultures which accompany these activities.

PAPEL Y METAL. CULTURAS MATERIALES PARA LA HISTORIA DE LAS MUJERES Y EL GÉNERO EN LAS CIENCIAS¹

María Jesús SANTESMASES
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Palabras, imágenes e instrumentos son los elementos que incluye el subtítulo del libro que, editado por Sachiko Kusukawa y Ian Mclean, trata sobre transmisión de conocimiento.² Ese conjunto de agentes acarrea culturas visuales, escritura y la práctica de la experimentación y la colección como experiencias del saber, de su producción y su circulación. Junto a la narrativa textual y a los instrumentos participaron dibujos y fotografías en la producción y en la transmisión de conocimiento. El asunto temático y metodológico de la propuesta de Kusukawa y Maclean se incluye en la historia moderna, aunque esa combinación de ejercicios en la construcción de la identidad del saber es de mucha inspiración para analizar también el conocimiento que circulaba a lo largo del siglo xx. La historiografía de la contemporaneidad, y quizá en especial la de las mujeres, tiene una deuda con la de las épocas medieval y moderna, que con pocos y muy valiosos documentos y su propia erudición recupera experiencias de mujeres y sobre mujeres y contribuye a dotar de genealogía tanto a historiografías recientes como a la propia historia de las mujeres.

¹ Agradezco a Ángela Muñoz, a Marta del Moral y a mis colegas participantes en el Coloquio Internacional AEIHM Cultura Material y Género sus comentarios y a Montserrat Cabré y a Teresa Ortiz la inspiración que he encontrado en sus trabajos y en las conversaciones compartidas. Las investigaciones para este texto se han llevado a cabo en parte gracias a la ayuda del Gobierno de España FFI2016-76364.

² Kusukawa, Sachiko y Maclean, Ian (eds.), *Transmitting Knowledge: Words, Images, and Instruments in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Hacer y escribir son actos que ocupan distintos espacios de autoridad, pese a que hacer no suele incluir escribir. La polisemia de los hechos es inmensa y engloba el todo de la acción, en este caso humana, incluida la escritura. Escribir, además, es un acto de autoridad, y no solo por la autoría sino porque en torno a la escritura se han construido la producción y la adquisición de conocimiento. Sin embargo, esa experiencia del saber puede producirse sin escritura, de forma que quien escribió sobre cada experiencia aunque no fuera propia obtiene autoría y autoridad, nombres para una lista de la que se excluía el femenino y a las mujeres.³

Anita Guerrini ha recordado que el fisiólogo francés Claude Bernard, en su introducción al estudio de la medicina experimental publicado en 1864, escribió que las ciencias de la vida eran un espacio al que se llegaba atravesando cocinas malolientes.⁴ Tal metáfora incluye pues el espacio doméstico de las consideradas por Bernard horrendas, abominables cocinas como lugares donde se diseccionaba animales tanto para comer como para observar y experimentar, para guisar y para examinar anatomías, en donde la sangre estaba presente y yacían los cuerpos animales muertos. El espacio de la cocina queda pues como el heterotopos, lugar de actividades varias que pueden condensarse en dos, la provisión de alimento y la provisión de conocimiento sobre el mundo denominado natural. Sabiduría y guisos han superpuesto oficio y destreza manual. Nutrir y producir saber intercambian así significado y participan en una práctica historiográfica de género.

El lugar familiar, la casa propia, el hogar al que la melancolía de la cultura humana parece haber querido regresar siempre, o con mucha frecuencia, ha sido espacio de sabiduría pese a que no haga falta decirlo aquí. No solo porque las mujeres preparaban alimentos que curaban y cremas para el tratamiento de pieles y heridas de muchas clases, en recetas que intercambiaban con mujeres de su propia familia, de madres a hijas, en el origen de la práctica médica que se ha achacado a las destrezas de sanadoras y matronas, sobre las que han trabajado

³ Cabré i Pairet, Montserrat, «Autoras sin nombre, autoridad femenina (siglo XIII)», en Graña Cid, María del Mar (ed.), *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI): homenaje a Lola Luna* (Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1995) pp. 59-73.

⁴ Guerrini, Anita, «The Ghastly Kitchen», *History of Science*, n.º 54 (2016), pp. 71-97. Sobre cocinas y laboratorios, véase también Gooday, Graeme, «Placing or Replacing the Laboratory in the History of Science?», *Isis*, n.º 99-4 (2008), pp. 783-795.

Elaine Long, Montserrat Cabré i Pairet y Teresa Ortiz Gómez.⁵ También porque el espacio doméstico era espacio de profesiones, de artesanías, talleres, bibliotecas, graneros y jardines, botánica y ornitología, corrales y establos donde criar árboles y arbustos, plantas de temporada y ornamentales en parterres e invernaderos y domesticar animales. Charles Darwin observaba sus famosas trepadoras en el jardín de su propia casa, jardín que cuidaba con sus hijas e hijos, con su esposa Emma Wedgwood Darwin y en correspondencia con muchas mujeres sabias de su tiempo.⁶

La historia de las denominadas revoluciones industriales, que asigna a los hombres la salida del hogar de oficios y manualidades que se convertirían en fabricación en serie, comparte con la del espacio doméstico la topografía de sus epistemologías. La epistemología feminista ha sido pionera pero ya no es la única y resultó que el feminismo sí está cambiando la ciencia, por responder con Londa Schiebinger a la pregunta retórica que ella misma formuló.⁷ El feminismo académico y el callejero, o, por decirlo en palabras de Ángela Muñoz, en su doble vertiente de movimiento social y corriente crítica de pensamiento, el de las jóvenes y el de las que ya no lo somos, nos devuelve una y otra vez imágenes de mujeres que, mientras cuidaban de su familia y transmitían saberes y prácticas del cuidado y la sanación, salieron a buscar trabajo fuera del hogar.⁸ Fueron a las fábricas, de tabaco, de producción textil y química, a las minas y a los nuevos espacios de la comunicación y la

⁵ Leong, Elaine, «Making Medicines in the Early Modern Household», *Bulletin of the History of Medicine*, n.º 82, 1 (2008), pp. 145-168; Cabré i Pairet, Montserrat, «Women or Healers?: Household Practices and the Categories of Health Care in Late Medieval Iberia», *Bulletin of the History of Medicine*, n.º 82, 1 (2008), pp. 18-51; Cabré i Pairet, Montserrat y Ortiz Gómez, Teresa (eds.): *Sanadoras, matronas y médicas en Europa, siglos XII-XX* (Barcelona, Icaria, 2001).

⁶ Darwin, Charles y Evans, Samantha (ed.), *Darwin and Women: A Selection of Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

⁷ Schiebinger, Londa, «Has Feminism Changed Science?», *Signs*, n.º 25 (2000), pp. 1171-1175; Schiebinger, Londa, *Has Feminism Changed Science?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

⁸ Sobre la doble vertiente Muñoz Fernández, Ángela, «Del masculino genérico al desdoblamiento de voces: Estrategias léxicas en el *conorte* de Juana de la Cruz», en Pilar Díaz Sánchez y Gloria Franco Rubio (eds.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres La estela de Cristina Segura* (Huelva: Universidad de Huelva, 2012), pp. 259-268.

docencia.⁹ La historia del oficio experimental, investigador, coleccionista, naturalista, astrónomo —por citar solo algunos de los conjuntos de tareas propias de la experimentación y la colección en disciplinas que se denominarían científicas a lo largo del siglo XIX— ha incluido mujeres que trabajaban en ellos, o que aspiraban a hacerlo.

1. LA MATERIALIDAD DEL SABER

Quiero con esta reflexión inicial introducir el tema a tratar aquí: las mujeres y el género en las culturas materiales de las ciencias. La historia de los derechos de las mujeres, de sus reivindicaciones y de sus reivindicadoras, de los discursos y de las prácticas, de las leyes y del ejercicio de tales derechos ha estado acompañada de la presencia de las mujeres en multitud de espacios sociales, laborales, profesionales con y sin requisito formativo alguno, lugares que pertenecían a geografías de sabiduría y manualidad, artesanía y conocimiento. La historiografía larga de las mujeres así lo muestra mientras una buena parte de la construcción social del poder y de la autoridad minusvalora y hasta oculta experiencias, saberes, prácticas y autoría de mujeres.

El siglo XX es un paisaje temporal cuya historiografía pretende contribuir a materializar el conocimiento. Se trata del siglo que permitió a las mujeres acceder a los estudios universitarios, ocupar las aulas y obtener los correspondientes títulos, aunque alguna lo hubiera hecho antes sin permiso. Qué hacían las mujeres, para aprender, para saber, para estudiar, para investigar y para retratar el mundo vivo, plantas, animales y gentes de toda procedencia. Qué artefactos manejaban, qué instrumentos construyeron, qué sustancias, materia viva o mineral, examinaron con esos instrumentos, desde dónde miraban, en qué sillas y a qué mesas se sentaron. Son preguntas cuyas respuestas permiten recuperar a las mujeres para el corazón de la historia, de una historia

⁹ Borderías Mondéjar, Cristina, *Entre líneas. Trabajo e identidad femenina en la España contemporánea. La Compañía Telefónica Nacional de España* (Barcelona: Icaria 1993); Gálvez Muñoz, Lina, *Compañía Arrendataria de Tabacos, 1887-1945. Cambio tecnológico y empleo femenino* (Madrid: LID Editorial Empresarial, 2000); Santesmases, María Jesús, «Gender in Research and Industry: Women in Antibiotic Factories in 1950s Spain», en Teresa Ortiz-Gómez and María Jesús Santesmases (eds.) *Gendered Drugs and Medicine: Historical and Socio-Cultural Perspective* (Farham: Ashgate, 2014). pp. 61-84.

que es colectiva y que nos interpela a nosotras como colectivo también y nos devuelve al poder del lugar, es decir, a preguntas sobre dónde hacían ese trabajo en la producción de conocimiento. Las respuestas proceden de la misma cultura material que las formula, una historia de las ciencias contada a través de sus objetos, de sus imágenes y de sus prácticas, de la experiencia de la experimentación.

Desde la historiografía de muy variado signo se ha estudiado esa experiencia experimental. Se ha denominado colaboración al trabajo de las mujeres. Es famosa la historiografía que recupera a las parejas de personajes ilustres de las ciencias: Marsha Richmond así lo hace al incluir en su historia de la genética a Beatrice Durham Bateson, esposa del muy célebre pionero mendeliano británico William Bateson.¹⁰ William Bateson tradujo a Mendel al inglés y era un defensor de sus ideas y prácticas sobre la herencia de caracteres. A comienzos del siglo xx se dejó acompañar en sus investigaciones pro-mendelianas por mujeres jóvenes que habían sido autorizadas a presenciar lecciones académicas en la universidad de Cambridge, y con ellas realizó experimentos que comprobarían esos principios de Mendel. Richmond ha contado que siete de las trece personas jóvenes que trabajaban para Bateson fueron mujeres.¹¹ No es que Bateson les proporcionara una oportunidad para investigar, es que la investigación sobre las propuestas de Mendel, en el Cambridge muy poco mendeliano de las primeras décadas del siglo xx, abrió un espacio que podía ser ocupado por mujeres precisamente por su falta de prestigio. Su hermana Ana Bateson, Edith Rebeca Saunders, Muriel Wheldale, Florence Margaret Durham, Hilda Blanch Kilby y la nieta de Darwin, Nora Darwin —una vez casada, Barlow— sembraban, plantaban, diseccionaban, hibridaban y estudiaban a simple vista y al microscopio begonias, primulas, alhelíes y dondiegos de noche, en el jardín de los Bateson y en el que Bateson disponía en la propia universidad. Fue su esposa Beatrice Bateson la que le biografió al redactar su propia autobiografía.¹² La ayuda que ese grupo de mujeres proporcionaba se ha denominado colaboración por su falta de autoridad en las jerarquías de la universidad.

¹⁰ Richmond, Marsha L., «The “Domestication” of Heredity: the Familial Organization of Geneticists at Cambridge University, 1895-1910», *Journal of the History of Biology*, n.º 39-3 (2006): 565-605.

¹¹ Richmond, *op.cit.*

¹² Bateson, Beatrice, *William Bateson, Naturalist: His Essays and Addresses Together with a Short Account of His Life* (Cambridge University Press 2009 [1928]).

Quizá fuéramos capaces en la historiografía contemporánea de revertir la presentación de esas jerarquías, y seguir aquella propuesta de Cristina Segura de utilizar a las literatas como fuente, aceptar el papel desempeñado por una mujer de forma que su protagonismo quede recuperado de entre los márgenes de las estructuras jerárquicas de las sociedades y academias científicas, que han sancionado el masculino con el poder de la autoridad, y conceder a esas mujeres la autoría protagonista, extraída del texto del escribano correspondiente.¹³

2. LA EXPERIENCIA DE EXPERIMENTAR

La propia experiencia de investigar la participación de las mujeres en la historia de las ciencias nos devuelve a una de las principales prácticas de la cultura material cual es la construcción de los archivos como mausoleos de la memoria. Estos mausoleos de la memoria están dedicados a la conservación de la historia de la autoridad masculina, en cuyas instituciones las cartas y documentos referidos a mujeres suelen estar ocultos tras los grandes archivos de algunos hombres, ser minoría o estar ausentes por completo, y hablo aquí de los archivos de las academias, las universidades y las clínicas. Y es así como la propia cultura material de la historia como disciplina de investigación está sometida a los mismos criterios y jerarquías que el mundo al que pertenecían aquellas a quienes estudiamos.¹⁴

A esa materialidad de la investigación histórica debe añadirse la historia material de las ciencias. Los materiales de la investigación experimental y los objetos que el experimento ha estudiado permiten contar sus historias de forma inclusiva. El protagonismo concedido a

¹³ Véase la reflexión historiográfica de Cabré i Pairet, Montserrat, «Los saberes de las mujeres en la historia de la ciencia», en María Isabel del Val Valdivieso y María Esther Martínez Quinteiro (eds.), *Comiendo del fruto prohibido: Mujeres, ciencia y creación a través de la historia* (Barcelona Icaria-AEIHM), pp. 65-101; Segura, Cristina (ed.), *Feminismo y misoginia en la literatura española: fuentes literarias para la historia de las mujeres* (Madrid: Narcea, 2001).

¹⁴ Velasco Martín, Marta. «Entre cartas, cuadernos y separatas: el subfondo María Monclús en la Universidad de Barcelona», en Alfonso Zarzoso y Jon Arrizabalaga (eds.), *Al servicio de la salud humana: la historia de la medicina ante los retos del siglo XXI* (San Feliú de Guixols: SEHM, 2017), pp. 297-300. <http://www.sehm.es/>. Velasco Martín, Marta, «Genética de *Drosophila* y género: circulación de objetos y saberes». Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, 2019.

objetos e instrumentos ofrece historias en las que interviene una diversidad amplia de agentes: mujeres y hombres, ayudantes y subvenciones, espacios profesionales y privados, políticas y afectos. Un insecto, una bacteria, una molécula, un mineral, una emisión de luz son objetos de estudio cuya materialidad despliega un conjunto de personajes. Seres vivos, colectividades, sociedades y personas concretas participaban en el experimento con el objeto en uso, como participaban también lugares de trabajo y espacios de negociación epistémica —congresos, publicaciones— y social —subvenciones e instituciones académicas—.

Para dar cuenta de la construcción de la experiencia experimental con lo que puede denominarse objeto —denominado objeto no por que carezca de vida sino porque concentra la atención al haber sido seleccionado para su estudio—, la historiografía muestra materiales con los que trabajaron colectivos variopintos. En ellos hubo quien recibió salario y quien no lo recibió, quien compró de su bolsillo el microscopio y viajó con él entre espacios de autoridad y reconocimiento. Hubo quienes dirigían grupos de trabajo y asignaban tareas, quienes realizaban tareas y movilizaban al objeto con sus propias manos, quien tomaba nota y componía informaciones que adquirirían formas de relato en publicaciones, conferencias y lecciones académicas. Entre los usos del experimento y la negociación con la autoridad, fuera esta corte o parlamento, sociedad experta o aficionada, en púlpitos, aulas universitarias u organismos internacionales —desde la ciencia cortesana al llamado conocimiento experto— se dirime la contemporaneidad del saber a través de los trabajos con objetos e instrumentos.¹⁵ En los encuentros personales y con esos objetos e instrumentos, el papel y el metal podrían representar el conjunto de tecnologías blandas y duras que ocupan los espacios de producción y gestión de ese saber.

En esta reflexión compartida sobre papel y metal, sobre mujeres y género en las ciencias, me refiero a los materiales con los que han trabajado las científicas, las labores que desempeñaron, las destrezas que exhibieron y la adscripción de esas destrezas y de su propia identidad profesional a las geografías del saber y de la autoridad. Los tipos de labores fueron clasificados de forma que se consideraron tareas secundarias, de ayudantía y colaboración, sin que ellas hayan recibido

¹⁵ Sobre los poderes del experimento, Gooding, David, Trevor Pinch y Simon Schaffer (eds.), *The Uses of Experiment: Studies in the Natural Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

reconocimiento, o sus nombres aparecieran en las publicaciones del grupo en el que trabajaron y muchas veces hayan estado ausentes en las memorias institucionales.

3. RESISTENCIA DE MATERIALES

El aspecto del pasado, por utilizar un título de Ludmilla Jordanova, muestra a las mujeres en sus fotos, en la iconografía que se ha conservado y transmitido en los incompletos pies de esas fotografías.¹⁶ A rellenar esos pies con información fiable está dedicada buena parte de la investigación en historia de las mujeres. Fotografías, dibujos, formas de mujer en cualquier expresión plástica atraen la atención del feminismo, se convierten en fuentes y en herramientas de un trabajo de colección que aspira, ya lo sabemos, a modificar el relato historiográfico. Hay mujeres en muchas fotos de laboratorios más que centenarios, en congresos, expediciones, viajes para recolectar especímenes, hay mujeres en coches y en reuniones de especialistas, gentes reunidas en casas, jardines, espacios para la experimentación como estaciones zoológicas, parques naturales, jardines botánicos y siembra experimental. La epistemología visual forma parte de la cultura material del feminismo como corriente intelectual y académica crítica con la cultura historiográfica que ignoraba a las mujeres y sus destrezas en el uso de aparatos y herramientas blandas y duras.

Presentaré en esta ocasión a un grupo de destrezas de mujeres que se dedicaron a la investigación biológica y biomédica a lo largo de los dos primeros tercios del siglo xx en España y en otros países. Quisiera que mi relato se recibiera como una propuesta de relato colectivo construido a su vez a partir del aportado por el colectivo de mujeres que han investigado desde el feminismo. Trataré de hablar de historiadoras, historiografiadas e historiadas, maestras, inspiradoras, pioneras, predecesoras; mujeres que buscaron quehaceres de mujeres en las historias de la ciencia reciente, que han encontrado en ellas inspiración y también consuelo.

¹⁶ Jordanova, Ludmilla, *The Look of the Past: Visual and Material Evidence in Historical Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

4. EL PAPEL DE DIBUJO

La práctica del dibujo botánico, zoológico y anatómico es una de las más espectaculares a este respecto. La naturalista Nettie Stevens (1861-1912), pionera en los estudios de la mosca *Drosophila*, con sus preciosos dibujos de cromosomas de coleópteros que datan de 1908, ha sido reivindicada por muchas autoras y tiene su sitio en la historia de la genética.¹⁷ Stevens dibujaba, como era común entre artistas y naturalistas, con ayuda de la cámara oscura, mediante el uso de un dispositivo que, adosado al ocular del microscopio, proyectaba en la oscuridad sobre un papel adyacente la imagen que el propio microscopio mostraba, y muestra. A medio camino entre el dibujo y la fotografía, permitía seleccionar partes de la imagen y reproducirla aislada de los especímenes que la rodeaban en la placa preparativa. Nettie Stevens hizo uso de ella; de su destreza experimental y plástica son reflejo sus dibujos.¹⁸ Las formas que produjo acarreaban toda su sabiduría zoológica y de citología experimental, destrezas inseparables de sus intereses investigadores sobre la herencia biológica y el sexo, en su propuesta pionera de la función de los cromosomas en la determinación del sexo y el dimorfismo sexual —dos sexos— según ella había detectado en el número y el tamaño de los cromosomas del gusano *Tenebrio molitor*.¹⁹ Sus dibujos son inseparables de sus observaciones al microscopio, imágenes que ella ofrece en sus publicaciones como evidencia experimental.

Edith Wallace (1881-1964), por su parte, dibujaba sin usar este dispositivo, trazando líneas mientras observaba al microscopio. Wallace empezó a trabajar en el laboratorio del muy reconocido genetista líder en estudios sobre la mosca *Drosophila* Thomas H. Morgan en 1908, aunque no fue la única; una lista de al menos una docena de mujeres se unió al grupo de hombres que lideraron las investigaciones sobre este famoso insecto: Eleth Cattell, Clara Lynch, Ann Elizabeth Rawls,

¹⁷ Delgado Echeverría, Isabel, *El descubrimiento de los cromosomas sexuales: un hito en la historia de la biología* (Madrid: CSIC, 2007).

¹⁸ Delgado Echeverría, *op. cit.*, y Stevens, Nettie M., «A Study of the Germ Cells of Certain *Diptera*, with Reference to the Heterochromosomes and the Phenomena of Synapsis», *Journal of Experimental Zoology*, n.º 5, 3 (1908), pp. 359-374.

¹⁹ Véase también Ogilvie, Marilyn Bailey y Clifford J. Choquette, «Nettie Maria Stevens (1861-1912): her Life and Contributions to Cytogenetics», *Proceedings of the American Philosophical Society*, n.º 125, 4 (1981), pp. 292-311.

Helen Redfield, Shelley Safir, Mary Stark, and Sabra Tice.²⁰ La obra de Wallace proporciona un soporte principal para una historia del género de la biología contemporánea. Su destreza dibujante debería asociarse a su destreza experimental y a sus conocimientos de biología además de a sus capacidades para ser la ayudante y dibujante de Thomas H. Morgan. Sus dibujos están en todas las publicaciones —artículos y libros— que Morgan y sus colaboradores publicaron, y esos dibujos pertenecen al imaginario de la comunidad genetista desde entonces. Solo si se concede autoridad a la obra gráfica puede destacarse la labor de Edith Wallace, cuyos dibujos, como tantos otros en la historia de las ciencias naturales, pueden quedar en un aparente segundo plano epistémico en una cultura que privilegia el texto y la autoría masculina, pero en la que la iconografía ha resultado esencial en la circulación de conocimiento científico.

Jimena Fernández de la Vega y Lombán, licenciada en Medicina en 1919, fue genetista muy activa en ese mismo campo desde la década de 1920 en España. La investigación de Isabel Delgado Echeverría ha recuperado los dibujos que a mano alzada hizo Jimena Fernández de la Vega de la mosca *Drosophila*.²¹ Formada con genetistas alemanes en la década de 1920, su interés por la genética humana, entonces dedicada al estudio de poblaciones —complicados cálculos matemáticos sobre la herencia de rasgos y habilidades intelectuales y físicas—, ella se dedicó también a la genética de esa mosca de la fruta y escribió dos importantes libros sobre la herencia biológica.²²

²⁰ Dietrich, Michael R. y Tambasco, Brandi H., «Beyond the Boss and the Boys: Women and the Division of Labor in *Drosophila* Genetics in the United States, 1934-1970», *Journal of the History of Biology*, n.º 40 (3) (2007), pp. 509-528; Kohler, Robert E., *Lords of the Flies. Drosophila Genetics and the Experimental Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Santesmases, María Jesús, «The Super-female: Women, Gender and Handbooks in the History of a Genetic Term», *Medicina nei Secoli*, n.º 29-1 (2017), pp. 1131-1152.

²¹ Delgado Echeverría, *El descubrimiento de los cromosomas sexuales*.

²² Fernández de la Vega, Jimena, *La herencia fisiopatológica en la especie humana* (Madrid: Espasa Calpe, 1935); Fernández de la Vega, Jimena, *Teoría de la herencia y herencia molecular* (Madrid: Paz Montalvo, 1963).

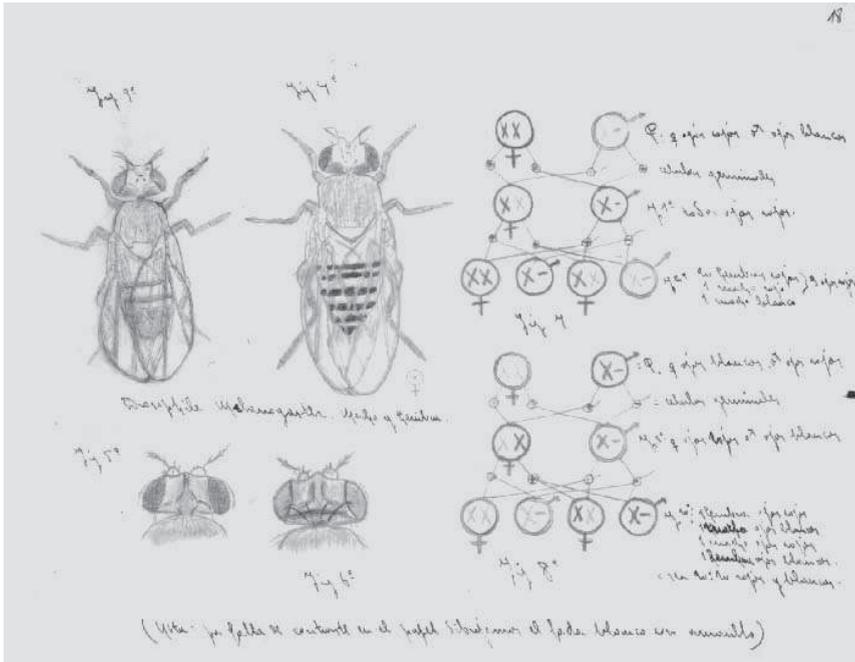


Figura 1. Dibujos de la mosca *Drosophila* por Jimena Fernández de la Vega 1927, Archivo de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Biblioteca de la Residencia de Estudiantes, CSIC, Madrid.

Mientras, la pericia de Edith Wallace recorría el mundo, en todos los manuales de genética y en todos los trabajos sobre las moscas. El trazo finísimo y su modo de trabajo dibujando mientras observaba al microscopio muestran a un laboratorio de mujeres y hombres que criaron y seleccionaron especímenes, los observaron al microscopio mirando las moscas una a una, con ayuda de las cerdas finas de pinceles que con barridos suaves apartaban unas de otras. En la cercanía intelectual, experimental y geográfica de la mosca *Drosophila* de la fruta estaba el maíz cuya genética estudiaba Barbara McClintock. Los trabajos de McClintock han proporcionado algunas de las imágenes más bellas del proceso de división celular y los esquemas que facilitaron la comprensión de ese proceso. La autora de la primera biografía de esta investigadora tan distinguida y querida por las científicas feministas actuales, Evelyn Fox Keller, la calificó como sensible al organismo: *A feeling for the organism* es un título emotivo para una biografía, que sugiere una aproximación a McClintock desde un feminismo de la diferencia que hacía notar la particular concepción del ser vivo y sus genes que Barbara McClintock había mostrado en sus trabajos.

El dibujo, con ser exhibición eficaz a la que la cultura humana ha sido y es sensible, no fue el único uso del papel, como se sabe. El papel ha sido soporte sencillo de técnicas de identificación y separación de sustancias, en la cromatografía desde la década de 1940. En papel se mostraban las formas de las moléculas, dibujadas de acuerdo a datos obtenidos por difracción de rayos X. Las fotografías de rayos X, recogidas en placas metálicas, acabaron también en el papel, en una sucesión de cálculos realizados a partir de los datos que las placas proporcionaban y que permitían el dibujo de la molécula en estudio.

Las cristalógrafas británicas destacaron en el laboratorio como destacaron las que se dedicaron a estudiar la radiactividad durante el periodo de entreguerras. Los trabajos de María Rentetzi sobre las científicas del Instituto de la Radiactividad de Viena y los de Georgina Ferry sobre las cristalógrafas inglesas se muestran en fotos que presentan a esas mujeres junto a las placas de rayos X cuyas formas, incompresibles para muchas de nosotras, fueron descifradas por ellas con complicados cálculos a mano de series de Fourier.²³ Las placas contenían los valores diminutos de distancias de enlace en los átomos de la molécula a estudiar, datos que ellas estaban entrenadas para leer en las formas que tomaba la placa de rayos X. En el campo de los rayos X y sus usos en la determinación de las estructuras moleculares la presencia de científicas es impresionante. El manejo de los cálculos, de los instrumentos y, muy importante, previo, e imprescindible, el método para preparar la muestra a estudiar eran esenciales.

En el laboratorio de cristalografía una genealogía de mujeres determinó las estructuras de un conjunto de moléculas —de sustancias puras— cuya función se conocía pero cuya forma no. Katherine Lonsdale forma parte del grupo pionero en destrezas químico-matemáticas. En 1929, cuando trabajaba en el laboratorio de la Royal Institution en Londres, proporcionó a partir de datos cristalográficos obtenidos por difracción de rayos X la estructura de la preciosa y extraordinariamente simétrica molécula de benceno.²⁴ Dorothy Crowfoot Hodgkin, en

²³ Rentetzi, Maria, *Trafficking Materials and Gendered Experimental Practices: Radium Research in Early 20Th Century Vienna* (New York: Columbia University Press, 2008); Ferry, Georgina, *Dorothy Crowfoot Hodgkin: Patterns, Proteins and Peace: A Life in Science* (Londres: Bloomsbury Publishing, 2014).

²⁴ Lonsdale, Katherine, «The Structure of the Benzene Ring in $C_6(CH_3)_6$ », *Proceedings of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, n.º 123, 792 (1929), pp. 494-515.

el grupo de la Universidad de Oxford propuso una estructura para la insulina y para la penicilina en la década de 1940.²⁵ Quizá una de las placas más famosas sea la que obtuvo en la Universidad de Cambridge en 1953 Rosalind Franklin de la molécula de ADN, esencial para que James Watson y Francis Crick propusieran la estructura de hélice doble para el ADN.²⁶

Mujeres y hombres especialistas en cristalografía aparecen en las fotografías que se han conservado del congreso que se celebró en Madrid en abril de 1956, co-organizado por la cristalógrafa española Sagrario Martínez Carrera. Martínez Carrera había comenzado su carrera investigadora a mediados de la década de 1950 en la sección de rayos X del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. En 1958 hizo una propuesta de estructura para la molécula del imidazol, sustancia antimicrobiana, y sus estancias posteriores en Amsterdam y el uso de un ordenador en Pittsburg le permitieron realizar cálculos más «afinados», dijo, y descifrar la estructura mediante el uso de los programas de ordenador que desarrollaban las inmensas computadoras automáticas que comenzaban a usarse en las investigaciones cristalográficas, que sustituyeron los fatigosos cálculos matemáticos manuales hasta entonces indispensables para descifrar las fotos de rayos X.²⁷ Los viajes de Sagrario Martínez Carrera a esas instalaciones en el extranjero forman parte de la construcción de su propia identidad investigadora²⁸. En 1974 volvió a convocarse en Madrid a un muy distinguido y ya bastante famoso grupo experto en esas técnicas cristalográficas (en esta ocasión, el tema fue la

²⁵ Hodgkin, Dorothy C., Adam, M.G., Collier, L. y Dodson, G.G., «X-ray Crystallographic Studies on Zinc Insulin Crystals», *American Journal of Medicine*, n.º 40 (1966), pp. 667-671; Hodgkin, Dorothy C., Bunn, C., Rogers-Low, B. y Turner-Jones, A., «X-ray Crystallographic Investigation of the Structure of Penicillin», en *Chemistry of Penicillin* (1949).

²⁶ Maddox, Brenda, *Rosalind Franklin: The Dark Lady of DNA* (New York: HarperCollins, 2002); Sayre, Anne, *Rosalind Franklin y el ADN* (Madrid: Horas y Horas, 1997); Santesmases, María Jesús y Calvo Roy, Antonio, *Rosalind Franklin* (Madrid: Prisa 2019); Franklin, Rosalind E. y Raymond G. Gosling, «Molecular Configuration in Sodium Thymonucleate», *Nature*, n.º 171-4356 (1953), p. 740.

²⁷ Martínez Carrera, Sagrario, «The Crystal Structure of Imidazole at -150°C», *Acta Crystallographica*, n.º 20 (1966), pp. 783-789.

²⁸ Julian, Maureen M., «Women in Crystallography», en G. Kass-Simon y Patricia Farnes (eds.), *Women of Science: Righting the Record* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), pp. 335-383.

dispersión anómala) y Martínez Carrera volvió a ejercer de anfitriona a una reunión en la que se fotografió junto a Dorothy Hodgkin (Figura 2).



Figura 2. Grupo de asistentes a la reunión de especialistas en cristalografía, sobre Dispersión anómala, en las escaleras del edificio central del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Sagrario Martínez Carrera y Dorothy Hodgkin son la segunda y la tercera, respectivamente, en la primera fila desde la izquierda. Archivo del Instituto de Física y Química Rocasolano, CSIC, Madrid.

Desde la década de 1960 los cálculos dejaron de hacerse a mano para quedar a cargo de programas de ordenador cuyos datos se introducían en el ordenador a mano por mujeres jóvenes —véase que ni la automatización fue completa ni el trabajo de mujeres consideradas no cualificadas desapareció—. No ha habido instrumento de brillo metálico comparable al de las primeras computadoras automáticas antes de que el nombre se afrancesara sustituido por el de ordenador. Aquellas cajas enormes de los primeros procesadores IBM y Univac eran usadas por muchachas diestras en el manejo de teclados y no solo de máquinas de escribir. Martínez Carrera participaba en esa cultura del cálculo automático de distancias de enlace de los átomos en las moléculas.

Entre las citólogas que seguían los pasos de Nettie Stevens, Edith Wallace, Barbara McClintock, Jimena Fernández de la Vega y tantas otras, muchas se mantenían frente al microscopio óptico en plena era electrónica. En París, Marthe Gautier determinó en 1959 a petición de Jérôme Lejeune el número de cromosomas humanos —esos orgánulos del núcleo de la célula por los que esta comienza a dividirse— en muestras extraídas a un grupo de niñas y niños con síndrome de Down. Criaturas con un cromosoma adicional al ya desde 1956 considerado como «normal» [usual, el más frecuente —46— en seres humanos] mostraban sus rasgos faciales y sus dificultades intelectuales con la técnica de preparación de

muestras al microscopio. Marthe Gautier, especializada en cardiología, había aprendido la técnica preparativa de muestras de cromosomas en Estados Unidos y a su regreso a París hizo esta determinación que es uno de los orígenes de la genética médica.²⁹

Las enfermedades hereditarias y congénitas, de nacimiento, calificadas como desórdenes y mas recientemente diversidad de cuerpos y capacidades, como rasgos al nacer tipificados por la medicina perinatal, experimentaron, con esa correlación que los experimentos de Marthe Gautier proporcionaron, un giro hacia los cromosomas, que desde núcleo de las células exhibían formas y números que podían relacionarse con cuerpos y salud —como se había visto en la mosca *Drosophila* y Edith Wallace había dibujado con precisión— y modificaba las fronteras entre salud y enfermedad, y el propio significado de salud. Mujeres eminentes, experimentadoras diestras se concentraron en el estudio de los cromosomas, cuando la destreza del diagnóstico basada en la experiencia clínica, en el ojo clínico, estaba siendo desafiada en parte por el laboratorio.

El espacio modesto y de autoridad incomparable a la de la medicina que era el laboratorio a mediados de la década de 1950 recibía atención clínica creciente porque, con el diagnóstico médico a mano, en aquellas placas de vidrio, en las placas preparativas que se miraban al microscopio, se recogía la anatomía y la destreza intelectual del cuerpo del que procedían. La presencia y el trabajo de mujeres licenciadas en medicina que se dedicaron al laboratorio, a los análisis clínicos, a descomponer muestras de sangre y orina, a observar al microscopio excreciones en busca de microorganismos responsables de infecciones tuvo un efecto doble en la historia de las mujeres; por un lado, mostró que la formación médica convenía al trabajo de laboratorio aunque lo realizaran mujeres, y por otro, que las mujeres médicas proveían de experiencias y saberes nuevos al complejo biomédico en marcha.³⁰

²⁹ Gautier, Marthe, «Cinquentaire de la trisomie 21, retour sur un découverte», *Medicine/Sciences*, 25 (2009), pp. 311-6; Lejeune, Jérôme, Gautier, Marthe y Turpin, Raymond, «Study of Somatic Chromosomes from 9 Mongoloid Children», *Comptes rendus hebdomadaires des seances de l'Academie des sciences*, n.º 248, 11 (1959), pp. 1721-2.

³⁰ Santesmases, María Jesús, «Women in Early Human Cytogenetics: An Essay on a Gendered History of Chromosome Imaging», *Perspectives on Science* 2020 (en revisión).

5. DESDE LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL: MUJERES, TECNOLOGÍA Y CUALIFICACIÓN

La entrada de las mujeres en los laboratorios clínicos evoca otras presencias de género en la historia de las profesiones. Siglos anteriores al xx vieron sucesivas revoluciones industriales en las que las mujeres eran contratadas para trabajos que se calificaron de sencillos y carentes de exigencias formativas. Bien se podría decir que el patriarcado soportó la salida de las mujeres del hogar cuando pudo calificar de labores sin cualificación a aquellas que estas desempeñaban, y se construyó así el concepto de formación superior como un paso de iniciación a la madurez de los hombres del que quedaron excluidas las mujeres mediante el acuerdo de considerarlas como mano de obra no calificada y por lo tanto, barata. Creo que esto está de acuerdo con las propuestas de Maxine Berg sobre la revolución industrial en Inglaterra, de Lina Gálvez sobre las cigarreras sevillanas y de Cristina Borderías sobre las telefonistas.³¹

Este podría haber sido uno de los orígenes de la ausencia de mujeres en las ingenierías, por su antigua participación en las producciones de material técnico de muchas clases —de papel y de metal— en un proceso de industrialización que, al tomarlas como mano de obra sin cualificar, construyó el concepto de cualificación para la identidad de los hombres, cultura identitaria de la que las mujeres fueron excluidas y a la que, a lo largo de todo el siglo xx y hasta el xxi, parecen —parecemos— haber sido extraordinariamente sensibles, pues las cifras de mujeres ingenieras han variado muy poco en las últimas décadas.

³¹ Berg, Maxine, *The Age of Manufactures, 1700-1820: Industry, Innovation and Work in Britain* (London: Routledge, 2005); Gálvez Muñoz, Lina, *Compañía Arrendataria de Tabacos*; Borderías Mondéjar, *Entre líneas*.



Figura 3. Trabajadora de la compañía farmacéutica Schering en Madrid en 1944 envasa fármacos en viales de vidrio. Archivo Schering, Berlín.

Esa manufactura del concepto de cualificación tecnificada tiene su parte en las jerarquías de género del laboratorio de investigación, sea éste académico o industrial (Figura 3). La genealogía de las investigadoras, de las naturalistas, biólogas y biomédicas que he podido estudiar muestra una sucesión de experiencias y prácticas de mujeres provistas de habilidades que las historiadoras de las ciencias documentan desde hace décadas.³² El entrenamiento informal que las mujeres recibieron desde la era de la manufactura, como la ha denominado Maxine Berg,

³² Entre la historiografía española, véase Álvarez Ricart, María del Carmen, *La mujer como profesional de la medicina en la España del siglo XIX* (Barcelona: Anthropos, 1988); Flecha, Consuelo, *Las primeras universitarias en España, 1872-1910* (Madrid: Narcea, 1996); Ortiz Gómez, Teresa y Becerra Conde, Gloria. (eds.), *Mujeres de ciencias: Mujer, feminismo y ciencias naturales, experimentales y tecnológicas* (Granada: Instituto de la Mujer); Magallón Portolés, Carmen, *Pioneras españolas en las ciencias: las mujeres del Instituto Nacional de Física y Química* (Madrid:

devino formal en los espacios nuevos de las ciencias naturales —coleccionar, clasificar y dibujar animales y plantas está en el corazón de los saberes y los experimentos acumulados por la botánica, destinada ésta o no a la preparación de sustancias curativas, medicinales— y de la zoología, de la citología —el estudio de las células al microscopio— y de la simultánea aparición de la citogenética —en el estudio de los cromosomas— y la genética molecular —el estudio de las moléculas y de sus cambios implicadas en el proceso de división y crecimiento celulares—.

Las ciencias se desarrollaron a lo largo del siglo xx como espacio de privilegio epistémico que ha proporcionado autoridad, temas de trabajo, argumentos e instrumentos. En ese proceso, el acceso a la formación universitaria de las mujeres fue posterior a su participación en la producción y transmisión de conocimiento. La incorporación de las mujeres a esos estudios propios de las ciencias, de las naturales y de la biología contemporánea en todas sus ramas, podría tomarse, siguiendo este razonamiento, como una inclusión formal en experiencias hasta entonces calificadas como informales por una jerarquía de la autoridad que las excluía de la formación universitaria. Las normas que les permitieron incorporarse a las universidades serían así la forma de sancionar una pericia de siglos que las mujeres habían reclamado desde los principios de las querellas de las damas. Las instituciones del patriarcado habrían reconocido con un retraso de siglos no ya un derecho, sino una práctica de adquisición de conocimiento que las mujeres han desempeñado desde los orígenes mismos de las ciencias y la experimentación.

Hay raíces históricas para revelar un relato historiográfico que volviera del revés los argumentos de la paulatina incorporación de las mujeres al coleccionismo de la historia natural y a la experimentación para mostrarlas como permanentes participantes en la cultura de las ciencias, en la invención y el manejo de conceptos, instrumentos y aparatos, como la historia feminista de la tecnología ha mostrado. Con todos sus retrasos, sin embargo, las mujeres tituladas en las universidades han podido intercambiar labores y tareas experimentales y científicas con los hombres, con sus colegas; ha sido el acceso a formaciones similares el que ha hecho posible tal intercambio, y pudo dejarse atrás quizá una parte de las jerarquías que distribuían por género las experiencias y la autoridad que es posible detectar y documentar en la actualidad.

CSIC, 1998); Santesmases, María Jesús, *Mujeres científicas en España (1940-1970): profesionalización y modernización social* (Madrid: Instituto de la Mujer, 2000).

6. CULTURA MATERIAL DE GÉNERO EN EL LABORATORIO CONTEMPORÁNEO

Papel y metal han resistido en manos de mujeres las jerarquías de género del laboratorio contemporáneo. Quizá la diferencia entre ciencia y tecnología sea el último resquicio que queda a la autoridad masculina de reservarse, como en las guerras, el control sobre las armas y las herramientas del saber a lo largo de todo el siglo xx, cuando sabemos qué imprecisa es la frontera, si la hubiera, entre aparatos y conocimientos, entre instrumentos y sabiduría, entre herramientas y autoridad. La educación y el entrenamiento regulado por la igualdad han tenido sobre la segregación de género el mismo efecto que sobre las diferencias sociales y culturales: ha contribuido a mitigar desigualdades y a conformar el discurso feminista que hoy podemos compartir.

Los trabajos de la bióloga estadounidense experta en cáncer Janet Rowley es uno de esos en los que se compartió y se respetó la autoridad de una mujer, aunque no el único. Todos los premios que Rowley ha recibido desde sus éxitos en la investigación sobre la leucemia y el cromosoma Filadelfia se muestran en los textos que sobre esos logros se han escrito como propios de una madre de familia que recortaba cromosomas en la mesa de comer de su casa ante la mirada de sus hijos: recortables cuyo estudio con los microscopios dotados de una buena óptica y un dispositivo para fotografiar las placas preparativas y ampliarlas a conveniencia, muestra a Janet Rowley inclinada sobre el ocular detectando las particularidades de la leucemia en los cromosomas.

Fue la descripción de la citóloga española Emilia Barreiro, que me contó que ella misma empezó a recortar cromosomas de las fotografías ampliadas en las que estudiaba en pacientes y clientes de la Clínica de la Concepción en Madrid desde los primeros años de la década de 1960, la que me llevó a explorar esa idea del recortable como práctica de género achacada a las mujeres y usada por muchos hombres sensibles a las imágenes de esos cromosomas. Aquellas primeras formas de cromosomas fueron fotografiadas en la placa preparativa al unir al microscopio una cámara de fotos y el proceso de revelado. La imprecisión de aquellos contornos se convirtió en un problema que la genetista alemana Lore Zech, mudada al Instituto Karolinska de Estocolmo, resolvió en los primeros años de la década de 1970, cuando puso a punto el método de observar con sustancias que teñían de forma selectiva algunas partes

de esos cromosomas y permitían distinguir unos de otros y por lo tanto clasificarlos de forma fiable y reproducible.³³

Como espacio nuevo creado por interacciones entre la clínica y el laboratorio de biología, el laboratorio cuenta desde sus inicios con muchas mujeres. En ese dominio parecen haber condensado la historia de las mujeres y la investigación sobre el mundo natural, el coleccionismo naturalista, las capacidades de adquirir entrenamiento informal y más tarde educación formal en las áreas de la biología, entre la botánica, la zoología y la genética contemporánea; geografía y paisaje temporal que concentran en la cultura material de las ciencias la historia de las mujeres en ella, de topos y de grafías. Microscopios, placas fotográficas de rayos X y de cromatografía en papel o en gel de sílice: el detalle de la práctica importa y en él las funciones desempeñadas por las mujeres recuperan significado y autoridad. Como ha dicho Helga Satzinger, «el género participa en el establecimiento del frágil balance entre innovación y estabilización del conocimiento».³⁴

³³ Santesmases, María Jesús, «Circulating Biomedical Images: Bodies and Chromosomes in the Post-Eugenic Era», *History of Science*, n.º 55-4 (2017), pp. 395-430.

³⁴ Satzinger, Helga, «The Politics of Gender Concepts in Genetics and Hormone Research in Germany, 1900-1940», *Gender & History*, n.º 24-3 (2012), pp. 735-754.

PARTE IV

CULTURA MATERIAL Y MUJERES: PROPUESTAS MUSEÍSTICAS Y DIDÁCTICAS

LA OTRA MITAD DEL CALL. MUJERES E HISTORIA EN EL MUSEO DE HISTORIA DE LOS JUDÍOS. GIRONA¹

Silvia PLANAS MARCÉN

Museo de Historia de los Judíos, Girona

1. PRESENTACIÓN

A pesar de ser protagonistas del (por lo menos) 50 % del relato y de la acción histórica, las mujeres han estado casi siempre, y casi en todos los lugares, ausentes de la representación museística. Actualmente, asistimos a un cierto movimiento reparador, que supone la producción de exposiciones con temáticas relacionadas con las mujeres, acciones en el ámbito cultural que tienen a las mujeres como centro y punto de mira, o la inclusión creciente en actividades que abarcan la producción artística, la cultural y la literaria de conceptos tales como «perspectiva de género», «mirada femenina», o simplemente, «historia de las mujeres».

En el marco de gestión de los museos, existen leyes específicas que promueven la mirada de género y la inclusión de la historia de las mujeres en el relato y la acción museística. Concretamente, la UNESCO

¹ Este artículo, así como la ponencia a la que hace referencia, presentada en Madrid, en el Seminario Internacional de la AEEHM, se basa en parte en el trabajo de investigación y debate del Grupo de Investigación de Género de la red de Museos de Historia y Monumentos de Catalunya, creado en 2017 y formado por Margarita Sala, directora del Museu d'Història de Catalunya, Gerard Martí, director del Museu d'Història de Cambrils, Carme Bergés, directora del Museu de Cervera, Conxita Gil, conservadora del Museu de Mataró, Silvia Planas, directora el Museu d'Història i d'Història dels Jueus, de Girona, Liliane Cuesta, conservadora del Museu Nacional de Ceràmica i Arts Sumptuàries «González Martí». València, Ricard Huerta, profesor de la Universidad de Valencia, y Maria Macheda, investigadora y técnica de la Agència del Patrimoni de Catalunya.

publica, en noviembre de 2015, la *Recomendación relativa a la protección y promoción de los museos y colecciones, a su diversidad, y a su función en la sociedad*, cuyo texto contiene esta declaración: «Los museos son espacios públicos vitales que deberían estar abiertos a toda la sociedad, y en consecuencia, pueden desarrollar un papel importante en la creación de vínculos y en la cohesión social, en la construcción ciudadana y en la reflexión sobre las identidades colectivas (...) además, deberían promover el respeto de los derechos humanos y de la igualdad de género. Los estados deberían incentivar a los museos a cumplir con estas funciones».² Por su parte, la ley catalana 17/15 de igualdad afectiva entre hombres y mujeres, en el artículo 24, dicta que a las administraciones públicas les corresponde «impulsar la memoria histórica de las mujeres y promover políticas culturales que hagan visibles su aportación al patrimonio y a la cultura de Cataluña, y también la diversidad (...) promover la creación y divulgación de obras (y acciones) que presenten innovaciones formales favorables a la superación del androcentrismo y del sexismo, al conocimiento de la diversidad étnica, cultural, y funcional, de los diferentes colectivos de mujeres, y a la visualización de las diferentes orientaciones sexuales o identitarias de las mujeres».³

En cuanto al relato de la historia, es cierto que en el contexto museológico y expositivo existen algunas experiencias de calidad, forjadas y desarrolladas desde hace años; por citar algunos ejemplos, podemos mencionar el Kvindemuseet (Museo de las Mujeres) de Aarhus, en Dinamarca (c.1980), la exposición «Dones. Els camins de la llibertat» en el MHC (Museu d'Història de Catalunya, Barcelona, 2008), la exposición «Le genre exposé», en el MuCEM (Museo de la Civilización Mediterránea, Marseille, 2013), o los artículos y textos publicados en la revista *Museum*, número 171, bajo el título genérico de «Les musées au féminin» (1991).

También en el estado español se han realizado acciones y trabajos relacionando historia de las mujeres y museología: En 2009, a iniciativa de Marián López F. Cao, directora del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, se firmó un convenio MECyD-UCM para incorporar la perspectiva de género y feminista en los Museos. Uno de los resultados fueron 7 *Itinerarios en femenino*, elaborados por López F. A Cao,

² Manifiesto para la Igualdad de Género en los Museos, Grupo de Investigación de Género de la Red de Museos de Historia y Monumentos de Catalunya, 2018.

³ *Ibidem*.

Antonia Fernández Valencia y Asunción Bernárdez Rodal —en colaboración con equipos de los museos entre 2009 y 2016— para 4 Museos Nacionales: Museo Arqueológico, Museo del Prado, Museo Reina Sofía y Museo del Traje, al que se uniría el elaborado para el Museo de Cerámica y Artes suntuarias Celestino Martín (Valencia). Pueden seguirse, con sus *Guías didácticas*, en www.museosenfemenino.es. La implicación de expertas al proyecto quedó reflejada en Marián López F. Cao, Antonia Fernández Valencia y Asunción Bernárdez Rodal (eds.): *El protagonismo de las mujeres en los Museos*, Madrid, Fundamentos, 2012. Igualmente, hay que tener en cuenta el trabajo impulsado por la gerente de la Rede Museística de Lugo, Encarna Lago González, que nos ha regalado un gran número de experiencias positivas y fundamentales, a través de textos como el imprescindible *Museos para todos y para todas* (<https://www.raco.cat/index.php/Hermus/article/view/313261>) y que ha abierto el camino de la realización de Foros museísticos relacionados con el relato de género, con nuevas miradas y nuevas perspectivas museológicas, a través de las ya 6 ediciones del Congreso *Xéneros, museos, arte e educación* y de nombrosas prácticas y actuaciones en los museos de la Rede (<http://redemuseisticalugo.org/documentos.asp?mat=131&id=3185>).

Todas son experiencias muy interesantes, que han significado un paso importante en la incorporación del discurso de género en la museología europea, y que siguen siendo ejemplos de gran utilidad y de referencia. Con todo, el ámbito museístico sigue en un estadio que podríamos calificar de «orfandad» en estos conceptos, y más todavía cuando no se trata de museos de arte, arqueología o etnografía, si no de los llamados museos de historia y sociedad. Para cumplir con la misión y la función museística, es necesario y urgente generar nuevos discursos museológicos, que configuren narrativas inclusivas y más globales, que contemplen la diversidad, que estén abiertas a toda la humanidad y que contribuyan a mejorar las sociedades en las que vivimos.

En el relato y en la difusión de sus historias, las mujeres judías no han gozado de una situación distinta, ni de un mayor trato de favor, de las de otros ámbitos culturales. La intención de este trabajo es formular una propuesta para incorporar la perspectiva femenina a la lectura e interpretación del patrimonio histórico y cultural judío, que sea ayude a presentar mejor este patrimonio en los museos, muy en concreto, en el Museo de Historia de los Judíos, de la ciudad de Girona (en adelante, MHJ). Para conseguirlo, es preciso entender e interpretar los

viejos textos desde nuevas perspectivas, revisar la visión historiográfica, y reescribir el discurso, incorporando el relato de la historia (y de las historias) de las mujeres judías. Eso solo se conseguirá si revisamos los métodos, y los conceptos, con el objetivo de convertir a las mujeres (judías en este caso), en sujetos de pleno derecho en la historia y en el relato de ésta.

Eric Hobsbawm escribió que «el olvido ha teñido la historia de las mujeres, del mismo modo que ha caído en el olvido y en la desidia la historia de las clases oprimidas, que, igual que las mujeres, están menos documentadas y han suscitado siempre un menor interés en los historiadores». ⁴ Dicho sea de paso, que estén menos documentadas no significa de ningún modo que existan menos documentos para hacer su historia, sino que simplemente significa que los documentos no han sido ni buscados, ni mirados, ni leídos, ni interpretados teniendo como referente la historia de las mujeres o como punto de partida la perspectiva femenina.

Estas reflexiones toman más contundencia si las aplicamos a los museos dedicados a la historia del pueblo judío: si esta historia ya ha sido de por sí menospreciada o incluso olvidada a lo largo del tiempo, más aún lo ha sido, dentro de ella, la historia de las mujeres judías, que en todo caso han suscitado el interés tan sólo en lo relativo a la anécdota y a las consideradas «cosas de mujeres» (siempre entre comillas, incluso en la concepción del término, para que esté claro de que se trata de cuestiones de rango menor).

Posicionar a las mujeres como elementos clave para recomponer la historia de las comunidades, para entenderla más precisamente, y para contarla mucho mejor, es la manera de rescatarlas para el presente, y así poder beneficiarnos, como sociedad, de la cohesión identitaria y del poso cultural e histórico que nos otorgan sus «historias de vida»; las de ellas.

2. LO QUE YA EXISTE

Antes de entrar a proponer acciones y gestiones para mejorar el discurso del MHJ y conseguir que incluya definitivamente y exhaustivamente

⁴ Hobsbawm, Eric., *«El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda»*, en *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación de la clase obrera* (Barcelona: Crítica, 1987), pp. 116-117.

las historias de las mujeres, veamos con qué contamos actualmente, qué camino hay trazado, y cuál se debe o crear o rehacer.

El Museo inauguró sus primeras salas expositivas en el año 2000. La colección que se mostraba entonces consistía en lo que aún hoy es la joya del Museo: un total de 29 lápidas de piedra calcárea, con inscripciones en hebreo, correspondientes a 29 personas (hombres, mujeres y un niño) que fueron parte de la comunidad judía de la ciudad entre 1198 y 1435. Ni en el momento de la inauguración ni a lo largo de los 28 años transcurridos hasta ahora mismo, se ha realizado acción alguna para poner de manifiesto que una parte de las lápidas contiene nombres de mujeres; tampoco se ha intentado vislumbrar las historias de vida, o simplemente estudiar y llegar a conocer quienes fueron ellas. Actualmente se está realizando un proyecto que combina el estudio de los documentos de los archivos con la epigrafía hebraica y con la arqueología y el estudio histórico y social, que está dando muchos y muy buenos resultados, y que en breve nos permitirá reescribir el hilo narrativo de este ámbito, poniendo historias y vivencias detrás de cada una de las piedras. Para las de las mujeres, también, y muy especialmente.



Fig. 1. Colección de lápidas hebreas donde aparecen inscritos los nombres de Estelina y Mairona, s. XIV. Foto V. Fagnoli (1920 aprox). Fund.

En octubre de 2003 se inauguró la segunda etapa del MHJ, que contenía la narración de la trayectoria histórica de la comunidad judía

de Girona. En los nuevos espacios se dispusieron objetos diversos, destinados a servir de referencia y ejemplo al discurso museológico: platos y escudillas de cerámica, jarras de cerámica de medidas, capacidad y usos diversos, objetos rituales de uso religioso (una Torah, un talet, unas filacterias, libros de oraciones, etc.)... estos rituales de uso doméstico (sellos para marcar panes ázimos, libros con el hagadà —el relato que se lee en la Pascua judía—, vasos para bendiciones, lámparas rituales para la fiesta de hanukkà —o de las Luces—, rollos de pergamino y otros textos en hebreo (Rollo de Ester —Meguilat—, contrato de matrimonio —Ketubà—), dedales y agujas de coser y para el pelo, y algunas joyas y objetos de ornamento personal (pendientes de plata, una hebilla, restos de un tocado de hilo de oro, unos anillos).

Todos estos elementos, algunos verdaderamente deliciosos, fueron dispuestos en vitrinas, con su correspondiente cartela que indica las medidas, el material, la datación y las siglas de la propiedad; nada más; no hay nada que indique que muy probablemente algunos fueron creados para ser utilizados por mujeres, a pesar de que es muy evidente: los dedales son pequeñitos, de medidas femeninas; las agujas para el pelo, las joyas y la hebilla, decididamente femeninos; la ketubah es todavía hoy un objeto muypreciado e imprescindible para una novia judía; las escudillas y las jarras probablemente eran usadas en las cocinas, las lámparas de aceite y las rituales de hanukka seguramente eran prendidas por las mujeres de la casa... Estas salas fueron reformadas totalmente en 2015; en ellas se habla de la formación del call (barrio judío), de los grandes nombres (de hombres) que lo habitaron (los Ravaya, los Aninai, los Falcó, los Saltell, los Caravita, los Saporta...), de las tres sinagogas consecutivas que hubo en Girona, de la organización y ejercicio del poder en la comunidad judía (siempre, hombres), de las fiestas y de los rituales religiosos, de la importancia de la Ley de Moisés, escrita y recogida en la Torah,... pero nada alude a lo que hicieron, vivieron y legaron, las mujeres que habitaron aquellos mismos espacios, en aquellos mismos tiempos, en aquellas mismas condiciones, a pesar de que muchos de los objetos, como ya se ha dicho, se refieran directamente y precisamente a ellas.



Fig. 2. Pendientes de plata, s. XIV, Montjuïc de Girona.
Foto J.M.Oliveras (2000), Patronat Call de Girona.

En 2007 se inauguró la tercera parte del Museo, dedicada a exponer y contar la magnificencia intelectual y cultural de la comunidad judía gerundense y catalana. A pesar de haber avanzado considerablemente en el estudio de la historia de las mujeres judías, en estos ámbitos tampoco se refleja decididamente la perspectiva de género, ni el relato histórico en voz femenina. Pero, por lo menos, en estos espacios sí se mencionan algunas mujeres: Rahel, que firmó de su puño y letra y en hebreo un documento en 1047, protagoniza una parte de la hoja de sala; Merecina, poeta muy culta, tiene reservado un espacio para su nombre y un fragmento de su único poema atribuido; Regina, Bonadona, Bonafilla, entre otras, aparecen como prestamistas en una lista que no distingue, en este oficio, hombres de mujeres; el parto, punto central y de partida de la vida (y no solo de la judía) ocupa 4 vitrinas con fotografías iluminadas de escenas de parto, remedios para el buen parir, y el Libro de Amor de mujeres que contiene diversas recetas y remedios para el cuidado del cuerpo femenino. Y con todo, y a pesar de todo, el Museo sigue mudo en su discurso por lo que se refiere a la historia de las mujeres y a su participación en la historia de la sociedad judía.

Finalmente, en 2017 se reformó la última parte del MHJ, con la introducción de dos nuevos ámbitos: el de la sociedad conversa, y el del micvé o baño ritual; en ambos, la presencia de la perspectiva femenina es

ya evidente, sin que ello signifique que está del todo lograda. Estos ámbitos contienen información sobre mujeres, directamente: Joana Libiana, conversa, procesada por la Inquisición, hace oír su voz y cuenta sus vivencias a través de sus propias declaraciones recogidas en los autos de su proceso judicial; los nombres de muchas conversas, que perdieron su nombre judío original, a causa del bautizo, están escritos en las paredes de la sala; los de las condenadas por herejía conforman, precisamente, el último espacio del ámbito, y es el nombre de Estelina, una conversa acusada de judaizar, el que encabeza el poema que despide al o a la visitante en el último tramo; igualmente, el espacio arqueológico del micvé contiene un relato que lo define como un espacio femenino por excelencia, si bien hay que poner algo de empeño y cierta dosis de buena voluntad para poder percibir que se trata de eso...

3. LO QUE SE PUEDE HACER

«Porque, si somos mujeres, miramos el pasado a través de los ojos de nuestras madres.»

Virginia WOLF

A. ¿Qué y a quién?

Lo importante es reescribir la historia y mostrarla, a través del discurso museográfico, desde una nueva perspectiva. Pero es importante tener en cuenta que, como dice Fina Birulés (2016) «no se trata de conseguir introducir una pieza excluida en un tablón dado, ya existente, sino de cambiar el discurso»,⁵ eso es, de componerlo de nuevo, y de conseguir que presente y que represente a las mujeres como artífices y gestoras de la historia. Jacques Derrida lo expresaba así: «es necesario substituir la lógica tradicional aplicada a las ciencias sociales por una nueva manera, femenina, de abordar el pensamiento crítico».⁶

⁵ Birulés, Fina, Conferencia inaugural de las «Jornades Museus i perspectiva de gènere», Museu d'Història de Catalunya (Barcelona: 2018).

⁶ Guardia, Sara Beatriz, «Un acercamiento a la historia de las mujeres», en *Historia de las mujeres en América Latina* (Murcia: Universidad de Murcia, 2002), vol. 2, p. 490.

Para lograrlo, va a ser necesario definir de antemano qué y a quienes queremos y debemos incluir en el nuevo relato. Y este debería contemplar algunos puntos de partida:

- Considerar el concepto *género* como categoría de análisis histórica.
- Establecer una nueva visión de las relaciones humanas en la sociedad judía.
- Inventariar todas las fuentes de información y documentación de las que dispongamos para conocer al máximo la historia de las mujeres judías.
- Considerarlas como sujetos de la historia, y procurar reconstruir sus vidas en toda su diversidad y complejidad.
- Dotar de un nuevo sentido al tempo histórico, subrayando aquello que fue importante y decisivo para sus vidas y para sus experiencias en tanto que protagonistas y creadoras de la historia.

Hay que modificar el punto de vista y reconsiderar los conceptos de «igualdad» y de «diferencia», a fin de establecer un nuevo elemento de medida, que parta de lo que Clara Jourdan definió como «la libertad de la diferencia»; esta perspectiva propone que mujeres y hombres somos diferentes en constitución, en percepción y en reacción, pero que somos absolutamente iguales en necesidades.⁷ De modo que es necesario cambiar la medida de nuestras percepciones y observaciones. Así, podremos situarnos en el principio de un discurso renovado y reescrito, que tome como medida la condición femenina, el hecho de ser mujer, y el hecho de vivir y participar de la historia desde la esencia, desde la presencia y desde las necesidades propias del «ser mujer». En esta nueva mirada, nos dice Diana Sartori,⁸ «el mundo, abierto como no lo estuvo nunca, es la medida de todo».

En este cambio de discurso, de perspectiva, incluso de objetivo, hay que procurar focalizar la verdadera importancia de la historia y de las historias que vamos a contar; hasta hace muy poco (y en muchos lugares todavía sigue así) la museografía de género estaba recluida y se restringía a conceptos considerados «menores», aspectos ligados a los espacios

⁷ Jourdan, Claire, «La fuerza de la igualdad y la libertad femenina; reflexiones sobre algunas necesidades y contradicciones del mundo postpatriarcal», *Duoda, Estudis de Diferencia Sexual*, n.º 38 (2010) pag. 59-66.

⁸ Sartori, Diana, «Medida por medida», en *Duoda, Estudis de Diferencia Sexual*, n.º 41 (2011) p. 89.

privados, a la vida íntima, a la familia, etc. Normalmente, se recurre al concepto de «memoria», y se incide en la idea, bella y justa, de «recuperarla». «Rescatarlas del olvido», «recuperar la memoria olvidada de las mujeres», decíamos —y decimos, todavía demasiado a menudo; creo sin embargo que, como apuntó Walter Benjamín de lo que se trata es de conseguir que la memoria de las mujeres, de sus vivencias y de sus acciones, sea también y básicamente, la historia. Se trata de proyectar las historias de las mujeres desde un nuevo punto de vista, de entrarlas y situarlas en otro estadio, y de brindarles la importancia y el interés que realmente tienen. Destacando su diferencia, pero haciendo inciso en su importancia, sin tapujos y sin excusas, y teniendo en cuenta lo que escribe Birulés: «cuando (a las mujeres) no se les supone ninguna diferencia, son superfluas, innecesarias; y cuando solamente se les supone diferencia, se convierten en superficiales, en anecdóticas». Se trata, en fin, de conseguir que la historia que se relata en el museo sea (también) la historia de las mujeres, y que esa sea, al fin y al cabo, la Historia.

B. ¿Cómo?

Para poder proyectar en el MHJ la historia de las mujeres judías de la Girona medieval, será necesario disponer de la máxima información sobre ellas y sobre sus vidas; deberemos recopilar todo lo que podamos acerca de sus facetas cotidianas, sus memorias, los matices de sus vivencias íntimas y de sus espacios privados, tanto como su proyección en el ámbito de la vida pública, su posición en la comunidad, su legado en tanto que miembros de aquella, su labor como transmisoras del ritual y de la tradición, el halo y la herencia de los espacios que frecuentaron más y mejor que los hombres, y sus nombres, que son su memoria, escrita en los documentos o inscrita en las piedras sepulcrales.

Ahí aparece uno de los hándicaps de la misión, puesto que tal y como escribía Hobswam, surge un problema evidente a la hora de revisar el pasado desde la perspectiva de la historia de las mujeres, debido a la falta de documentación y de testimonios femeninos en los tradicionalmente considerados «hechos históricos», es decir, ¿cómo podemos saber sobre historia de las mujeres, si la mayoría de su rastro ha desaparecido? ¿Si ni ellas, ni las historias de sus vidas han sido registradas en los anales ni en los procesos historiográficos?». Para establecer el relato de la historia de las mujeres judías, habrá que interpelar a los testimonios (inmateriales y materiales, arqueológicos y documentales) con nuevas

preguntas, orientadas a conocer esa parte de la historia que ha quedado oculta y a indagar sobre aquellos aspectos que no habían sido tenidos en cuenta hasta ahora, procurando obtener respuestas que abran camino. Lo importante es saber preguntar, y saber porqué se pregunta lo que se pregunta a los documentos, a los materiales, a los espacios, a los objetos, a las ideas y a las tradiciones que han llegado hasta nuestros días.

C. ¿Desde dónde?

Otra consideración es cuál debe ser el ángulo desde el que se observe la historia de las mujeres judías. Duby describió bien este otro problema, el del punto de mira: «incluso los pocos y miserables rastros que tenemos de la historia de las mujeres provienen casi mayoritariamente de la mirada de los hombres, que son los que gobiernan la ciudad y la sociedad, y que son quienes se constituyen en memoria oficial y administran los archivos de memoria, de modo que el discurso histórico hunde sus raíces en un epíteto común y ancestral, y en fin, proviene de hombres que dicen «nosotros» y que hablan de «ellas».⁹

Creo que el problema no está en que no haya documentos, sino en la interpretación y el uso que se hace de lo que se extrae de los documentos. Por ello, es necesario observar la historia con otra mirada, buscar nuevas interpretaciones, estudiar desde puntos distintos los hechos y las acciones, ver y corregir el principio de todo aquello que se cuenta o se quiere contar, mejorar el mensaje que se lanza, para poder lanzarlo, y para después recoger y comprender la percepción del o de la visitante. Se trata de hacer, de reflexionar, evaluar y corregir, para volver a hacer. Pero para hacer realidad todo este proceso, es necesario partir de un plan y crearse el proyecto, porque, como escribe Encarna Lago, «la diferencia entre ser gestora y ser soñadora está en tener un plan».¹⁰ En este sentido, es muy importante mostrar la visión y la idea de quien cuenta la historia, (en este caso, el Museo) para así establecer una relación de empatía con quien la recibe o la escucha, (la o el visitante) manifestando de ese modo que se trata de un hecho fundamental y necesario: lanzar

⁹ Duby, Georges, y Perrot, Michel, (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 1 (Madrid: Taurus, 2000), p. 24.

¹⁰ Lago, Encarna, *Museos para todos y para todas. Plan de género e igualdad en la red museística de Lugo* (Lugo: HER&MUS, 2015) p. 105.

nuevas ideas, fruto de nuevas miradas, para mejorar el servicio que se presta y para revertir en el propio patrimonio público. De ese modo se construye una nueva relación, más coordinada, entre quienes crean el discurso y quienes lo reciben, que convierte la visita al museo en más efectiva, más productiva, y más satisfactoria; porque incluye, en lugar de excluir; porque muestra, en lugar de obviar; y porque respeta, en lugar de menospreciar.

4. NOMBRAR, AFIRMAR, RECORDAR

Georges Duby también afirmó que la historia de las mujeres es, en gran medida, la historia de su capacidad de acceso a la palabra, al gesto, a la escritura. Duby se refería a la pervivencia de las mujeres en la historia a través de su presencia en los textos y documentos escritos; si aparecen en ellos, se hacen presentes en la historia; si no, se harán ausentes de nuestro modo de historiar; por ello es importante buscarlas en los documentos, en los que están, sin duda alguna, y poner de manifiesto su presencia, que a veces es imprevisible, a veces es sutil, a veces es plena, y otras veces es oculta, pero que es, casi siempre, existente. Un modo de captar su presencia es buscarlas por sus nombres: *Amorettes, Astruga, Bellaire, Belloca, Blancúcia, Bonafilla, Bonastruga, Bonadona, Boneta, Bonfat, Clara, Dolça, Druda, Ester, Estelina, Goig, Judit, Mairona, Mandina, Miriam, Preciosa, Rahel, Regina, Sara, Sephora...* todas ellas están presentes en los documentos de los archivos, en las lápidas sepulcrales, en los textos y en las historias de la comunidad judía de Girona. Rescatar sus nombres supone hacerlas de nuevo presentes en el relato de la historia de esta y otras comunidades. Porque como afirma Jacques Derrida «el nombre es la única posibilidad de la memoria, y no hay que olvidar que «es con la lengua materna con la que, desde los confines de la memoria humana, en los primeros años de la infancia, aprendemos a nombrar el mundo, a decirlo y a hacerlo real. Y así, es la lengua de las madres la que nos enseña nuestro nombre, sin duda alguna, nuestra primera seña de identidad, la que nos define y nos confiere individualidad. El nombre propio es el refugio al que nos arroja el vientre materno, es nuestra primera morada en el mundo.¹¹

¹¹ Cohen, Esther, *El Silencio del Nombre* (Rubí: Antrophos Editorial, 1999), pp. 9-10.

Tras el nombre que define o la palabra que explica, se halla la facultad de presencia y de permanencia en la historia. Para Fania Oz-Salzberger y Amos Oz, la palabra (escrita o hablada) es el signo y es el símbolo de la cultura y de la historia judías. Así lo formulan cuando apuntan que en la historia del Pueblo Judío, las bíblicas Miriam, Deborah y Hanna «expresaron ideas y cambiaron la historia mediante actos verbales».¹²

Empecemos, pues, por nombrarlas, y dejar sus nombres en el museo, para que sean ideas, signos, y símbolos a través de los cuales recorrer la nueva trayectoria propuesta.

5. OBJETOS QUE NOS LLEVAN A ELLAS

«Porque ya se han cocinado todas las cenas; lavado todos los platos y todas las tazas; los niños y las niñas ya han sido mandados a la escuela, y al mundo. Ya nada queda, de todo aquello. Todo se desvaneció. No hay biografía, ni historia, que tenga una sola palabra para decir sobre esto.»

Virginia WOLF

La acción de un museo de historia va unida al sentido que en su discurso se da a los objetos que forman su colección. Así se retienen, exponen y muestran, o así se eliminan u obvian; de ese modo, la narración del museo debe fundamentarse desde el principio en la elección de unos objetos determinados, y en el porqué de esa elección.

Los museos de historia presentan a menudo colecciones de objetos humildes, procedentes de momentos nada estelares de la historia, creados para prestar servicio a la cotidianeidad. Es preciso hallar el lenguaje que contienen estos objetos, establecer un diálogo de aquellos con la documentación y con el contexto arqueológico e histórico, y conseguir que sean ellos los que den voz a las historias que se contienen en el relato. Tradicionalmente, la voz de los objetos del museo ha sido la voz del hombre, blanco y occidental. Y esa ha sido la mirada proyectada a las colecciones. En ese campo, la perspectiva de género sigue siendo imprescindible, ya que los objetos tradicionalmente asociados a

¹² Oz-Salzberger, Fania y Amos Oz, *Los judíos y las palabras* (Madrid: Siruela, 2014) p. 77.

las mujeres, y destinados supuestamente a configurar el relato de sus historias, son elementos «menores», normalmente de uso restringido en el espacio privado y familiar, y que no hablan por sí mismos, sino que es el museo quien habla por ellos; son objetos sin voz, cuya presencia alimenta la idea de que el espacio de las mujeres en la historia es un espacio menor, un espacio restringido y menos destacable que el reservado a los hombres y a sus grandes hazañas.

La propuesta es cambiar la mirada que proyectamos sobre las colecciones, e intentar ver los objetos desde la perspectiva de género que implique preguntarse y explicar para qué fueron creados, y para quién; quién los fabricó y bajo que directrices o con qué objetivo; qué historias nos transmiten, y qué relatos contienen en sí mismos. Tal y como afirma Chevalier, es preciso que el museo y su discurso dejen de ser esclavos de los objetos que contienen, y que sean esos los que se conviertan en servidores (o esclavos) del discurso y del museo.¹³ Así, el lenguaje museológico y escenográfico deberá estar estrechamente relacionado con los objetos, que deben ser utilizados para construir el relato, algunas veces a costa de ser «descontextualizados» en aras al mensaje que queremos que transmitan, y al discurso genérico del museo, poniendo el acento precisamente en aquello que queremos comunicar, que, en nuestro caso, es la historia de las mujeres judías en la Girona y Cataluña medievales.

A continuación, se enumeran los elementos materiales judaicos que han pervivido en Girona y su entorno y que pueden verse actualmente en el Museo:

- Una magnífica colección de lápidas funerarias con inscripciones hebreas, procedentes del cementerio de Montjuic (que significa montaña judía, y que contuvo el cementerio de la comunidad judía al menos desde 1204 y hasta 1492, fecha de la expulsión)
- Unos restos arqueológicos interesantes, situados en el mismo espacio que ocupa el Museo, perteneciente a edificios comunitarios y casa particulares de familias judías medievales. Pueden reconocerse bastante bien restos de lo que fuera el último *micvé* o baño ritual de la comunidad (s. xv), y se pueden adivinar los restos de lo que fuera la última de las sinagogas de la comunidad; también se perciben perfectamente una gran cisterna que

¹³ Chevalier, Denis, «Objects et fabrication du genre», *Le genre exposé* (Marseille: MuCem, 2013), p. 222.

debió almacenar agua para toda la comunidad gerundense, fechada en el siglo XIII-XIV; además de los muros de construcción de unas casas del siglo XIII habitadas por gentes judías hasta el momento mismo de la expulsión.

- Objetos de uso cotidiano, hallados en las campañas de excavación arqueológica de los años 2011, 2013, y 2015 en el propio barrio judío. Son pocos, y humildes, y dependiendo del punto de mira desde el que se observen, pueden resultar muy poco significativos; una pequeña botella de vidrio delicada y hecha añicos; unos objetos de cerámica negra vulgar, usados básicamente en las cocinas; un par de escudillas algo más lujosas, de cerámica vidriada o de la llamada «azul de Valencia»; tres agujas de hierro, para sujetar el pelo; dos dedos de bronce, sin ningún lujo; dos pares de pendientes de plata, bastante comunes; una hebilla de bronce con un grabado de un animal mitológico y misterioso; un par de monedas de bronce de muy poco valor; una gran jarra de cerámica vidriada verde, rellena de tierra y de huesecitos de origen todavía desconocido...
- El trazado, prácticamente intacto, del barrio judío medieval (el call), que conserva un aire medieval en sus callejuelas y en las puertas y ventanas tapiadas de las antiguas casas habitadas por familias judías.

El cambio va a producirse por la descripción de los usos, contextos, historias, y será desde estos vértices desde donde hablarán los objetos: en qué lugar del barrio judío se hallaron, para qué servían, qué valor tenían, y la pregunta definitiva: ¿quién los usó, cuando y para qué?

Podemos proponer y fraguar nuevos discursos sobre los objetos de la colección, para darles otro sentido, para dotarlos del símbolo que deseamos proyectar. A continuación, se describen las historias relativas a algunos de los objetos de la colección del MHJ, unas con más precisión y detalle que otras, para proponer ejemplos de nueva interpretación y nuevo análisis de los elementos que nos llevan al conocimiento de las mujeres judías de Girona:

- La hebilla de bronce, s. XIII-XIV.

Se trata de una pieza bastante delicada, con un grabado que representa un animal fantástico, quizás el Leviatán, el monstruo más importante de la mitología judía. Se halló en una de las pocas tumbas que pudieron abrirse y estudiarse del cementerio judío de Girona. Pertenecía

a una mujer. No sabemos nada acerca de ella; ni cuándo ni donde vivió, ni cuándo ni como murió, ni cuál era su nombre, ni cuál su condición. No conocemos su vida, pero quizás a través de la hebilla podamos imaginarle una: murió en edad adulta; tenía una situación social aceptable, ya que disponía de esa pequeña joya grabada. La hebilla debió sujetar una túnica, quizás de terciopelo, quizás verde, o azul, o amarilla; muy probablemente estaba casada, ya que entre las mujeres judías la soltería no era común, ni era permitida; seguramente formó parte de la buena sociedad judía de su tiempo, y vivió en una casa del call que tenía un jardín interior y unas bonitas ventanas góticas; quizá se dedicó a tejer hilos de seda, o a vender perlas, o puede que tuviera una ocupación menos glamorosa, y fuera tratante de ganado, prestamista, o comerciante de telas. Quizá trabajó junto a su marido, quizá siguió sola con el negocio, una vez este hubo muerto. Quizás tuviera varios hijos e hijas; quizás hiciera testamento y quizás supiera leer y tuviera libros propios.

Realmente, nada sabemos acerca de la vida de la propietaria de la hebilla, pero todo lo que he escrito hasta aquí podría ser cierto, o muy cercano a la realidad. Porque sí sabemos cómo era la vida de las mujeres de clase media en la judería de Girona en el siglo XIV; conocemos sus nombres, sus tradiciones, sus familias, sus profesiones; tenemos sus testamentos, sus inventarios, las descripciones de los libros que tenían en sus cámaras, los detalles de los préstamos que hacían y los dineros que les adeudaban. Reconstruir una vida así no debería ser muy difícil; se trata, sin embargo, de conseguir que esta reconstrucción conserve el rigor y la base científica, que a la vez sea comprensible a los ojos de las personas que visitan el museo, que no caiga en la recreación banal, que tenga calidad histórica... no es fácil, pero no es imposible. Una buena descripción en uno de los campos del catálogo es un punto de partida; la unión de la información que aparezca en este campo con las que podemos obtener de otras fichas del catálogo puede proporcionar el hilo conductor de la historia que se relate a partir del objeto expuesto. Hay que atar cabos, contar historias, relatar vidas.



Fig. 3. Hebilla de bronce de cinturón de mujer, s. xiv, Montjuic de Girona
Foto J.M.Oliveras, Patronat Call de Girona.

- La lápida de Estelina, s. xv.

Este es el epitafio escrito en hebreo en una de las lápidas expuestas en el Museo: «Esta es la estela fúnebre de la honorable N'Estelina, esposa del venerable e ilustre Bonastruc Jucef. Tengan ambos su parte en el Jardín del Edén. Amén».

Por el momento, la lápida tiene solo un cartelito al lado, que contiene la traducción del epitafio en 4 idiomas, e indica la fecha de la muerte de Estelina. Pero el breve texto invita a una interpretación bastante más cercana de la vida de la persona a la cual sirve de recuerdo. ¿Quién era, N'Estelina? Esa mujer a quien califican de «honorable» fue la esposa de uno de los máximos dirigentes de la comunidad judía de Girona, Bonastruc Jucef. Por la fecha de su muerte, y por el texto del epitafio, sabemos que aquél había muerto ya cuando se produjo su fallecimiento; podemos aventurarle una vida bastante larga y buena, porque conocemos bien la historia de su entorno: un momento de plenitud para la comunidad judía de Girona, que disfrutaba de una buena situación económica y de cierta influencia política y social. Era la esposa de un prohombre de la aljama, de modo que probablemente era una mujer instruida, madre de varios hijos, que cumplía con la tradición y con el ritual de su pueblo, que velaba para que su marido y sus hijos (hombres) cumplieran con los preceptos de la Torah, y que debió compartir con su esposo los negocios familiares y la actividad prestataria. El hallazgo del testamento del esposo en los archivos notariales de Girona, y más adelante,

el suyo propio, nos permite interpretar la vida y adivinar el sentir de esa mujer judía que formó parte de la comunidad medieval de Girona.

Aunque la lápida sea un objeto arqueológico excepcional y de gran valor, debe de dejar de ser tratada como un objeto más de los expuestos en la sala del museo dedicada a representar el cementerio judío. Esta piedra que contiene un nombre y un epitafio puede servir, además, para relatar una historia de vida, que suponga en sí misma el relato de la historia de la comunidad judía: la historia de Estelina, una mujer honorable que formó parte de la trayectoria de la ciudad, que caminó por las calles del viejo barrio judío, que habitó en alguna de sus casas antiguas, que tuvo hijas e hijos, que usó vestidos hermosos y se adornó con joyas y piedras preciosas, que encendió múltiples veces, los viernes al anochecer, las velas para recibir al sagrado Sabbat, que preparó las hallot (los panes trenzados propios del Sabbat); que, sintiendo llegada su hora, se puso en paz con el altísimo, con palabras escogidas y dictadas a un notario cristiano, que denotan una gran paz de espíritu, y que bien pudieron haber sido estas: *«En nombre del altísimo Señor, Creador de todas las cosas, quién las creó de la nada, porque El lo dijo, y las cosas fueron hechas, El lo mandó, y fueron creadas, que dijo a Noé sube tu con tus hijos al arca (...) y apareció Dios a Abraham y le dijo te bendeciré y magnificaré tu nombre (...) y dio la ley a Moisés en el monte Sinaí (...) Yo, Estelina, judía, (...) hallándome en edad senil, pero por la gracia de Dios, con pleno juicio, completa memoria, y locución perfecta, entera, y manifiesta, hago y dicto testamento...»*.

Si bien no corresponde totalmente con la realidad, toda la historia descrita es verosímil y deriva del estudio de los documentos, el análisis de la arqueología, y la interpretación histórica y contextual; pero de nuevo, la implementación museográfica actual no permite captar el relato de vida de la judía honorable. El museo está mudo, en este sentido. En este, como en otros espacios, hay que intervenir, cambiar el discurso establecido y procurar que la lápida hable realmente de Estelina y de su vida, como un ejemplo de vida judía en la Girona medieval, y que no se limite a ser testimonio de la arqueología, del ritual mortuorio judío, o de la historia de ciertos hombres insignes de la aljama. La piedra está allí; el nombre está inscrito en ella; el testamento está en el archivo; el contexto está perfectamente estudiado... Es necesario hablar a las personas visitantes con otro lenguaje y desde otra perspectiva, que posicione a Estelina en el centro del relato, que la convierta en la protagonista de la historia que se cuenta y en ejemplo que dote de contenido el propio museo. Y que tenga la voz y la idea de una protagonista femenina.



Fig. 4. Lápida de Na Estelina vuda de Bonastruc Jucef, s. XIV.

Foto J.M. Oliveras, Patronat Call de Girona.

Hasta aquí, la visión de la historia, algo más completa, que se halla tras algunos de los objetos expuestos en el MHJ. Veamos ahora, con menos detalle, pero igual importancia, la interpretación posible de otros de los objetos del Museo:

- Un pequeño dedal de bronce, s. XIII-XIV.

Fue hallado en la excavación realizada en el patio inferior del Museo, un espacio que en el siglo XIII estaba ocupado por casas de familias judías. Las dimensiones reducidas del dedal conducen a pensar que lo usó una mujer; el orificio en su parte superior indica que se trataba de un dedal de sastre, bastante más profesionalizado que los dedales corrientes de uso doméstico. La interpretación del dedal en clave de género sería de ayuda para reformular el relato de las actividades profesionales y el rol en las mismas de las mujeres de comunidad judía de Girona.

- Una escudilla de cerámica y una olla de barro, s. XIII-XIV.

Decíamos antes que se debe intentar demostrar que el hogar y el espacio doméstico no eran lugares estáticos, ni aislados, sino que eran espacios que creaban y que producían relación. En este sentido, las cocinas eran lugares de relación familiar, y espacios donde cuajaban las

estructuras sociales y humanas, a través de la alimentación y del cuidado de la vida. ¿Qué se cocinó en esta pequeña olla de barro humilde, procedente del call de Girona, y fechada en el s. XIII? ¿Qué se comió en esta escudilla de cerámica del s. XIV, hallada también en el call? ¿Quién cocinó los alimentos que contuvieron estos objetos? ¿Para quienes los cocinó? ¿Con qué ingredientes? ¿Cuándo fueron cocinados? ¿Y con qué frecuencia? En estos objetos humildes y cotidianos se proyecta un modo de vida, el establecimiento de relaciones humanas, y el cuidado del entorno familiar y social, llevado todo a cabo, presumiblemente, por las mujeres del barrio judío de la ciudad.

- Un amuleto cabalístico para un buen parto, s. XVII.

El pequeño pergamino contiene los nombres de los ángeles protectores ante el espíritu vengativo de Lilith, la primera mujer según la tradición judía. Aparte del gran interés que pueda suscitar la historia de Lilith, para comprender la proyección del elemento femenino en la tradición y la historia del judaísmo, en este punto es interesante hacer mención al concepto del hilo de la vida, y hacer un llamamiento al relato de los sentimientos, de las relaciones, del amor, que puede abstraerse de objetos como el amuleto.

- Una ketubah, s. XIV.

Esta carta de matrimonio, sorprendentemente bien conservada y perfectamente leíble, se halló formando parte de las cubiertas o tapas de un volumen notarial del s. XVI. Gracias a que fue reutilizada, la ketubah se conservó casi intacta, y ahora leemos fácilmente en ella los nombres de los novios: David y Astruga.

El relato que se desprenda de la ketubah puede ser de gran utilidad para posicionar la historia de las mujeres en el recorrido museológico. De momento, sin embargo, nada ayuda a que este sea el mensaje que se ofrece a las y a los visitantes del Museo.

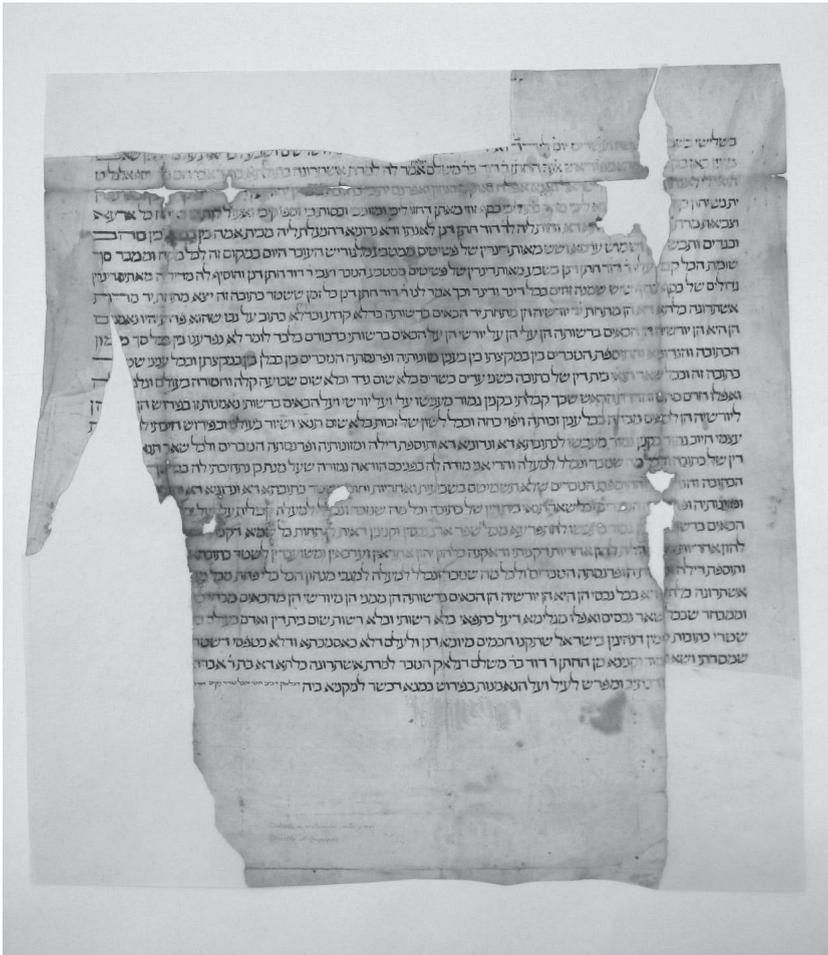


Fig. 5. Ketubà, s. XIV, MHJ (Archivo Histórico de Girona).

- Una firma en hebreo, s. xi.

En este pequeño pergamino reproducido fotográficamente en el MHJ se leen tres letras hebreas: REIX, HEI I LAMED. Las tres forman el nombre de mujer que corresponde a una de las madres de Israel: Raquel. El pergamino original da más detalles de su historia: una mujer que motu proprio vendió, en 1047, un pedazo de tierra que le pertenecía por herencia paterna y materna (meum genitorem). Actuaba de modo independiente, sin necesidad de encomendarse a ningún referente masculino (ni padre, ni hermano, ni esposo). Y para redoblar el interés en su historia, del todo desconocida, firmaba con su puño y letra el documento de venta del viñedo en cuestión. La simple idea de que una mujer, judía,

y en el año 1047, supiera firmar, en hebreo, un documento de venta, y que actuara prácticamente con total independencia respecto del entrono patriarcal o androcéntrico, da para mucho en la construcción del nuevo relato museológico del MHJ.

6. ESPACIOS DE RELACIÓN

6.1. Las imágenes, las ideas

Existe otro elemento muy útil para relatar la historia de las mujeres: las imágenes procedentes de los manuscritos iluminados hebraicos. Las más destacadas son las que provienen de las Haggadot, libros que contienen el relato del éxodo del Pueblo Judío; estos libros se leen durante la Pascua, y son objetos familiares y muy populares, algunos, los de las familias más pudientes, presentan ilustraciones magníficas y están realizados como auténticas obras de orfebrería.

Los magníficos ejemplares que se conservan en la British Library fueron copiados e iluminados en algún punto de Cataluña entre los siglos XIV y XV. Contienen escenas del éxodo de 40 años del Pueblo Judío a través del desierto. Sin embargo, los personajes, los gestos, los vestidos, los utensilios, los espacios, las casas, muestran escenas de lo que debió de ser la vida cotidiana y ritual de las comunidades judías medievales, porque era en este contexto en el que se inspiraban los autores o autoras de las ilustraciones. Y es en esas escenas de vida donde hallamos representadas a las mujeres: cocinando, cociendo panes para la Pascua, hilando, limpiando las casas, vistiendo ropas elegantes, adornándose con joyas, comiendo en familia, leyendo...

La lectura e interpretación de las imágenes de las haggadot proporciona mucha información sobre el aspecto, los gestos, el vestuario, los hábitos, la vida de cada día, los interiores, los ornamentos, las casas, los objetos cotidianos..., todo relacionado muy directamente con la vida real de hombres y mujeres que habitaron los barrios judíos de la edad media. Su uso en la implementación de los espacios museológicos es imprescindible para acercar al público la historia de las comunidades judías, y hacerla visible. La contemplación de las representaciones de aquellas que se llamaban Rahel, Sara, Rebeca, Preciosa, Druda, Gozo, Mira, Mairona, Estelina, Bonastruga, Boneta, Mandina, Lorca, Ester, Miriam, Regina, Amorettes, Flor, nos da una idea de su aspecto físico, de su modo de vestir y de comportarse; pero no hay que olvidar el

contenido simbólico de las imágenes: ¿qué nos cuentan de ellas? ¿Cómo nos las presentan? ¿Qué entorno les dan? ¿Qué nos dice este entorno sobre sus historias de vida?

6.2. Los espacios, los lugares

Además, están los espacios. En el terreno de lo privado, la casa, el hogar; en el de lo público, el horno, la fuente, los baños rituales. Allí ellas fraguaban la relación entre lo íntimo y lo público, entre lo interior y lo exterior, entre la vida cotidiana y la organización comunitaria y social que la acogía. Las mujeres eran hacedoras de espacios de relación, y esta función debe ser representada como un aspecto importante en el relato de la vida judía.

No hay que olvidar que estamos en la Edad Media, cuando el espacio propio y efectivo de la vida de las mujeres era la casa, el hogar, la familia, el interior. Eran las artífices de la vida íntima, las cosedoras de la sociedad a partir de la familia, de las relaciones, de la maternidad, del dar vida, del recomponer el mundo. Eric Hobswan lo describe: «si queremos verlas, (es decir, percibir las de verdad), para, a través de ellas, poder imaginar y llegar a conocer una sociedad y un momento histórico, es necesario estudiar, ante todo, lo privado, lo íntimo, lo cotidiano».¹⁴

Fijémonos en los hogares, en la vida privada, y consideremos, como escribe Teresa Vinyoles, que el hogar era el átomo de la sociedad medieval, que la casa era el espacio en el que se concentraban los valores de vida, donde se producían los amores y los desamores, donde tenían lugar los nacimientos y las muertes, y donde la acción de las mujeres estaba más claramente dirigida a la vida, en su totalidad. Lo canta bien el Libro de Proverbios, un texto extensamente leído y utilizado en las comunidades judías medievales:

«la mujer ideal, ¡quién la hallara! ¡Su valor es incomparablemente más alto que el de cualquier perla! El corazón de su esposo confía en ella (...) Busca solícita la lana y el lino, que sus manos transforman en bellas piezas; es como un barco mercante, de lejos trae su pan; Se levanta cuando todavía es de noche, y alimenta a los de su casa; examina un

¹⁴ Hobswan, Eric, «El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda» en *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación de la clase obrera* (Barcelona: Crítica, 1987).

campo, y lo compra, con el fruto de sus manos, planta una vid; mueve los brazos con energía; se afana para que su negocio funcione bien; de noche, no se apaga su luz; alarga las manos al huso, abre las manos al pobre, y ayuda al indigente; Teje telas de lino, y las vende; Abre la boca con sabiduría, y guarda en su lengua una doctrina de piedad; mantiene el ojo puesto sobre el vaivén de la casa, y nunca come ociosa su pan; sus hijos se levantan para felicitarla, su marido la elogia. Son muchas, las mujeres que han cometido proezas!»¹⁵

Es interesante enfatizar el relato sobre las funciones que ponían en relación los espacios públicos y los privados, los sociales y los personales, y que mayoritariamente eran propios de las mujeres: ir al mercado, alimentar a la familia, hacer la colada, cocer los alimentos, ocuparse de la limpieza y mantenimiento del hogar, purificarse mensualmente en el baño ritual...y es aquí donde entran en el relato espacios públicos como los *baños rituales* a los que acudían las doncellas judías en la víspera de su noche de bodas, acompañadas de amigas y parientas que tocaban panderos, les cantaban canciones y las acicalaban con perfumes y ungüentos; como los *hornos públicos* donde llevaban a cocer los panes ázimos para las fiestas de la Pascua judía, los panes trenzados del Sabbath (Haláh) o los pasteles propios de cualquier otra festividad (Purim, Hanukká, Succot o Shavuot); como *las calles* por las que accedían (ellas, y no ellos) a los espacios reservados de la sinagoga (llamadas «carrer de les dones»- calle de las mujeres- en los documentos). Ellas transitaban por todos estos entornos, y ellas les conferían la precisión y la distinción de uso, tejiendo en ellos relaciones distintas, transportando la vida de un ámbito al otro, ejerciendo de cohesionadoras de la sociedad.

¹⁵ La Biblia, Libro de Proverbios, 31:10-30



Fig. 6. Micvé del MHJ, Girona.

Foto J.M. Oliveras, 2017 (Patronat Call de Girona).

Es importante que el museo presente y relate estos lugares, estos espacios; es importante que cuente las acciones que las mujeres judías realizaban en ellos y que los dibuje como lugares para nada estáticos, sino como puntos creadores de sinergias con el entorno, ya sea este humano o urbano. El objetivo es destacar la acción de las mujeres en el devenir de la vida y en el transcurrir de la historia.

7. TRAZANDO NUEVAS LÍNEAS

«la ausencia femenina de los manuales de historia corresponde a una presencia femenina en la historia que estos manuales no consiguen captar.»

Milagros RIVERA

Situar a las mujeres, a sus historias, a sus acciones y sus gestas como puntos centrales del relato museístico es una tarea que depende básicamente de un cambio en las concepciones iniciales de lo que es y debe ser un museo, o de lo que es y debe la conservación, la documentación, el relato y la difusión del patrimonio de una sociedad. Lo dice la recomendación de la Unesco (2015): «los museos son lugares que deberían garantizar el acceso físico y cultural de todas las personas..., espacios de

reflexión y debate sobre cuestiones históricas, sociales, culturales y científicas, y además, deberían promover el respeto de los derechos humanos y de la igualdad de género». La ley de Museos de Cataluña (17/15), recoge el mismo mensaje: «fomentar y promover la creación y la divulgación de obras y de acciones que presenten innovaciones formales favorables a la superación del androcentrismo y del sexismo». Se trata pues de poner en práctica una serie de acciones reformadoras desde el principio mismo del ser museo, y de aplicar estas acciones de reforma y de cambio en todas las líneas estratégicas de la gestión del espacio museístico.

Estas grandes líneas están consensuadas internacionalmente y en todos los sentidos, y pueden resumirse en las siguientes funciones: conservar, documentar y difundir.

- Conservar, o Línea de colección:

La tarea empieza desde el mismo momento en que se decide qué objetos y elementos se exhiben en el Museo, y cuáles no. Para cumplir con el objetivo marcado, será necesario hacernos con los objetos adecuados, aquellos que permitan realmente dotar de contenido el nuevo discurso, y que estén al servicio de éste y del Museo, y no a la inversa. En este estadio inicial, será imprescindible proceder a una correcta clasificación de los objetos de la colección, que nos permita a posteriori discernir entre ellos y decidir, con base y razonamiento, cuáles nos sirven y cuáles no, al menos, en este discurso y en este tiempo. Disponer de un Tesaurus y de un sistema de clasificación adecuado y consensuado entre las y los profesionales de los museos de historia es un paso importante. Hay que dotar las bases de datos de los contenidos específicos que nos sirvan después para construir el discurso narrativo. Estas bases de datos deberán contener campos tales como «uso para el que fue creado el objeto», «contexto en el que se creó», «trayectoria «vital» o de uso del objeto»... en definitiva, y recogiendo aquí las aportaciones, en este mismo seminario, de la doctora Paloma González, en el mismo momento en que se adquiera o se escoja un objeto para formar parte de la colección, es importante que sepamos de quién era el objeto, para qué servía, de dónde procede, y cuál fue su «historia» de uso; es decir, tener en cuenta términos como «creación, uso, recuerdo y olvido» nos ayudará a clasificar y a escoger los objetos de la colección para poder aplicar la revisión del discurso museístico.

- Documentar, o Línea de interpretación:

Se trata de leer los objetos y los documentos del modo adecuado, de interpretarlos desde nuevos puntos de vista y con nuevos objetivos. Es preciso revisar las interpretaciones históricas e historiográficas dadas a las colecciones de los museos, a fin de poder hallar la presencia o la ausencia de las mujeres en ellos (en los objetos y en los museos). En este punto, podemos recordar lo ya descrito acerca de la observación y propuesta de Walter Benjamin: se trata de convertir la memoria (de las mujeres) en historia (de las mujeres), se trata de situar el relato considerado hasta ahora como «menor» en un plano preferente, dotándolo de una importancia efectiva para con el propio discurso museístico. En este punto, en referencia a la acción de las mujeres, concretamente las judías, en la historia de la humanidad, las palabras de Fania y Amos Oz son clarividentes: «Las mujeres se abren camino cantando y bailando, arriba y abajo, en la Biblia (...) Está llena de personalidades femeninas poderosas. Todas ellas mencionadas por sus nombres. Algunas de ellas cambiaron para siempre la historia israelita. (...) o *la cita genial* que dice «con valentía maternal y humana, con planificación cuidadosa y con una cooperación inteligente, este inusitado sexteto —en referencia a las 6 mujeres que intervienen en el relato de vida de Moisés— burló a un mal gobierno y a unas leyes brutales. Juntas salvaron a un niño que se convertiría en el salvador de un pueblo».¹⁶

- Difundir, o Línea de comunicación:

Todo este esfuerzo sería en vano si no se consiguiera comunicarlo a las personas que visiten el Museo, haciéndolas partícipes de la nueva visión, interactuando con ellas, y construyendo con ellas relaciones de empatía y de simpatía, que contribuyan a la mejora de la sociedad. Para ello, es preciso establecer un plan de difusión coherente, que parta de la convicción del equipo y de la planificación y gestión de las actividades del Museo. Además de plasmar los cambios en los textos y espacios del museo, o en el recorrido, los símbolos y las ideas que este transmite, es importante realizar acciones de refuerzo de esta nueva visión y nueva misión del espacio museístico; se trata de revisar las programaciones de actividades paralelas, coordinándolas con la nueva línea del museo,

¹⁶ Oz-Salzberguer, Fania y Oz, Amos, *Los judíos y las palabras* (Madrid: Siruela, 2011), p. 77.

realizando, por ejemplo, ciclos de conferencias, talleres, debates y exposiciones temporales específicamente centrados en destacar el nuevo objetivo. Igualmente, deberán revisarse los sistemas paralelos al recorrido museístico, tales como las audioguías, los folletos y los catálogos, cuyo lenguaje y contenido será adaptado a las nuevas perspectivas. El MHJ ya dispone de una primera experiencia en este sentido: se trata de la nueva audio guía, que en 5 idiomas relata la trayectoria histórica de la comunidad judía de Girona a partir de conceptos, temas y objetos directamente relacionados con la visión de género y la historia de las mujeres judías.

8. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para conseguir lo expuesto hasta aquí, es necesario tener puntos de partida claros, y objetivos definidos:

1. Proyecto: se trata de disponer de un proyecto base, compartido con el equipo de trabajo, que se fundamente en la empatía. Un proyecto trazado con el objetivo de cambiar las cosas, de mostrar el mundo de otra manera, de contar la historia desde nuevas perspectivas y aplicando nuevas miradas, que cuente con el convencimiento y con el compromiso de todas las personas que deberán aplicarlo y hacerlo factible y real. Por esa razón es necesario el debate interno, la inclusión y la aportación de todas aquellas y aquellos que hacen posible la labor del museo, a fin de poder disponer de aquel plan al que se refiere Encarna Lago, el que marca la diferencia entre la gestión y el sueño.¹⁷
2. Cambio del mensaje y de los espacios: el museo cumple su misión a través del mensaje que transmite y de la configuración y representación de este mensaje en los distintos espacios que ocupa o de los que se ocupa (espacios físicos y materiales, tales como objetos, vitrinas, ámbitos, salas, etc., o espacios inmateriales, tales como símbolos, ideas, conceptos, relatos, etc...). Por lo tanto, es necesario planificar bien dónde y cómo, y por qué, se disponen los objetos que servirán de contexto y ejemplo de la narración; hay que procurar evitar la jerarquización de los ámbitos, en pro de la democratización, entendiendo en esa

¹⁷ Lago, Encarna, *op.cit.*, en nota 7.

acción la propuesta de reubicar la historia de las mujeres y el relato con perspectiva de género en el centro del propio mensaje, y no como un anexo o lateral secundario. Igualmente, hay que dotar de nuevo significado los espacios físicos que son representados en el museo: hay que contar más y mejor lo que era y lo que significaba el baño ritual, hay que hacer hincapié en la importancia para el tejido relacional de lugares como los hornos comunitarios, el mercado o las fuentes públicas, debemos mostrar la trascendencia que tuvieron los hogares, los talleres y las cocinas como espacios de creación de relaciones y de cura y cuidado de la vida.

3. Comunicación: finalmente, es preciso garantizar la plena comunicación con el público, con la ciudadanía, con las y los visitantes del museo. Este es un servicio y un espacio público, y se debe a tal efecto. Saber contar bien lo que se hace, el porqué se hace, con qué objetivos y desde qué puntos de mira, supone el 50 % del éxito del nuevo proyecto, y significa realmente interactuar con el público y cumplir con la misión del museo como espacio de debate, de reflexión y de creación y cohesión de identidades.

Con este nuevo bagaje, con esta nueva mirada, y con estas nuevas intenciones, podemos hacer pasos hacia adelante para caminar hacia el objetivo marcado por Luisa Muraro, cuando nos proponía que de lo que se trata es de «no dejarnos invadir».

«A menudo descubrimos que somos pobres, que no tenemos nada. Pero no importa. Nada esencial, por lo que se refiere a nuestra libertad y a nuestra búsqueda de la verdad, queda comprometido por este nuestro ser pobres. No tenemos mucho que poner encima de la mesa, es cierto; mientras que la historia de los hombres está llena de grandes filósofos, de grandes interrogantes y de grandes ideas. Pero no importa. Lo que importa es que no nos dejemos invadir».¹⁸

¹⁸ Muraro, Luisa. Duoda, Estudios de la diferencia sexual.



Fig. 7. Danza de Míriam, Hagadà de Sarajevo, s. XIV.
Facsimil Patronat Call de Girona.

UNA PROPUESTA DIDÁCTICA SOBRE EL USO DE LAS CARTAS DE DOTE COMO FUENTE HISTÓRICA: TRAZAR PERFILES FEMENINOS EN LA EDAD MODERNA A TRAVÉS DE LA CULTURA MATERIAL¹

Natalia GONZÁLEZ HERAS

Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

La Historia de las Mujeres y la Historia de la Cultura Material representan dos corrientes historiográficas cuya convergencia en la última década ha venido aportando importantes resultados. Nuestro objetivo desde estas páginas consiste en ofrecer una propuesta didáctica donde dotemos de valor, por su contenido relativo a la cultura material, a la fuente histórica que constituyen las cartas de pago y recibo de dote. Mostraremos cómo su análisis viene permitiendo llevar a cabo estudios mediante los que conocer las diferentes facetas de las mujeres en la Edad Moderna, a través de los objetos de su propiedad. Nos centraremos en poner de manifiesto el concepto de mujer doméstica; el rol de las mujeres dentro de la familia; la religiosidad y las devociones; sus horizontes culturales; las tendencias en el ámbito de la indumentaria, el arreglo personal y el mundo del trabajo.

Para ello se seleccionarán y presentarán una serie de cartas de dote de los fondos documentales conservados en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid. Pertenecientes a mujeres de diferente extracción social,

¹ Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato post-doctoral Juan de la Cierva-Incorporación y del Proyecto I+D Excelencia HAR2014-52850-C3-1-P «Maneras de vivir en la España Moderna: Condiciones materiales y formas culturales de lo cotidiano. Domesticidad, privacidad y sociabilidad», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

partiremos de la aclaración de que se trata de una muestra poblacional de tipo urbano, cuyas diferencias pueden ser sustanciales con respecto a las mujeres que vivieron en ámbitos rurales. A lo que debemos añadir que, por tratarse de la capital, Madrid sirvió de centro generador de dinámicas que tardaban un tiempo en alcanzar y consolidarse en otros espacios geográficos de la Península. También se matizarán las distancias que podamos atribuir al transcurso del tiempo, los cambios entre los siglos XVI y XVIII, correspondientes al período que aquí tratamos. A partir de ahí, proponemos desarrollar un análisis de carácter cualitativo sobre los diferentes bienes recogidos en las escrituras, con la finalidad de alcanzar, tras la interpretación de su significado, unos resultados en torno a los perfiles femeninos que se busca definir.

La Historiografía anglosajona, basándose en las sólidas raíces que aportaba la Historia económica, puede considerarse como pionera en la elaboración de estudios relativos al campo de la Cultura Material.² Estos se sustentaban sobre el paradigma de la «civilización material», que en la década de los años sesenta del siglo pasado estableció el annalista francés Fernand Braudel.³ Desde las páginas del primer tomo de su obra *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, dedicado a *Las estructuras de lo cotidiano*, definía la «vida material» como el límite que condicionaba el grado de desarrollo dentro de las sociedades occidentales preindustriales. Se trataba de comprender sus prácticas de vida mediante el análisis de los elementos de carácter material con los que cubrían sus necesidades básicas: alimentación, vestido y habitación. Los avances llevados a cabo dentro de este campo de estudio han logrado servirse del análisis de lo material para penetrar en esferas que trascienden aquellos aspectos básicos dentro de la vida cotidiana de los individuos a los que acabamos de referirnos. Religiosidad, sociabilidad, cultura letrada —lectura y escritura—, entre otros, vienen siendo temas analizados desde el enfoque que ofrece la Historia de la Cultura Material.

² La bibliografía es muy amplia, entre ellos sirva como muestra Weatherill, Lorna, *Consumer Behaviour and Material Culture in Britain 1660-1760* (Londres y Nueva York: Methuen, 1988).

³ Trabajamos con la traducción castellana, Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo. I Las estructuras de lo cotidiano* (Madrid: Alianza, 1984).

Comenzábamos refiriéndonos a la convergencia entre la Historia de las Mujeres y de la Cultura Material, y, del mismo modo que la Historiografía anglosajona abrió vías de análisis respecto a esta última, también consideró la necesidad de analizar los sujetos de estudio que constituyen las mujeres dentro de aquel marco. Una vez más, la perspectiva económica determinó los primeros resultados obtenidos, las mujeres fueron fundamentalmente analizadas en sus facetas de consumidoras de bienes materiales. Aquí se cayó una y otra vez en volver a la recurrente crítica de considerarlas dilapidadoras de los capitales familiares, que había sido recogida durante siglos por parte del discurso patriarcal. No obstante, estudios llevados a cabo desde la corriente historiográfica marxista, sacaron a la luz su función como productoras de bienes dentro de las sociedades europeas preindustriales.⁴ Algunas de las propuestas de la última década tienen que ver con la búsqueda de la existencia de pautas de consumo diferenciadas entre los sexos⁵.

En los últimos años, los estudios sobre Cultura material y mujeres vienen centrando las investigaciones de las historiadoras del Sur de Europa. Silvia Evangelisti mostró el estado de la cuestión en la historiografía italiana⁶ y desde la Historia Moderna en España se han realizado algunas incursiones.⁷

⁴ Tilly, Louise A. y Scott, Joan W., *Women, Work and Family* (Nueva York: Routledge, 1978). Para el caso español, apoyado en los estudios clásicos anglosajones, López Barahona, Victoria, *Las trabajadoras en la sociedad madrileña del siglo XVIII* (Madrid: ACCI ediciones, 2016).

⁵ Vickery, Amanda, «His and Hers: Gender, Consumption and Household Accounting in Eighteenth-century England», *The Art of Survival: Essays in Honor of Olwen Hufton. Past and Present*, n.º 1 (2006), pp. 12-38; Vickery, Amanda y Styles, John (eds.), *Gender, Taste and Material Culture in Britain and North America, 1700-1830* (New Haven: Yale Center for British Art, 2006).

⁶ Evangelisti, Silvia, «Cultura material y relaciones de género en la historiografía italiana de la Edad Moderna», en Pilar Pérez-Fuentes (ed.), *Subjetividad, cultura material y género: Diálogos con la historiografía italiana* (Barcelona: Icaria, 2010), pp. 195-219.

⁷ Pese a que falta aún mucho por hacer: González Heras, Natalia, «La esposa del funcionario: cotas de poder femenino dentro de la residencia del hombre de Estado», en María José Pérez Álvarez y Alfredo Martín García (eds.), *Culturas políticas en el Mundo Hispano* (León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012), pp. 2105-2117; «Sexo femenino y niveles de actuación sobre la materialidad de la casa en el Madrid del siglo XVIII», en Gloria Franco Rubio y M.ª Ángeles Pérez Samper (eds.), *Herederas de Clío. Mujeres que han impulsado la Historia* (Sevilla: Mergablum, 2014), pp. 235-248 y «Domestic Religiosity in the Eighteenth Century Spanish Court:

2. LA FUENTE: LAS CARTAS DE PAGO Y RECIBO DE DOTE

Las cartas de pago y recibo de dote constituyen un documento de carácter notarial que el marido otorgaba ante un escribano público en el momento del matrimonio. En él aparecía una relación de los bienes que la esposa aportaba a la nueva célula familiar que se formaba mediante las nupcias, acompañada de su tasación. Esta escritura pública permitía que, en el caso del fallecimiento de la esposa o de la disolución del matrimonio, aquello que había aportado y que iba a ser administrado por el esposo durante el tiempo que durara la unión, le fuera restituido a ella, o en su defecto, a su familia y herederos. Dentro del régimen dotal, la administración de los bienes femeninos asignada al varón conllevó, frente a las tradicionales afirmaciones que han acusado durante siglos a las mujeres de dilapidadoras de los capitales de sus familias, que fueran aquellos quienes malgastaran, hasta hacerlas desaparecer prácticamente o en su totalidad, las dotes de sus mujeres.

Los elementos que componían la dote solían representar, en la mayor parte de los casos, un adelanto de las legítimas paternas que les correspondían a las hijas como herederas tras el fallecimiento de sus progenitores y que sería descontado en el reparto de la herencia.⁸ El reparto de la herencia en Castilla se mantuvo regulado a lo largo de la Edad Moderna por las Leyes de Toro, de 1505, estableciéndose de la siguiente manera: el total a repartir tras la muerte de los padres se dividía en cinco partes. Cuatro de éstas se tenían que transmitir de forma obligatoria a los descendientes, mientras la quinta parte, quedaba bajo la libre disposición del testador, pudiendo mejorar a alguno de sus herederos. En la distribución de los cuatro quintos, dos tercios habían de ser repartidos en partes iguales entre todos los herederos, y el tercio

Elite women, Everyday Life Spaces and Material Culture. An Approach to a Study in Progress», *Revista Portuguesa de História*, n.º 47 (2016), pp. 93-108.

⁸ Ley 29 de Toro: «Cuando algún hijo o hija viniere a heredar o partir los bienes de su padre o de su madre o de sus ascendientes, sean obligados ellos y sus herederos a traer a colación y partición la dote y donación propter nupcias y las otras donaciones que hubiere recibido de aquel cuyos bienes vienen a heredar». Recogido por Ortego Agustín, Ángeles, *Familia y matrimonio en la España del siglo XVIII: Ordenamiento jurídico y situación real de las mujeres a través de la documentación notarial*. Tesis Doctoral (Universidad Complutense de Madrid, 2000).

restante servía asimismo para mejorar, según el criterio del testador, al sucesor o sucesores que decidiera.⁹

No obstante, en los casos de las mujeres que desempeñaban un oficio remunerado económicamente o que contraían segundas o posteriores nupcias, hallándose ya en la condición de viudas propietarias del patrimonio de sus difuntos maridos, ellas mismas eran las encargadas de dotarse.¹⁰ Cabe ser señalado que entre estos últimos patrimonios solían aparecer bienes de producción, que formaban los talleres, o los productos que se vendían en el negocio familiar. Por el contrario, los elementos mediante los que dotaban los padres a las hijas tendían a ser de uso doméstico —ropa de hogar—; los vestidos de la mujer y complementos para su indumentaria y, dependiendo de la condición socio-económica de la familia, joyas y objetos de carácter suntuario, con frecuencia destinados al arreglo femenino —tocador—. Cuando en la familia existían los precitados negocios, su contenido era destinado a los hijos varones, definiéndose de este modo el papel otorgado a hijas e hijos dentro de la familia, las primeras para cumplir un rol fundamentalmente doméstico, mientras los segundos desempeñaban las profesiones remuneradas de puertas hacia fuera. Asimismo, ante la existencia de una biblioteca —formadas con un número importante de volúmenes cuya temática tenía que ver directamente con la profesión del cabeza de familia—, también pasaba a convertirse en propiedad del hijo varón que iba a seguir los pasos profesionales del padre, comprendiendo aquellos libros como instrumentos de trabajo. De igual modo ocurría en el caso de existir la propiedad de algún oficio público —regidurías, etc.—, que en la imposibilidad de ser

⁹ Ver García Fernández, Máximo y Bartolomé Bartolomé, Juan Manuel, «Patrimonios urbanos, patrimonios burgueses. Herencias tangibles y transmisiones inmateriales en la Castilla interior», *Studia Historica. Historia Moderna*, n.º 33 (2011), pp. 29-60; remiten a Gacto Fernández, Enrique, «El grupo familiar en la Edad Moderna en los territorios del Mediterráneo hispánico: una visión jurídica», en Francisco Chacón Jiménez y James Casey (eds.), *La familia en la España mediterránea. Siglos XV-XIX* (Barcelona: Centre d'Estudis d'Historia Moderna «Pierre Vilar», 1987), pp. 36-64.

¹⁰ Sobre las viudas, Birriel Salcedo, Margarita (coord.), *Dossier: Sobrevivir al cónyuge: Viudas y viudedad en la España Moderna, Chronica Nova*, n.º 34 (2008). Para el contexto madrileño, Ortego Agustín, Ángeles, *La mujer viuda en el siglo XVIII a través de los protocolos notariales*. Trabajo de investigación de Tercer Ciclo, inédito, (Universidad Complutense de Madrid, 1993) y «El ámbito doméstico de las mujeres viudas en la sociedad madrileña del siglo XVIII», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2008).

desempeñado por las mujeres, sólo les eran transmitidos, para poder ser ocupados por sus esposos, cuando no había un hijo varón.

En algunos casos, los encargados de dotar a las mujeres trabajadoras eran sus patronos y para las mujeres huérfanas y sin otros recursos, el monarca Felipe IV había establecido por la Pragmática del 11 de febrero de 1623 que los testamentos recogieran entre sus mandatos forzosos la de dejar una cantidad económica con el fin de dotar a jóvenes pobres. El interés mostrado desde el poder por que las mujeres contaran con una dote que las permitiera, bien contraer matrimonio, bien entrar en religión, tenía que ver con su búsqueda por mantener el orden dentro de la sociedad. Las mujeres debían encontrarse sujetas y bajo la protección de las estructuras organizativas que constituían la familia o el convento.

Las dotes solían verse completadas con una serie de regalos, destinados a la novia y que le realizaban el propio novio, las respectivas familias y otros allegados. No debemos incurrir en el error de confundir los regalos que hacía el novio con el concepto de arras. Estas últimas también suelen aparecer recogidas en las escrituras sobre las que nos hallamos tratando, no obstante no se materializaban en objetos. Eran una cantidad económica que el contrayente entregaba a la novia como premio a su virginidad, de ahí que las arras en las primeras nupcias fueran mayores que en segundos o sucesivos matrimonios, donde la mujer ya no gozaba de tal virginidad. Y, asimismo, su entrega estaba regulada por las Leyes de Toro, que establecían que la cuantía donada por el novio en concepto de arras no podía superar la décima parte de la totalidad de su patrimonio.¹¹

3. LOS OBJETOS QUE COMPOÑÍAN LAS DOTES

Partimos de la hipótesis de considerar que el análisis de los objetos que componían las dotes nos ha de ofrecer información respecto a las diferentes facetas de las mujeres en la sociedad moderna. Se trata de reconstruir las figuras femeninas a través de la cultura material que constituían los bienes de su propiedad y que aportaban en el momento de su matrimonio. No obstante, debemos tener presente que las imágenes que se nos ofrecen mediante esta documentación son de carácter

¹¹ *Novísima Recopilación*, lib. X, tit. III, ley I.

fijo, es decir, de un momento concreto. En el caso de tratarse de una dote de primeras nupcias, la imagen corresponde generalmente a una mujer joven, que se adentra a través del matrimonio en la vida adulta. Cuando las dotes corresponden a segundas o sucesivas nupcias, tendemos a encontrarnos con mujeres de una edad más avanzada y, por lo tanto, de un mayor recorrido vital.

Respecto a la dote que se aportaba a un primer matrimonio, hay que señalar que ostentar la propiedad de aquellos bienes no implicaba que su elección le hubiera pertenecido a su propietaria. Normalmente, eran sus madres quienes, en su papel de encargadas de lo que tenía que ver con el ámbito doméstico y la familia, habían seleccionado lo que iba a formar la dote. Mujeres que, cuando se convirtieron en esposas, adquirieron la capacidad de gestión y administración de las economías domésticas, sustentadas sobre los salarios obtenidos por los maridos, además de contar con una amplia capacidad en la toma de decisiones respecto a los bienes de consumo dentro de la vivienda por parte de la familia. Algunos estudios llevados a cabo por la historiografía anglosajona y basados sobre documentos relativos a la contabilidad de los negocios han permitido observar cómo la mayor parte de las deudas contraídas en los comercios aparecían bajo nombres masculinos. Esto se explica porque el varón era el que tenía personalidad jurídica para ser reclamado por una deuda; sin embargo, existen testimonios dentro de la documentación que constituye la correspondencia epistolar, eso sí, muy fragmentarios y dispersos —característica propia de esta fuente— indicativos de que detrás de la elección y compra se hallaba la voluntad de la esposa. Por lo tanto, se considera que los elementos materiales que componían la dote no tendrían por qué ofrecernos una imagen directa de su propietaria, mediante determinados objetos que fueran indicativos de sus gustos o aficiones, sino de lo que sus progenitores deseaban para ella en su nueva vida de casada.

Dichos bienes variaban así en su cantidad como en su calidad, dependiendo de la condición socio-económica de la familia. Tendían a entregarse nuevos, el mismo estado en que se hallaba la familia que se acababa de formar a través del matrimonio, a lo que simbólicamente le atribuimos una relación directa. No obstante, algunas escrituras recogen también elementos que se acompañaban de los adjetivos «viejo» o «usado». Estos últimos representan la continuidad en el uso del objeto por parte de más de una generación, demostrando al mismo tiempo una tendencia hacia la permanencia en lo material. Un hecho que se

traduce en característica propia de las sociedades preindustriales, donde la fabricación artesanal dificultaba y encarecía la producción de objetos nuevos. A la vez que, en el terreno de las prácticas y comportamientos, nos permite comprobar el mantenimiento en los patrones tradicionales. El arca o baúl constituía una de aquellas tipologías muebles que pasaban de generación en generación, de madres a hijas, formando parte de la dote y perpetuándola como mueble contenedor de los enseres que la componían.

4. TRAZANDO PERFILES FEMENINOS A TRAVÉS DEL CONTENIDO DE SUS DOTES

4.1. La mujer doméstica

Como ya hemos mencionado, los elementos de carácter textil eran los que tenían una mayor presencia dentro de las dotes. Entre ellos, la importancia que cobraban los de uso doméstico nos sirve para apoyar la definición del concepto de mujer doméstica, dentro del que se ha insertado a las mujeres para la época moderna y que ha venido siendo analizado en los últimos tiempos por parte de la historiografía modernista.¹² El de la domesticidad era el papel que se le asignaba al sexo femenino desde la teoría que emanaba de las plumas de moralistas, clérigos y literatos. Ese era su rol dentro de la familia cristiana de la que formaban parte, en la que cada uno de sus miembros cumplía con una función determinada. Por el contrario, el esposo, como varón, ejercía de «pater familias», responsable del grupo familiar encargado de cumplir

¹² Ver los trabajos de Gloria Franco Rubio. Realizó unas primeras incursiones para definir este modelo a través del análisis de las fuentes literarias: «La contribución literaria de Moratín y otros hombres de letras al modelo de mujer doméstica», *Cuadernos de Historia Moderna, Anejo VI* (2007), pp. 221-254; «El tratado de la educación de las hijas de Fénelon y la difusión del modelo de mujer doméstica en la España del siglo XVIII», en Alfredo Alvar Ezquerro (ed.), *Las Enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie* (Madrid: CSIC, 2009), pp. 479-500; «Tomás de Iriarte y *La Señorita Malcriada*: Retóricas e imágenes literarias sobre la mujer doméstica a finales del siglo XVIII», en Cristina Segura Graiño (coord.), *La Querrela de las mujeres: Análisis de textos* (Madrid: Almudayna, 2010), pp. 149-180. Finalmente, estos estudios han dado lugar a una amplia definición del concepto de domesticidad: «El nacimiento de la domesticidad burguesa en el Antiguo Régimen. Notas para su estudio», *Revista de Historia Moderna*, n.º 30 (2012), pp. 17-31 y *El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen* (Madrid: Síntesis, 2018).

con todas las funciones que se hubieran de llevar a cabo en el marco de lo público, es decir, de puertas hacia afuera.

Por lo tanto, la casa, el espacio doméstico, iba a constituir el espacio femenino por antonomasia, del que la mujer casada se convertía en «gobernadora» y cuya composición se hallaba bajo su «responsabilidad». De ahí, la necesidad de que ellas aportaran los elementos textiles, la ropa de hogar que iba a servir para vestir la vivienda. Tablas de manteles y servilletas para componer la mesa; toallas para el aseo; sábanas y colchas de calidades variadas para las camas de toda la familia. Dentro de esta familia se encontraban también los miembros del servicio que residían en las viviendas de los más pudientes, de ahí que las diferentes calidades de los tejidos en los que estaban realizados los precitados elementos no tuviera sólo que ver con la condición socio-económica de la novia, sino que los de menor calidad, y por ende con tasaciones más bajas en las escrituras de dote, dentro de un rico ajuar, estaban destinados a cubrir las necesidades dentro de la casa de criadas y criados.

Las relaciones que se establecían con los miembros del servicio doméstico, en concreto con las criadas que tenían un trato más personal e íntimo con las señoras, ayudándolas en sus alcobas en actividades como el aseo o el arreglo personal, podían llegar a estrecharse tanto y perdurar en el tiempo hasta el punto de que en algunos testamentos hallamos mandas donde dichas señoras les asignaban una cantidad determinada de dinero tras su muerte o les donaban algunos de sus vestidos u otros elementos materiales de tipo personal para que las recordaran.

4.2. El pilar de la familia

El resultado del matrimonio que se acababa de contraer era la creación de una nueva familia, dentro de la que cada uno de sus miembros tenía asignado un papel. Conectado directamente con su faceta doméstica, por tratarse de tareas que se realizaban dentro del espacio de la vivienda, las mujeres eran las encargadas del cuidado del resto de los componentes de la célula familiar. Por un lado, la maternidad implicaba la atención a los hijos en sus distintas etapas: la crianza; su educación; en el caso de tratarse de niñas, trasladarles las nociones básicas de las que iban a ser sus funciones domésticas como mujeres en la vida adulta, etc. Por otra parte, eran también quienes debían llevar a cabo el cuidado de los ancianos de la familia.

Este perfil que definimos mediante su comparación con el «pilar» sobre el que se apoya y sostiene una estructura lo encontramos materializado dentro del contenido que componía sus dotes en un mueble, la cama. Apenas se hallan escrituras de dote en las que no aparezca, al menos, una cama. Si sólo aparecía registrada una cama, era habitualmente la que estaba destinada para el matrimonio; no obstante, con mucha frecuencia el número de camas era mayor, conteniendo varias para el uso del resto de miembros de la familia, incluidos criadas y criados. No siempre todas las camas constaban de armadura, las más simples, destinadas a estos últimos, podían reducirse a una serie de elementos que poder extender sobre cualquier superficie para poder reposar, varios colchones, o en su defecto, jergones, no siempre rellenos de lana, y algunas almohadas eran los elementos fundamentales.

El hecho de que un mueble como la cama fuera aportado por la mujer al matrimonio nos permite realizar una serie de interpretaciones al respecto. La sociedad consideraba a las mujeres sujetos fundamentales en la construcción de la nueva familia y su sostenimiento; el mueble que aportaban en su dote estaba cargado de significado simbólico en las distintas fases de la vida familiar. Su condición de «nueva», tal y como aparece especificado en las escrituras notariales, reflejaba el inicio. En la cama los recién casados consumaban el matrimonio y en ella se concebía a los hijos, lo que constituía el fin último de toda unión conyugal y la continuidad de la familia. Era el sitio en el que habitualmente se daba a luz, se sufría la enfermedad y el lugar en el que se moría.

4.3. Religiosidad y devociones

Las características materiales de algunas de las camas a las que hemos hecho mención en el apartado anterior, en concreto, la decoración de sus cabeceros nos permite aproximarnos a la esfera de la religiosidad y las devociones extendidas entre aquellas mujeres. Resulta obvio que la aparición de vírgenes o santos en los precitados cabeceros no respondía únicamente a una finalidad decorativa, aunque también la tuviera. Tenemos que valorar que su presencia en aquellos muebles, vinculados tan estrechamente a las distintas fases de los ciclos vital y familiar, debía tener que ver con la búsqueda de protección por parte de sus propietarias.

En estudios anteriores hemos podido constatar que la presencia de distintas advocaciones de la Virgen entre los bienes dotales de las mujeres fue una constante durante el período analizado. A ello debió

contribuir su condición femenina, que favoreció la devoción hacia la Encarnación entre las mujeres embarazadas, que buscaban la protección durante el embarazo y el alumbramiento.¹³

La maternidad idealizada se representaba mediante imágenes de devoción de la Virgen con el Niño, que aparecían sobre diferentes tipos de soportes: algunas estampas, pinturas o grabados. La devoción se conjugaba de este modo con el discurso pedagógico, que mostraba el modelo de comportamiento a seguir, la Virgen o determinadas santas servían como espejos en los que mirarse. También dentro de la línea discursiva de la maternidad, apoyada sobre imágenes de devoción, tenemos que insertar la aparición dentro de las dotes de pequeñas esculturas del Niño Jesús y San Juanito. Hechos en muchos casos para ser colocados dentro de urnas o escaparates como imágenes a las que rendir culto, debieron servir en no pocos casos como figuras para que las mujeres más jóvenes pusieran en práctica el aprendizaje de las funciones de cuidado de los niños aparejadas a la maternidad.¹⁴

Otros elementos que aparecían habitualmente formando parte de las dotes, representativos del perfil religioso de sus propietarias, son las medallas. De mayor o menor peso, según la cantidad de metal sobre el que estuvieran elaboradas, solían aparecer tasadas entre las joyas, por hallarse realizadas en plata u oro. No obstante, aún dentro de las dotes de menor cuantía, siempre aparecía alguna «medallita» con la Virgen, que su propietaria habría de portar completando su indumentaria. Un

¹³ Carlos Varona, María Cruz de, «Representar el nacimiento. Imágenes y cultura material de un espacio de sociabilidad femenino en la España Alto Moderna», *Goya. Revista de Arte*, n.º 319-320 (2007), pp. 231-245; Musacchio, Jacqueline M. «Conception and Birth», en Marta Ajmar-Wollheim y Flora Dennis (eds.), *At Home in Renaissance Italy* (Londres: V&A, 2006), pp. 124-136; González Heras, «Domestic religiosity», pp. 93-108; «La religiosidad doméstica de las elites al servicio de la Monarquía en el siglo XVIII. Reflejos materiales de actitudes piadosas», *Cuadernos de Historia Moderna, Anejo XIV* (2015), pp. 85-106; «La cultura material doméstica como testimonio de las devociones personales en el Madrid del siglo XVIII», en Inmaculada Arias de Saavedra, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis López-Guadalupe (ed.), *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2018), pp. 345-357.

¹⁴ García Sanz, Ana, «Análisis de una devoción doméstica: La imagen del Niño Jesús en diferentes ámbitos de la vida cotidiana», en Gloria Franco Rubio (ed.), *La vida de cada día. Rituales, costumbres y rutinas cotidianas en la España moderna* (Madrid: Almudayna, 2012), pp. 229-247; Klapisch-Zuber, Christiane, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy* (Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1985), pp. 310-329.

complemento que servía para mostrar la condición devota de quien lo llevaba, además de ser comprendido en muchos casos como amuleto que le ofrecía su protección. Entre estas pequeñas alhajas era muy frecuente hallar también los rosarios, usados como instrumentos para el rezo, cuya calidad variaba según los materiales de los que estaban hechos. Asimismo, en relación con el rezo y las prácticas religiosas que se podían desarrollar dentro de los espacios domésticos, era muy frecuente que formando parte de las dotes aparecieran benditeras o pilitas para el agua bendita, que solían colocarse en alguna de las paredes del dormitorio, y vinajeras, destinadas a contener el agua y el vino, componiendo los servicios de los oratorios en aquellas casas cuyas propietarias, por su condición, podían disfrutar de ellos.

4.4. Horizontes culturales: lectura y escritura

Debemos partir de la premisa de la dificultad que implica alcanzar un conocimiento relativo a los intereses culturales de las mujeres en la época moderna a partir del análisis de sus cartas de dote. Siempre suelo tomar el mismo caso para ejemplificarlo, considerándolo muy significativo. Conocía en profundidad la figura de la condesa de Montijo, María Francisca de Sales Portocarrero (1754-1808), a través de la biografía que realizó sobre ella Paula Demerson.¹⁵ Una mujer de amplísima cultura, formada en el colegio de las Salesas Reales, puesta al día de las ideas ilustradas y que reunía en su residencia de la calle Duque de Alba un salón al que acudían miembros de la elite cultural del país... es sorprendente analizar el contenido de su dote.¹⁶ Ni un solo libro aparece entre un amplio conjunto de bienes realizados en plata, joyas, vestidos, etc. Una explicación para ello podría ser que al tratarse de mujeres todavía muy jóvenes cuando se componían sus dotes carecieran de la personalidad que se iban

¹⁵ Demerson, Paula, *María Francisca de Sales Portocarrero. Condesa de Montijo. Una figura de la Ilustración* (Madrid: Editora Nacional, 1975) y *La Condesa de Montijo, una mujer al servicio de las luces* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976). Una revisión de su figura en Franco Rubio, Gloria, «Una vida poco convencional en la España de las Luces: La Condesa de Montijo (1754-1808)», en Joaquín Álvarez Barrientos y Jerónimo Herrera Navarro (eds.): *Para Emilio Palacios Fernández. 26 estudios sobre el siglo XVIII español* (Madrid: Fundación Universitaria Española y Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, 2011), pp. 79-98.

¹⁶ Archivo Histórico de Protocolos de Madrid, protocolo 18.159, fol. 542 r. y ss.

a ir forjando a lo largo de los años y que convirtió a la condesa de Montijo en una de las grandes figuras femeninas de la Ilustración española. Es interesante poder comparar los conjuntos de bienes que componían sus dotes y los que para muchas de ellas fueron inventariados en el momento de su fallecimiento. Los inventarios de bienes post-mortem suelen poseer una riqueza en la variedad de objetos que recogen, que muy poco tiene que ver con la parquedad de las cartas de dote, incluyendo importantes bibliotecas, que hemos podido atribuirles como propias a algunas de estas mujeres. Es decir, que los libros por los que se hallaban compuestas respondían a una elección propia por parte de la mujer, atendiendo a sus gustos e intereses, y que no habían sido heredados de sus padres o maridos.¹⁷ Podríamos concluir, refiriéndonos a que la aparición de conjuntos de libros es muy infrecuente dentro de las cartas de dote, siendo éste uno de los aspectos que muestra una importante deficiencia de las escrituras dotales como fuente; si nos dejáramos guiar sólo por ellas, sin atender a los datos que nos ofrecen otras fuentes, hubiéramos considerado a grandes figuras femeninas vinculadas directamente con el mundo de la cultura letrada, como mujeres que no poseían libros entre sus bienes.

No obstante, cuando aparece algún libro, suele ser de oración o un misal, permitiéndonos reconocer entre las prácticas de sus propietarias la de la lectura, sin apartarse del terreno de la devoción, al que ya hayamos hecho mención. En algún caso, aunque dentro de la dote no se hubieran tasado libros, su uso por parte de las mujeres puede constataarse porque sí aparecen «bolsas para libros». Éstas nos conducen a pensar en otras formas respecto al consumo de la literatura, tal vez no se poseyeran libros, pero sí se «consumían» prestados, utilizándose las precitadas bolsas para ser portados desde su lugar de origen al de destino.

Sin embargo, una vez realizada esta aclaración, el análisis de las escrituras de carta de pago y recibo de dote nos permite una aproximación

¹⁷ González Heras, Natalia, «La biblioteca de la Duquesa viuda de Arcos», en Franco Rubio (ed.), *La vida de cada día*, pp. 183-202; Ortego Agustín, Ángeles, «La lectura en el ámbito doméstico: placer personal y afición cotidiana. La biblioteca femenina de la Marquesa de Astorga», en Franco Rubio, *op. cit.*, pp. 203-228. Un excelente estado de la cuestión en Arias de Saavedra, Inmaculada, «Lectura y bibliotecas de mujeres en la España del siglo XVIII. Una aproximación.», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII*, n.º 23 (2017), pp. 57-82; sin olvidar por ello trabajos que fueron pioneros en este tipo de análisis, Cátedra, Pedro y Rojo Vega, Anastasio, *Bibliotecas y lecturas de mujeres (siglo XVI)* (Madrid: Instituto de Historia del libro y de la lectura, 2004).

a lo que hemos denominado horizonte cultural —en concreto de la cultura escrita— de las mujeres desde varias vertientes. En primer lugar, de reconocido valor fueron los estudios relativos a los niveles de alfabetización que se sirvieron de la documentación notarial para saber si las titulares de las escrituras tenían la capacidad de firmar, y, por lo tanto, de escribir. Casi de manera inmediata se realizaron las primeras críticas a este método, que una mujer firmara la escritura de su carta de pago y recibo de dote no significaba que supiera escribir, simplemente podía haber aprendido de memoria una serie de trazos y a reproducirlos de forma mecánica.

Por otra parte, volviendo de nuevo al contenido de dichas dotes, nos lleva a pensar que una mujer tenía la capacidad de escribir cuando entre sus bienes aparecen elementos como las escribanías. Compuestas por varias piezas —tintero, salvadera, obleera y cañón para plumas— podían estar fabricadas en distintos materiales, las más valiosas eran las de plata, a cuya función práctica debemos añadir la de objeto suntuario con un importante valor decorativo, pero también las hubo de cerámica. Aquéllas solían colocarse sobre un bufete o mesa escritorio, que asimismo se hallaban entre los bienes dotales, y los escritos encontrarse guardados dentro de una papelería o escritorio, compuestos de cajones y gavetas, que podían cerrarse con llave. Su fábrica en maderas de diferente tipo determinaba su tasación, a lo que había que sumar la utilización de otros materiales que daban lugar a magníficos acabados con incrustaciones de marfil, piedras duras, etc. Todos estos datos nos resultan indicativos de que elementos de estas características no iban a encontrarse en todas las dotes, siendo sólo las mujeres de los grupos sociales privilegiados quienes gozaban de ellos, así como de la capacidad de leer y escribir para poder darles uso.

Como testimonio sobre la práctica de la escritura por parte de las mujeres, recogido asimismo en sus dotes, se nos muestran también los sellos. Entre los escritos más habituales debían encontrarse las cartas, instrumento fundamental de comunicación durante este período. Mediante la correspondencia epistolar las mujeres se comunicaban con individuos de ambos sexos, tratando temas que discurrían entre los asuntos de carácter cotidiano a diálogos relativos a literatura, política o religión. Lo importante al finalizar el escrito era que aquél apareciera signado con algún distintivo que identificara la identidad de su autora, con este fin se usaban los precitados sellos. Estos iban grabados con las iniciales de su propietaria o con algún tipo de símbolo de carácter personal mediante el cual sus interlocutores la identificaran y pudieran atribuirle la autoría del escrito.

4.5. El arreglo personal

De gran valor son las cartas de dote para conocer los principales aspectos relativos al arreglo personal de las mujeres y la importancia otorgada al cuidado de la imagen por parte del sexo femenino durante la época moderna. Tal y como expresáramos en otro apartado, los elementos textiles eran los más abundantes dentro de estas escrituras y entre ellos, además de los destinados para acondicionar la casa, se encontraba la ropa femenina. Largas listas de ropa blanca o interior —camisas blancas, enaguas— que jugaban un papel fundamental en las prácticas de la higiene corporal; teniendo en cuenta que el lavado con agua no se practicaba habitualmente, cambiar la ropa interior era algo básico. También aparecían formando parte de los textiles las prendas de vestir exteriores, cuya diversidad nos permite introducirnos en las modas de cada época, observar el momento de aparición y la permanencia de las distintas tipologías; y cuando se nos ofrecen datos relativos a los tejidos, colores o estampados, aproximarnos a las tendencias estéticas en el terreno de la indumentaria femenina. Una vez más, cabe distinguir la diferencia, así cuantitativa como cualitativa existente entre las dotes de mujeres de condiciones socio-económicas distintas. Las más pobres, compuestas por lo fundamental para cubrir la necesidad de vestido; aquellas otras en las que se comenzaban a observar rasgos de mayor poder económico, con elementos que permitían la construcción de determinada apariencia por parte de su propietaria, convirtiéndose la indumentaria en un recurso más de representación social, mediante su elaboración en tejidos de precios elevados o singulares por su procedencia geográfica.

No sólo la ropa de vestir, además de complementos como guantes, sombreros, pañuelos o abanicos nos permiten forjarnos una idea relativa a la imagen femenina a partir de las cartas de dote. El mueble tocador y los instrumentos que lo componían —palangana, escupidera, espejos, peines y cepillos para el cabello, tarros para ungüentos y afeites—¹⁸ solían aparecer en las dotes de las mujeres de familias principales. Los materiales en los que estaban realizados en muchos de los casos, los convertían a su vez en verdaderas joyas, elementos suntuarios a cuyo valor

¹⁸ Piera Miquel, Mónica, «Quan s'és jove per fer bonic i quan s'és gran per no fer fàstic. Tocadores y lavamanos en la vivienda catalana de la época moderna», *Cuadernos de Historia Moderna, Anejo VIII* (2009), pp. 93-117.

funcional, concebidos para el aseo corporal, se habría de sumar su valor material. La plata del tocador podía llegar a alcanzar sumas cuantiosísimas dentro del conjunto de los bienes dotales y su presencia como parte de la dote nos lleva a pensar en la importancia del cuidado de la imagen física de las mujeres dentro de la sociedad sobre la que venimos tratando. Un hecho que, por otra parte, fue rotundamente criticado en los tratados que recogían prácticas de conducta para el sexo femenino; el excesivo gusto por parte de aquellas por los cuidados corporales las alejaba de los patrones de comportamiento exigidos a la buena mujer cristiana.

4.6. El mundo del trabajo

Penetrar a través de las cartas de dote en el ámbito que constituye el desempeño de un oficio remunerado económicamente para el sexo femenino tampoco resulta fácil. En primer lugar, porque como ya hemos mencionado, uno de los principales papeles que les eran atribuidos a las mujeres en la época moderna era el doméstico, alejándolas en teoría de cualquier tipo de actividad pública o donde existiera un pago económico remunerando sus tareas. Decimos en teoría, porque la práctica demuestra su presencia, sobre todo de las mujeres que formaban parte de los estratos populares e intermedios y con un gran peso en las zonas rurales —donde la regulación del trabajo era menos estricta que en las urbanas—, desempeñando tareas muy similares a las realizadas por sus padres, hermanos o maridos en los talleres, negocios o explotaciones agrícolas familiares; no obstante, los beneficios económicos estaban dirigidos de forma directa a los titulares masculinos.

Insistimos en que las dotes para las primeras nupcias de una mujer tendían a aparecer vacías de cualquier contenido que nos permita relacionar al sexo femenino con el mundo del trabajo; sin embargo, si nos acercamos a sus dotes para segundas y sucesivas nupcias, una vez habían pasado a la condición de viudas, la cosa cambiaba. Eran muchas las que aportaban los instrumentos de producción correspondientes a un taller o los productos en stock que se vendían en su comercio; motivo éste por el que no sorprende que el nuevo esposo fuera miembro del mismo gremio al que había pertenecido el marido anterior o, de no tratarse de un oficio agremiado, se dedicara al mismo ramo. De este modo, se nos permite observar cómo se produce una endogamia social que contribuía en la perpetuación de la estructura de la sociedad, donde los miembros de determinada condición, casándose entre iguales mantenían el orden

dentro del sistema social establecido. Las leyes conducían a ello, según Ángeles Ortego, un negocio podía permanecer en funcionamiento en manos del primer oficial, tras el fallecimiento del maestro, aproximadamente durante un año; a partir de entonces era necesario que se hiciera cargo de él un nuevo maestro, lo que llevaba a la viuda al matrimonio con un individuo de esta categoría para poder continuar desempeñando la actividad.¹⁹

Iniciamos estas páginas planteando la realización de una propuesta didáctica en la que la fuente que constituye la carta de pago y recibo de dote nos sirviera para acceder y profundizar en el conocimiento de los distintos perfiles en torno a los que se define el sujeto femenino en la Edad Moderna. El análisis del contenido de aquellas escrituras, interrogado desde el enfoque que propone la Historia de la Cultura material, nos ofrece una serie de imágenes sobre las mujeres muy interesantes, que llegan en algunas ocasiones a poner en cuestión los estereotipos que han venido siendo contruidos hasta el presente a través del estudio de los datos que ofrecían otras tipologías documentales. Al mismo tiempo que, según ha quedado planteado en ciertos casos, es necesaria la realización de análisis desde una perspectiva comparativa, para observar la distancia existente entre los modelos femeninos que han sido extraídos de los diferentes discursos —literarios, normativos—, y la realidad femenina a la que nos pueden aproximar análisis como el propuesto en este trabajo.

¹⁹ Ortego Agustín, «El ámbito doméstico de las mujeres viudas».

HISTORIAR LO INMATERIAL... ¿Y SI JUNTAMOS
LAS FUENTES? EXPERIENCIA INTERDISCIPLINAR
CON FUENTES HISTÓRICAS Y ARQUEOLÓGICAS
EN EL TALLER «HUELLAS MATERIALES E
INMATERIALES DE LAS VIOLENCIAS
SEXUADAS EN LA GUERRA
CIVIL ESPAÑOLA»

Tatiana ROMERO REINA

Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Hablar de interdisciplinariedad hoy día es ya casi un lugar común en todas las ciencias. La apuesta por la pluralidad de perspectivas como base de la construcción del conocimiento, nos ha llevado a las historiadoras a trabajar de la mano con geógrafas, etnólogas, antropólogas y, como es el caso que aquí presentamos, arqueólogas, para llevar a buen puerto el quehacer historiográfico. La Arqueología, ciertamente, le lleva ventaja a la Historia en el campo de la interdisciplinariedad, ya que trabaja en estrecha relación con la medicina, la biología humana, la antropología forense, la química, botánica, entre otras ciencias, que integran su trabajo en laboratorios. Esta tradición interdisciplinar de la Arqueología es, en el caso que aquí nos atañe, las «violencias sexuadas», de gran utilidad.

El VII Seminario de la AEIHM, «Cultura material e historia de las mujeres: nuevas miradas», además de las ponencias, contó con una serie de talleres metodológicos, dirigidos sobre todo a las jóvenes investigadoras. Estos, estuvieron enfocados a mostrar la importancia de la cultura material para el estudio de la Historia de las mujeres. Esta novedad en el formato del Seminario hizo posible que las asistentes, tanto a las conferencias, como a los talleres, pudieran desarrollar de forma práctica algunos de los contenidos presentados en dos días de intenso trabajo.

A su vez, a las responsables de impartirlo, nos ofreció la posibilidad de desarrollar nuestras capacidades en el ámbito universitario, así como llevar a la práctica el ejercicio interdisciplinar, en un caso aparentemente tan difícil de trabajar como son las violencias sexuales.

El principal objetivo del taller fue invitar a las participantes a reflexionar sobre las posibilidades de establecer un diálogo interdisciplinar en la investigación de la violencia ejercida durante la Guerra Civil española y la primera posguerra. Preguntarnos en torno a los posibles resultados que se pueden obtener al articular fuentes históricas, como testimonios orales, fotografías y artículos de prensa sobre la represión ejercida sobre las mujeres, con la información aportada por la arqueología como los registros forenses de las exhumaciones de fosas y el material encontrado en ellas, ya sean objetos de la vida cotidiana o restos de material bélico; se trataba además de identificar qué lagunas historiográficas pueden rellenar estos registros en casos en los que la violencia, aparentemente, no dejó huellas.

2. DINÁMICA DEL TALLER

El taller se planteó como una experiencia de aprendizaje colaborativo en la que la participación de cada una de las personas desempeña un papel crucial en la construcción del conocimiento. Una de las técnicas empleadas para fomentar el trabajo en común es el modelo *Jigsaw* o de rompecabezas, esta técnica es muy útil al momento de plantear problemas de investigación, ya que incentiva la participación activa de las estudiantes a través de la comparación, crítica y análisis de la información.¹ Así mismo, esta forma de trabajo suele aplicarse en el análisis de casos en los que la información clave puede dividirse en diferentes apéndices. En el caso del estudio de las *violencias sexuales*, nos encontramos con que la información que encontramos está fragmentada, lo que permite, como su nombre indica, juntar todas las piezas y armar el rompecabezas para tener la imagen al completo de la represión ejercida sobre los cuerpos de las mujeres.

Nos planteamos desarrollar el taller en 90 minutos aproximadamente, divididos de la siguiente forma:

¹ González, Gustavo y Díaz Matajira, Luis, «Aprendizaje colaborativo: una experiencia desde las aulas universitarias», *Educación y educadores*, n.º 8 (2005), pp. 21-44.

1. Exposición de las organizadoras del taller, de 20 a 30 minutos en los que se ofreció una breve contextualización de la violencia durante los primeros meses de la Guerra Civil. Se explicó el concepto de «violencias sexuadas» y el origen de la violencia diferencial sobre las mujeres. Así mismo, se explicó cuál es la importancia de los registros arqueológicos para el estudio de la represión y cuál ha sido el rol de las comunidades y de los equipos de especialistas que han llevado a cabo las exhumaciones. Se presentaron los tres casos a trabajar; el contexto histórico, la localización geográfica y los principales aspectos de la exhumación.
2. El trabajo en equipos, 40 minutos que a su vez dividimos en: explicación de la actividad, formación de los equipos según los casos del estudio y según los temas (historia y arqueología), reparto del material (fichas); trabajo de los equipos de especialistas por temas; reunificación del grupo de cada caso para responder a las preguntas sobre el trabajo con las fuentes.
3. Debate conjunto de los grupos de cada caso, 20 minutos.

2.1. Exposición de las organizadoras del taller

a) ¿Qué son las «violencias sexuadas»?

Durante la Guerra Civil y la posguerra, las mujeres sospechosas de «desafección al régimen» sufrieron una serie de castigos, tanto físicos como simbólicos, que atacaban directamente a lo que en ese momento se entendía como lo femenino, con el fin de penalizar la transgresión de las mujeres durante el período republicano. El carácter ejemplarizante del castigo sirvió como forma de control social y como vehículo para la formación de un nuevo orden dentro de las relaciones de género.

A estas formas punitivas se las denomina «violencias sexuadas» o «represión sexual». Esta categoría analítica surge en la primera década del siglo XXI como producto de la necesidad de explicar las especificidades de las violencias que tienen al sexo como objeto, ya sean los órganos sexuales o a lo que la sociedad considera relacionado con la sexualidad y la pertenencia sexual.² Esta categoría comprende todos los

² Segato, Rita Laura, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (Puebla: Tinta Limón, 2013), p. 56.

tipos de violencia que se ejerce sobre y hacia los cuerpos femeninos por el hecho de serlo. Muchas veces tienen un componente sexual (la violación) pero no son solo violencias sexuales ya que abarcan mucho más que el acto de la agresión sexual. Son prácticas represivas que están más ligadas al género, entendiendo el género como un constructo socio-cultural el cual escribe sus normas sobre los cuerpos sexuados.³

Es decir, estas violencias están ancladas en determinados discursos, representaciones e identidades de lo que es o debiera ser lo femenino. En este sentido, el texto pionero y el que abre una importante línea de investigación en la historiografía de la represión es el de Maud Joly. La principal premisa del texto es que, en el campo de los sublevados se llevaron a cabo prácticas violentas inéditas con una clara dimensión político-cultural que se insertan en determinadas culturas de la violencia. Aplicando el género como categoría analítica, propone que «pensar la problemática de la diferencia de sexos en la constitución de los objetos históricos y considerar la pertenencia sexual como un determinante en los procesos de juicio y de castigo», puede generar un nuevo paradigma para el estudio de la represión franquista.⁴

Las «violencias sexuadas» en el contexto de la Guerra Civil y la posguerra se ejercieron sobre los cuerpos femeninos de distintas formas que se enumeran a continuación:

- El rapado: en las fuentes aparece como la más extendida, posiblemente debido a sus implicaciones físicas, es decir, es la más visible ya que permanece a lo largo del tiempo mientras el cabello está creciendo.⁵ Es una forma de violencia punitiva que opera mediante la mutilación de un símbolo sexual y sexuado de la feminidad.⁶
- La ingesta de aceite de ricino y el escarnio público: sabemos que la ingesta de aceite de ricino con fines de escarnio,

³ Scott, Joan, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en Joan Scott, *Género e Historia* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008).

⁴ Joly, Maud, «Las violencias sexuadas de la guerra civil española: paradigma para una lectura cultural del conflicto», *Historia Social*, n.º 61 (2008), p. 91.

⁵ Lannon, Frances, «Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930», *Historia Social*, n.º 35 (1999), pp. 65-80.

⁶ Virgili, Fabrice, *Shorn Women: gender and punishment in Liberation France* (New York: Oxford, 2002).

humillación y eliminación psicológica es una práctica que en otros contextos, se llevó a cabo en la Italia fascista, sobre los adversarios (varones) políticos hasta bien entrados los años 30.⁷ Es una práctica simbólica que representa «purificación». En España, fue utilizada para ilustrar el proceso al que se sometían los cuerpos de las mujeres para que expulsaran el «demonio del comunismo» que estaba representado escatológicamente en las mismas heces y la propia «suciedad» de la mujer impura.⁸ Casi siempre iba acompañada del escarnio público, el paseo por las calles del pueblo, desnudas o con el torso descubierto.⁹

- Violaciones y otros tipos de agresión sexual: cuando las mujeres eran detenidas, el primer temor era el de la violación, al que se añadía el miedo a los posibles embarazos. Testimonios como el de Juana Doña dejan ver la brutalidad con la que se aplicó este castigo: «Vienen cuatro mujeres violadas [...] una de ellas es una niña de dieciséis años, que la han traído en una silla, a esta la han violado entre ¡nueve!».¹⁰

Una de las características de estas violencias es que en la mayoría de los casos carecemos de registro documental, no existen expedientes administrativos o judiciales que recojan los detalles de su aplicación. Las únicas fuentes con las que contamos son los testimonios orales y algunas fotografías de mujeres rapadas. Este es el principal desafío para el estudio de estas formas de represión. ¿Cómo documentar un fenómeno que aparentemente no deja evidencias tangibles? Es aquí donde la interdisciplinariedad cobra sentido y los registros arqueológicos y de antropología forense pueden arrojar luz para dicha reconstrucción.

⁷ Poesio, Camilla, «La violencia en la Italia fascista: un instrumento de transformación política (1919-1945)» en Javier Rodrigo (ed.), *Políticas de la violencia. Europa siglo xx* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2014), pp. 81-115.

⁸ Hernández, Holgado, Fernando, *Mujeres encarceladas. La prisión de Ventas: de la República al franquismo, 1931-1941* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2003), p. 125.

⁹ Ruiz, Luzbel, *España crucificada. los crímenes del fascismo* (Barcelona: Publicaciones de la Liberación, 1937).

¹⁰ Doña, Juana, *Entre la noche y la niebla. Mujeres en las cárceles franquistas* (Madrid: Horas y Horas, 2012), p. 257.

b) Huellas materiales de la violencia: Los registros arqueológicos

¿Cómo podemos estudiar estos episodios de violencia desde un punto de vista arqueológico? En España, ciertamente, asistimos a las primeras fases de desarrollo de esta perspectiva de estudio en el contexto de la Guerra Civil y la posguerra. Como bien afirma González Ruibal, «la arqueología de la Guerra Civil es, necesariamente, una práctica “mezta e interdisciplinar”». Si la función principal del estudio de la cultura material, o al menos una de ellas es, «contar otras historias a partir de los objetos, es decir de forma diferente a la convencional» o la de «revelar la existencia de tales objetos», es entonces urgente el estudio de la represión y las «violencias sexuadas» a través de la cultura material.¹¹

El estudio de la cultura material de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, ha puesto el foco en el potencial que tienen los objetos de contener diversas capas de significados, tanto simbólicos, como explícitos, lo que ha llevado a la interpretación de la cultura material hasta límites, hace unos años, insospechados. Al respecto, hemos utilizado la investigación sobre la cultura material del campo de concentración de Ravensbrück, en el cual estuvieron internadas 120.000 mujeres entre 1939-1945.¹² En dicho trabajo, los objetos son tratados como expresiones de resistencia, sabotaje y memoria, así como portadores de identidad.

Este texto, nos ha servido como guía por varios motivos, el primero de ellos: el significado simbólico de los objetos. Las sobrevivientes de Ravensbrück dotaron de sentido, de identidad y de memoria aquellos objetos que lograron conservar de su paso por el internamiento, del mismo modo que ese valor simbólico se extiende hasta nuestros días y a su vez, se ha transformado con el paso del tiempo. Con la precaución que siempre conllevan los trabajos comparativos, podemos equiparar el significado simbólico de los objetos de Ravensbrück a la cultura material encontrada en las fosas de la Guerra Civil española, lo que nos habla del enorme peso que tiene en la construcción de memoria. La potencialidad

¹¹ González Ruibal, Alfredo, «Arqueología de la Guerra Civil Española», *Complutum*, vol. 19, n.º 2 (2008), p. 11-20.

¹² Bergqvist Rydén, Johanna, «When Bereaved of Everything: Objects from the Concentration Camp of Ravensbrück as Expressions of Resistance, Memory, and Identity», *International Journal of Historical Archaeology*, vol. 22, Issue 3 (2018), pp. 511-530.

de un objeto radica, sobre todo, en las preguntas que podemos hacerle y en los relatos orales de quienes son cercanos a ellos, ya sea sobrevivientes de un campo de concentración o familiares de mujeres ejecutadas.

Por ejemplo, en uno de nuestros casos, «Las 17 rosas de Guillena», en la exhumación, se encontró una horquilla entre otros objetos como un peine, un monedero y un dedal. ¿Qué nos dice una horquilla en una fosa de mujeres? La respuesta más sencilla parece evidente, siendo una fosa en la que se encuentran inhumadas solo mujeres, la posibilidad de que aparezca una horquilla es muy alta, parecería natural el hecho de encontrar un utensilio para sujetar el pelo. Sin embargo, cuando articulamos el objeto, con el estudio de las violencias sexuadas, podemos sacar otras conclusiones: una horquilla nos dice que la mujer a la que pertenece el cuerpo en el que se encontró, no fue rapada.¹³

El segundo motivo, se refiere a la situación límite de ambos casos. Estudiosas de la cultura material de los campos de concentración destacan los desafíos que representa para la arqueología contemporánea trabajar con objetos que se refieren a un contexto de brutalidad y aniquilamiento. A este tipo de arqueología se le conoce como *arqueología de conflicto* y *arqueología de internamiento*.¹⁴ La primera surge de la arqueología encargada de los frentes de batalla y de la arqueología histórica, en donde «conflicto» es utilizado como una categoría amplia que estudia la violencia. Examina espacios, lugares, cuerpos y objetos. Podemos enmarcar a la arqueología de la Guerra Civil en esta disciplina. La segunda de ellas, es la que trabaja con la cultura material de los campos de concentración. La arqueología de internamiento es a su vez un área de investigación altamente interdisciplinaria.¹⁵ Estos dos tipos de arqueología están íntimamente relacionados y, para el caso de las «violencias sexuadas» en la Guerra Civil, nos parece imprescindible la interacción de ambas. Resulta fundamental, también, en el caso español, la relación de material bélico como casquillos de bala, con objetos

¹³ Fernández, Carmen y Sosa, Lucía, *Memoria de Guillena. Tierra de rosas silenciadas* (Sevilla: Aconagua, 2012).

¹⁴ Myers, Adrian y Moshenska, Gabriel (eds.), *Archaeologies of Internment* (New York: Springer 2011).

¹⁵ El concepto de internamiento es definido por estas investigaciones como todas las formas de encarcelamiento injusto, es decir aquellas que no son el resultado de un proceso legal justo y tienen su justificación en determinadas concepciones de raza, etnicidad, e ideología política. Myers, Adrian y Moshenska, Gabriel, «An introduction to archaeologies of internment», en Adrian Myers y Gabriel Moshenska, *op. cit.*, pp. 1-19.

personales de las ejecutadas, ya que como bien apunta Schofield «nos muestra las tensiones entre la represión y la resistencia, la destrucción y los actos de memoria». En este sentido, la cultura material explicita el significado de la guerra y lo que representa en términos de experiencia humana, incluida la muerte.¹⁶ La existencia de objetos de uso exclusivamente femeninos como horquillas, trozos de peineta, pendientes o corchetes de sujetador no deja lugar a dudas sobre los episodios de violencia de los que fueron víctimas las mujeres durante la Guerra Civil y la posguerra española.

c) Los casos de estudio: contexto histórico general y local. Contexto de la fosa y resultados generales de las exhumaciones

- Contexto general: represión extrajudicial y violencia «en caliente».

Como apunta Julián Casanova, la violencia fue una parte integral de la formación del Estado franquista, que inició su recorrido con una toma de poder por las armas, precedida de «una guerra de exterminio y de terror en la que se asesinaba a miles en la retaguardia para que no pudieran levantar cabeza en décadas».¹⁷ La consigna desde antes del alzamiento era clara, en palabras del general Mola, la acción represiva debe ser «en extremo violenta para reducir lo antes posible al enemigo, que es fuerte y bien organizado. Desde luego que serán encarcelados todos los directivos de los partidos políticos, sociedades o sindicatos desafectos al Movimiento aplicándose castigos ejemplares a dichos individuos para estrangular los movimientos de rebeldía o huelgas».¹⁸

Los tres estudios de caso seleccionados para el taller —Teba (Málaga), Dueñas (Palencia) y Guillena (Sevilla)—, se caracterizaron por el cumplimiento de la consigna de Mola. Destaca sin duda el caso

¹⁶ Schofield, John, Gray Johnson, William y Beck, Colleen M., «Introduction: Matériel Culture in the Modern World», en John Schofield, William Gray Johnson y Colleen M. Beck (eds.), *Matériel Culture. The Archaeology of Twentieth Century Conflict* (Londres: Routledge, 2002), pp. 1-8.

¹⁷ Casanova, Julián (coord.), *Morir, matar sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco* (Barcelona: Crítica, 2004), p. 9.

¹⁸ Instrucción Reservada n.º 1, base 5a, 25 mayo 1936. Texto completo en Sánchez Pérez, Francisco (coord.), *Los mitos del 18 de julio* (Barcelona: Crítica, 2013), pp. 243-246.

de Guillena, localidad que se encuentra en el camino de paso de Sevilla a Extremadura. Como es bien sabido, el avance de las columnas hacia Badajoz estuvo acompañado de sangrientas matanzas que precedían a la toma de cada población.¹⁹ Citando a Helen Graham,

«En los pueblos de todo el sur en el poder de los rebeldes hubo una brutalidad y tortura sistemáticas: raparon las cabezas de las mujeres y a muchas las violaron. Se produjeron también asesinatos públicos masivos (tanto de milicianos como de otras personas, tanto de hombres como de mujeres) [...] Donde había habido una tradición colectivista o de izquierdas especialmente fuerte, había habido ocupaciones de tierras o movilizaciones en la primavera-verano del 36 [...] la rabia de una elite terrateniente de mentalidad semifeudal la llevó hasta a borrar pueblos enteros del mapa mediante la represión».²⁰

A este modelo represivo aplicado mayoritariamente por los sublevados durante los primeros meses de la guerra, Julio Prada lo denomina *represión paralegal*: «todas estas manifestaciones de violencia coinciden, pues, en su carácter «extrajudicial», otra de las denominaciones utilizadas con más frecuencia por la historiografía para referirse a las ejecuciones perpetradas sin que mediase sentencia de consejo de guerra».²¹

- Las 25 Rosas de Dueñas, Palencia

Hacia 1936, Dueñas tenía más de 3.500 habitantes distribuidos en 897 familias.²² Las elecciones municipales previstas para abril de ese año se suspendieron por temor a altercados públicos, formándose en su lugar una comisión gestora con personas afines a los partidos agrupados en el Frente Popular, la mayoría del Partido Socialista y de Unión Republicana. El nuevo gobierno inició un proceso para cesar a empleados públicos no adictos al régimen republicano: «El Ayuntamiento en pleno tomando medidas de prevención por afianzamiento del régimen y creyendo a ciertos funcionarios enemigos del mismo, acuerda por unanimidad de los presentes la destitución de esos empleados considerados

¹⁹ Prada, Julio, *La España masacrada. La represión franquista de guerra y posguerra*, (Madrid: Alianza, 2010), p. 113.

²⁰ Graham, Helen, *La República Española en guerra (1936- 1939)* (Barcelona: Debate, 2006), p. 135.

²¹ Prada, *op. cit.*, p. 131.

²² García Colmenares, Pablo, *Represión en una Villa Castellana de la retaguardia franquista. Dueñas (1936 -1945)* (Palencia: ARMH-Palencia, 2008).

peligrosos para el régimen constituido, con efecto del día 25 del actual». ²³ Este fue sin duda un antecedente fatídico que determinaría las formas de violencia por venir.

El 18 de julio, se ordena que todos los cargos de responsabilidad y afiliados a las organizaciones políticas se presenten en el ayuntamiento o en la Casa del Pueblo con sus escopetas para organizar la defensa y prevenir cualquier conato de alzamiento. Así mismo, se ordena requisar las armas a todos los sospechosos. Se organizan patrullas de vigilancia y se ordena que una patrulla especial vigile el tránsito de trenes, ya que Dueñas era lugar de paso del ferrocarril Madrid-Irún. ²⁴ En la mañana del 19 de julio, Venta de Baños, centro neurálgico de la zona por ser nudo ferroviario, cae en manos de los sublevados, quienes envían un grupo de soldados a Dueñas para apoyar a las fuerzas de la Guardia Civil. Al mismo tiempo y en su camino a Palencia, el capitán Lobo, retirado del ejército y muy comprometido con la conspiración llega al pueblo. Las fuentes destacan su participación como «salvador», se propone como hijo adoptivo del pueblo y, al terminar la guerra una calle se nombra en su honor. ²⁵

La lista más larga de víctimas de represión de toda la provincia de Palencia procede de Dueñas: 100 fusilamientos en total, de entre ellos, 25 mujeres conocidas como «Las 25 Rosas de Dueñas». Según el informe antropológico, este altísimo porcentaje de mujeres en el cómputo total de víctimas no se ha dado en ningún otro lugar de Castilla y León. ²⁶ La mayoría eran amas de casa, muchas de ellas políticamente implicadas con la República, la edad promedio era de 34 años y todas con más de 4 hijos. Después de su detención permanecieron en el calabozo de Dueñas hasta la noche del 3 al 4 de septiembre de 1936 en que fueron fusiladas. ²⁷

El 19 de marzo de 2009 se abrió la fosa conocida como «la fosa de las mujeres», situada en el término municipal de Villamediana, Palencia. Ahí se encontraron los cuerpos de 11 de las 25 mujeres asesinadas en Dueñas.

²³ Acta de 23 de mayo de 1936. AMD, en García, Colmenares, *op. cit.*, pp. 29-30.

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ Acta del 21 de agosto de 1935, AMD, en García, Colmenares, *op. cit.*, p. 45.

²⁶ Castrillo, Juan de, *Fosa de Villamediana, Informe antropológico*, ARMH Valladolid, consultado en [<https://docplayer.es/74011983-Informe-antropologico-fosa-de-villamediana.html>].

²⁷ *Ibid.*

- Las 17 Rosas de Guillena

Hacia 1930, Guillena contaba con 4.359 habitantes. Era una sociedad rural en la que la principal actividad económica, salvo algunos pequeños establecimientos y servicios, eran las actividades agrícolas y ganaderas. Sin embargo, entre el 60 y 70% de los campesinos no cultivaban tierras propias, ni llevaban tierras en arrendamiento, tampoco poseían ganado alguno, eran solo jornaleros. El nivel de analfabetismo alcanzaba el 60% entre los varones y el 66% entre las mujeres.²⁸

En 1936, el triunfo del Frente Popular fue rotundo. En Guillena acudieron a las urnas el 79% de los varones y mujeres con derecho a voto «las izquierdas sumaron cinco votos por cada uno de los obtenidos por las derechas».²⁹

Entre el 18 y el 26 de julio, no se registró ni un solo incidente en el pueblo, tampoco se detuvieron a las personas que habían apoyado a los partidos de derechas, ni hubo con ellos más conflictos que la confiscación de armas y alimentos. El 26 por la tarde, la columna dirigida por Ramón Carranza, marqués de Soto Hermoso, entraba en Guillena. Como en muchos otros pueblos de la provincia, no se disparó ni un solo tiro y los defensores huyeron del pueblo el mismo día 26. En cifras, la represión dejó 75 asesinados y muertos en prisión, 65 desaparecidos o en paradero desconocido, 91 represaliados y 36 huérfanos.³⁰

En el caso de las mujeres, la mayoría fueron detenidas por negarse a revelar el paradero de sus familiares varones, pero también hubo detenciones por cuestiones ideológicas. Se detuvo a 19 mujeres, sin que se conozca la fecha exacta, tan solo que se llevaron a cabo durante el mes de septiembre de 1937. El 12 de octubre las condujeron a misa, las raparon y pasearon por el pueblo, para después devolverlas a la prisión.³¹ En la madrugada del 4 de noviembre empiezan a sacarlas, 17 de ellas fueron llevadas a fusilar, mientras que dos de las detenidas se salvan por estar dándole pecho a sus hijos. Las fusilan y entierran en el cementerio de la localidad cercana de Gerena.³²

Los trabajos arqueológicos comienzan el 23 de enero de 2012, casi dos años después de la primera vez que se pudo excavar en el cementerio

²⁸ Fernández y Sosa, *op. cit.*, pp. 15-17.

²⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁰ *Ibid.*, pp. 83-87.

³¹ *Ibid.*, p. 106.

³² *Idem.*

de San José de Gerena. En la exhumación, se encontraron 17 cuerpos femeninos de edad adulta y evidencias antropológicas de dos fetos a término, lo que a su vez concuerda con los testimonios orales que afirman que por lo menos una mujer estaba en avanzado estado de gestación. Tal como se expone en la memoria de la exhumación, las muestras arqueológicas señalan un episodio de violencia extrema: tras los disparos de fusil, remataron a las víctimas con pistolas. Destaca la presencia de alambre asociado a los cuerpos, un objeto que nos revela la tortura a la que fueron sometidas estas mujeres antes de la muerte.³³

- *La noche de los 80*, Teba, Málaga

En la localidad de Teba (Málaga), el 18 de julio de 1936, se conformó un Comité de defensa del Frente Popular presidido por el alcalde, en ese momento del Partido Socialista. Así mismo se constituyó un grupo de 115 milicianos, quienes detuvieron y asesinaron a 31 varones «desafectos al régimen» sobre todo terratenientes y personas de las élites agrarias.³⁴ El avance de los sublevados hacia Málaga provocó que un gran número de habitantes de Teba intentase salir hacia zona republicana y llegar hasta Almería. Cuando los golpistas llegan a Teba, el 16 de septiembre de 1936, no encuentra resistencia y ese mismo día se inician las «operaciones de limpieza».³⁵ «Así pues, hay constancia documental de que los asesinatos comenzaron horas después de haber sido ocupada la población por las fuerzas sublevadas. Al mismo tiempo comienzan a confiscar los bienes económicos de vecinos que iban a ser fusilados o se encontraban huidos».³⁶

El avance de las tropas rebeldes y la inminente caída de Málaga, trajo consigo que muchos de los huidos volvieran a sus localidades, Teba incluida. A su regreso, en febrero de 1937, fueron detenidos inmediatamente y conducidos a las prisiones antes de su fusilamiento. Si bien es cierto que las ejecuciones no habían cesado desde el 16 de septiembre de 1936, las sacas nunca comprendían a más de 4 personas, las cuales eran arrojadas a la fosa de 2 en 2. Sin embargo, la madrugada del 23 al

³³ Memoria final sobre la exhumación en Gerena, consultado en [<http://www.todoslosnombres.org/content/materiales/memoria-final-sobre-la-localizacion-delimitacion-exhumacion-la-fosa-las-17-rosas>].

³⁴ Fernández Martín, Andrés, *Teba se desangra. Intervención arqueológica en la fosa común de Teba* (S/I: ARMH Palencia, 2013), p. 54.

³⁵ *Ibid*, p. 59.

³⁶ *Ibid*, p. 60.

24 de febrero de 1937, 80 personas fueron ejecutadas en una sola noche, conociéndose desde entonces esa noche como «La noche de los 80». La primera saca fue al punto de la media noche, siguiendo otras a las dos, tres, cuatro y finalizando con la última a las seis de la mañana.³⁷

Los trabajos arqueológicos se iniciaron en febrero de 2012. La fosa comprende una zanja de 25 metros de largo por 2 metros de ancho. En ella se arrojaron los cuerpos de siete mujeres, la primera de ellas fue fusilada el 18 de septiembre de 1936. Entre ellas, una mujer se encontraba en estado de gestación al momento de la muerte. Por la disposición de las extremidades superiores e incluso inferiores se puede interpretar que varias fueron maniatadas, seguramente se utilizaría cuerda, que al tratarse de un material perecedero no ha podido ser documentado desde el punto de vista arqueológico.³⁸ «En la recuperación de la cultura material hay que señalar la cantidad de fragmentos de lápices, lo que nos indica el nivel cultural de muchas de estas personas [...] También el número de relojes de bolsillo indica que no fueron registrados la mayoría de ellos».³⁹ Las conclusiones forenses son muy claras, la causa de la muerte de los cuerpos enterrados es, sin lugar a dudas, violenta.

2.2. Trabajo en equipos

Al taller asistieron 20 personas. Para el trabajo en equipo se formaron lo que, partiendo de la técnica del rompecabezas, llamaremos grupos matriz, es decir, un equipo de 6 ó 7 personas por cada caso: caso 1. Dueñas, caso 2. Guillena y caso 3. Teba. Una vez formados los grupos matriz, repartimos las fuentes, que a su vez dividimos en fuentes históricas y fuentes arqueológicas para poder formar los equipos de expertas.

Como ya se ha mencionado, la técnica de rompecabezas funciona cuando el conocimiento se puede fragmentar, en nuestro caso, encontramos esta misma fragmentación en las fuentes históricas. Al ser las violencias sexuadas formas punitivas que aparentemente no dejan huellas, es difícil tener una reconstrucción «documentada» de las mismas. Las fotografías de mujeres rapadas son muy escasas, aunque a través

³⁷ *Ibid*, p. 64.

³⁸ Memoria de exhumación p. 22, consultado en: https://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/Informe_Teba_Malaga.pdf

³⁹ Fernández Martín, Andrés, *op. cit.*, p. 78.

del trabajo con las asociaciones para la recuperación de la memoria histórica hemos podido acceder a algunas fotografías conservadas por familiares de mujeres rapadas. Lo mismo sucede con los testimonios orales, muchos de los cuales aparecen hasta bien entrado el período de la Transición a la Democracia.⁴⁰



Fig. 1. Ejemplo de los grupos matriz y de la división de expertas:
Historiadoras y Arqueólogas

Las fichas estaban marcadas con un recuadro en la esquina superior derecha, con un color diferente según se tratara de una fuente histórica o arqueológica, para que las estudiantes pudieran diferenciarlas más rápido. Las fichas que recogían información de fuentes «históricas» se identificaron con el color morado y, en ellas, se incluyeron testimonios orales y fuentes documentales en el caso de contar con ellas. Las fichas arqueológicas, se diferenciaron con un recuadro verde, en ellas incluimos la información procedente de los registros arqueológicos y antropológicos. Una vez entregadas las fichas, les pedimos a las estudiantes que cada grupo se dividiese a su vez en dos, a una mitad les tocarían las fichas históricas y a la otra las arqueológicas, esto es lo que se conoce como «grupos de expertos» en la técnica rompecabezas, que a partir de ahora llamaremos: historiadoras y arqueólogas.

Ejemplos de las fichas con la información procedente de las fuentes históricas y arqueológicas:

⁴⁰ Al respecto no podemos dejar de mencionar el ya clásico y en su tiempo pionero trabajo de historia oral de Tomasa Cuevas: Cuevas, Tomasa, *Testimonios de mujeres en las cárceles franquistas* (Zaragoza: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2004).

Fosa de Villamediana. Dueñas, Palencia, 1936

Testimonio de hijas Milagros y Florentina Antolín Pérez, hijas de Juana Pérez Torres.

P: ¿A tu hermana la pasearon con más gente por el pueblo?
 R: ¡Muchas! ¡Muchas mujeres! Pero todas jóvenes. De la edad de mi hermana. Las desnudaban, les quitaban la ropa, las enseñaban en todas sus vergüenzas, todo. Solo con los zapatos. Todo el día las paseaban por el pueblo. Las paseaban los falangistas

Fuente: GARCÍA Colmenares, Pablo, *Represión en una villa castellana de la retaguardia franquista. Dueñas (1936- 1945)*, Palencia, ARMH-Palencia, 2008, p.p.87-89.

Fig. 2. Ejemplo de ficha histórica. Elaboración propia.

Fosa de Villamediana. Dueñas, Palencia, 1936.

Individuo 2: Sexo: femenino. Edad: no det.

Afecciones peri y postmortem: fractura de radio (perimortem).
 Pérdida pieza dental (nº14); pérdida de sustancia de las escápulas, cúbito y radio izquierdos con fractura proximal; costillas de ambos lados con múltiples fracturas; esternón con separación de sus partes; atlas fracturado con pérdida de parte del mismo; columna dorsal y lumbar con osteofitos; falta del pubis; peroné derecho fracturado (postmortem)

Patología: cráneo con dos impactos de bala en frontal izquierdo, próximos al temporal, ambos con salida por el lado derecho.

Fig. 3. Ejemplo de ficha arqueológica. Elaboración propia.

Grupos de expertas:

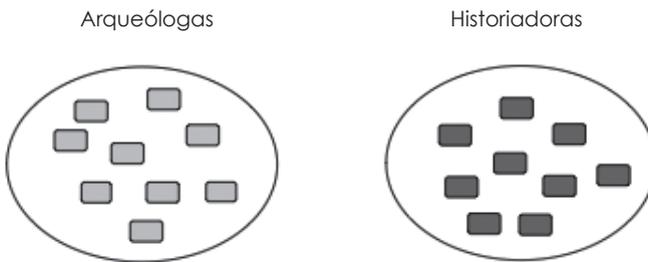


Fig. 4. Ejemplo de grupos de expertas. Elaboración propia.

Una vez formados los grupos de expertas, les pedimos que interrogaran a las fuentes: ¿De qué nos hablan? ¿Qué tipo de fuente es, documental,

testimonio oral, gráfica o hemerográfica, registro arqueológico o forense? ¿Qué datos obtenemos? ¿Qué lagunas dejan o qué datos no podemos obtener? ¿Qué podemos deducir en cuanto a las violencias ejercidas sobre las mujeres o qué podemos afirmar? ¿Cómo podemos relacionar y comparar las fuentes de cada caso con las otras? Es decir, en un caso en el que los registros documentales son escasos, ¿podemos comparar e intentar aplicar las fuentes de otro caso, tomando en cuenta que las violencias ejercidas tuvieron las mismas características en toda la geografía ocupada por los sublevados?

Al concluir el análisis de fuentes dentro del grupo de expertas, les pedimos que explicaran y hablaran de su proceso hermenéutico con sus compañeras del otro grupo de expertas, es decir dentro del grupo matriz. Así, las arqueólogas les explicaron a las historiadoras y viceversa lo que encontraron en sus fuentes. Este es uno de los momentos clave en el proceso de construcción de conocimiento, es aquí en donde se practica la interdisciplinariedad, en la comparación y complementación de los datos obtenidos a través del estudio de las fuentes. Este es el mismo proceso que siguen las y los investigadores en los trabajos de exhumación de fosas. Las y los historiadores se encargan de la recopilación de fuentes tanto documentales en archivos locales o municipales, así como de testimonios orales sobre las ejecuciones y la fosa en cuestión. Este es el trabajo que permite en primera instancia localizar la fosa, seguido por la información sobre los cuerpos que posiblemente se encuentren en ella y las condiciones y características de los mismos. Una vez realizada la exhumación y con los resultados antropológicos, arqueológicos y de cultura material, se contrastan los testimonios orales y fuentes documentales con lo encontrado en la fosa. A partir de ahí se conforma la reconstrucción de los episodios de violencia relacionados con la fosa.

Durante el trabajo en los grupos matriz, fue constante la necesidad por parte de las estudiantes de «descubrir la identidad de las víctimas», es decir, las estudiantes intentaban emparejar una ficha histórica a una arqueológica, como si respondieran a la misma persona. Así por ejemplo, en el caso de Guillena, en donde teníamos una ficha antropológica que hablaba de evidencia de feto a término y una histórica de un testimonio oral que se refería a una mujer embarazada, las estudiantes asumían que se trataba de la misma persona. Es de destacar esta necesidad de formar pares con las fichas, aunque en algunos casos, o tal vez en la mayoría, no había posibilidad de hacerlo. Por ejemplo, en el caso de Teba, no tenía-

mos registros historiográficos, por lo que le entregamos a las estudiantes fichas en blanco, a partir de esto ellas intentaron reconstruir con otros casos los silencios y vacíos del suyo.

Otro aspecto interesante a destacar de este taller fue que la dinámica a partir de la que se planteó, dio lugar a otros resultados no esperados. Por ejemplo, para muchas de las participantes, el establecimiento de un diálogo entre las fuentes les apeló personalmente. De este modo, una de las participantes vinculó el caso analizado con una experiencia familiar vivida por su abuela, testigo, en su pueblo, de un rapado. Las violencias sexuales y la represión a las mujeres durante la Guerra Civil, es un tema que está presente en la memoria colectiva de las mujeres, incluso las de generaciones más jóvenes.

2.3. Debate conjunto

Una vez finalizado el trabajo por equipos dimos paso al debate general utilizando las siguientes preguntas como guía:

- ¿Qué información aporta exclusivamente el registro arqueológico/antropológico?
- ¿Qué información aportan exclusivamente los testimonios orales?
- ¿Qué información distinta de la anterior aporta la interrelación de todas las fuentes que conservamos sobre el caso?

Los resultados del trabajo colaborativo superaron nuestras expectativas. Las estudiantes se implicaron en la crítica, discusión y reflexión tanto en los grupos matriz como en el debate general. Uno de los resultados más importantes fue la participación activa en el debate final de casi todas las participantes del taller, no solo en los grupos matriz, sino en el debate general, lo que nos deja ver que la técnica de rompecabezas puede ser también muy útil en los procesos de empoderamiento de las estudiantes.

La reflexión general fue encaminada a por qué los grupos interdisciplinarios deben primar, y la respuesta general del grupo fue muy positiva respecto a esta idea, debido a que la mayoría se sorprendió de que en la práctica, las fuentes por separado pudieran dejar tantos vacíos y que funcionaran tan bien juntas.

3. CONCLUSIONES

La experiencia del trabajo interdisciplinar fue muy enriquecedora. Desde la Historia, afianzamos la idea de que la cultura material debe ser una fuente de primer orden para la Historia de las mujeres. En los casos en los que no se conservan fuentes «tradicionales» o documentales, la cultura material se vuelve esencial. En el caso de las violencias sexuadas y la represión ejercida sobre las mujeres durante la Guerra Civil y la primera posguerra, la información obtenida de los registros arqueológicos nos permite comparar fuentes, reconstruir escenas represivas e incluir evidencias que ni los testimonios orales ni documentales pueden brindarnos. Un claro ejemplo son las violencias que dejan huella: fracturas y lesiones anteriores al fusilamiento, evidencias de muerte violenta o de sometimiento antes de la ejecución, tiros de gracia, etc. Un conjunto de lesiones que dejan huella arqueológica.

El trabajo interdisciplinar desde la Arqueología, también resultó muy interesante. Una tónica común en la Arqueología es contratar a especialistas para que aporten su visión, pero los equipos verdaderamente interdisciplinarios no son nada corrientes. A partir del trabajo en el taller obtuvimos la evidencia empírica de cómo funcionan las diferentes fuentes y lo necesario que es saber conjugarlas con grupos de expertos.

Así mismo queremos concluir que esta experiencia ha confirmado que la interdisciplinariedad es mucho más que un grupo de especialistas en diferentes disciplinas «juntando» su trabajo, por el contrario, se trata de la articulación de todos los saberes para la construcción de conocimiento, es decir «permite la creación de un conocimiento integral que parte de diferentes fuentes, pero que al final queda constituido como uno solo».⁴¹

⁴¹ Manzanilla, Linda y McClung, Emily, «La interdisciplina en Arqueología: propuestas desde la UNAM», *Universidad de México*, n.º 627 (2003), p. 6.

