



AIBR. Revista de Antropología

Iberoamericana

ISSN: 1695-9752

informacion@aibr.org

Asociación de Antropólogos

Iberoamericanos en Red

Organismo Internacional

González-Abrisketa, Olatz

Cuerpos desplazados. Género, deporte, y protagonismo cultural en la plaza vasca.

AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 8, núm. 1, enero-abril, 2013, pp. 83-110

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red

Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62327445004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Sabía que...

...AIBR es la única revista de antropología en español incluida en el *Social Sciences Citation Index* que no recibe ningún tipo de subvención, financiación ni ayuda de dinero público?

...AIBR, a diferencia de la mayoría de las revistas científicas con índice de impacto, no es propiedad de una editorial comercial, sino de una Asociación sin ánimo de lucro?

...AIBR tiene un índice de suscriptores superior al de la mayor parte de revistas de ciencias sociales?

...podemos hacer muchísimo más si usted se asocia a AIBR?

POR FAVOR, AYÚDENOS A IMPULSAR ESTE PROYECTO

La creación de una revista, su impresión, su distribución, el mantenimiento de los servidores de Internet, la administración, el proceso editorial y la promoción de la publicación se costean gracias a la colaboración voluntaria de sus editores y a las cuotas de sus miembros.

Si usted o su institución se asocia a AIBR podremos llegar mucho más lejos, llevar adelante nuevas iniciativas y visibilizar más nuestra disciplina.

La cuota anual de AIBR (34 euros) es aproximadamente un 80% menor que la de cualquier otra asociación profesional. Sólo podemos mantener estas cuotas reducidas si contamos con usted.

Por favor, considere formar parte activa de este proyecto a través de la siguiente web:

<http://asociarse.aibr.org>

FALTA



4

AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
VOLUMEN 8
NÚMERO 1
ENERO - ABRIL 2013
Pp. 83 - 110

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Cuerpos desplazados.

Género, deporte, y protagonismo cultural
en la plaza vasca.

OLATZ GONZÁLEZ-ABRISKETA

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

Recepción: 14.01.2013

Aceptación: 20.03.2013

DOI: 10.11116/aibr.080104

RESUMEN:

Este artículo reflexiona acerca de la identificación metonímica que se produce entre el cuerpo masculino y la comunidad vasca y cómo dicha identificación genera una exclusión sistemática de las mujeres de los espacios de protagonismo cultural. Para ello, va a analizar cómo se escenifica dicho protagonismo en el deporte de la pelota, un deporte que ha contribuido a conformar el imaginario vasco y cuya modalidad más popular es exclusivamente masculina. La pelota ha configurado las plazas de muchas villas y pueblos del País Vasco, así como física y moralmente los cuerpos emplazados en ellas. El lugar para el juego de pelota, el frontón, es el espacio que la comunidad vasca utiliza para ubicar sus eventos más significativos. La pelota es el juego prototípico de dicho espacio. Desvelando la cadena de significantes que genera su escenificación, es posible desvelar el imaginario que impide que las mujeres devengen protagonistas en el contexto de representación cultural vasca. El artículo incopora la historia de vida de una de ellas, la pelotari navarra Maite Ruiz de Larramendi, quien fue obligada a abandonar la pelota cuando era una niña, e intenta ofrecer algunas claves para interpretar otros casos que trascienden sus límites etnográficos, como el de la atleta surafricana Caster Semenya.

PALABRAS CLAVE:

Antropología, Género, Deporte, Comunidad Imaginada, Pelota Vasca

DISPLACED BODIES: GENDER, SPORT, AND CULTURAL DOMINATION IN THE BASQUE COURT**SUMMARY:**

This paper intends to show the metonymical identification that exists between the male body and the Basque community and how this identification provokes a systematic exclusion of women from the spaces where cultural *protagonism* is displayed. To do so, it will examine how protagonism is performed in the sport of hand pelota, a sport in which the most popular modality is exclusively male and which has been central to shaping the Basque imaginary. The game of pelota has shaped many of the main squares in Basque villages and towns, as well as the Basque bodies placed in them. The place where pelota is played, the fronton, is the space used by the Basque community to hold their most significant events. And Pelota is the prototypical game played in that space. By deciphering the chain of signifiers generates in the game, it is possible to understand the imaginary which prevent women from becoming protagonists in the context of Basque cultural representation. The paper tells the story of one of them, the Navarrese pelota player Maite Ruiz de Larramendi, forced to give up pelota when she was a child, and attempts to provide keys for the interpretation of other cases beyond its ethnographic boundaries, such as the well-known case of the South African athlete Caster Semenya.

KEY WORDS:

Anthropology, Gender, Sport, Imagined Community, Basque pelota

Agradecimientos

Quiero agradecer los comentarios que me han hecho Margaret Bullen, Marian González Abrisketa, Miren Urquijo y Teresa del Valle en las diferentes fases de la escritura de este texto. Patricia Vertinsky y Jennifer Hargreaves me animaron a escribir sobre esta cuestión tras un encuentro muy fructífero en la Universidad de Nevada en Abril de 2012, al que fui invitada por Joseba Zulaika y Mariann Vaczi. A todas ellas quisiera agradecer el impulso para retomar un tema al que vuelvo ahora con renovado interés. Por último, me queda agradecer también las excelentes evaluaciones recibidas, que han hecho crecer el texto con referencias y acertadas sugerencias. Cualquier carencia del mismo es mi responsabilidad.

Introducción

En el artículo *Genderized Nationhood*, Joanne Sharp defiende que los valores supremos de construcción nacional tienen género y que son fundamentalmente los cuerpos masculinos los que los encarnan. Señalando la complicidad de pensamiento entre aquellas teorías sobre el nacionalismo que defienden la repetición de símbolos como soporte fundamental de la creación de identidad nacional (Bennington, 1990) y la teoría performativa de Judith Butler (1990), según la cual el género se constituye no en un acto fundacional sino en la repetición de patrones regulados de comportamiento, Sharp revela la neutralidad de género con la que Benedict Anderson afronta la reflexión acerca de las comunidades imaginadas.

El vínculo imaginado entre los individuos y la nación respecto a las narrativas de identificación nacional está marcado por el género. Los hombres están metonímicamente identificados con la nación. Del mismo modo que el Soldado Desconocido podría ser potencialmente cualquier hombre que haya dado su vida por la nación, la nación se encarna en cada hombre y cada hombre viene a encarnar la nación (1996: 99)¹.

Este artículo pretende mostrar precisamente cómo se genera y reproduce esa identificación metonímica entre el cuerpo masculino y la comunidad imaginada vasca a través de un acercamiento al juego de pelota, el denominado por Humboldt “la fiesta principal de los vascongados” (1998:

1. Todas las traducciones son de la autora.

84)². Ahonda también en las consecuencias que dicha identificación produce en relación a la exclusión de las mujeres, no sólo de este deporte, sino también del espacio que lo acoge, el frontón, y que en muchas ocasiones no es sino la misma plaza del pueblo.

Dentro de la antropología vasca no es una temática nueva. Ya en 1985, Teresa del Valle y su equipo analizaron en *Mujer vasca: imagen y realidad* las prácticas que, habiendo sido desarrolladas principalmente por mujeres, se masculinizaban al ser trasladadas al espacio público y convertirse en fuentes significativas de reconocimiento y status social. Así, denunciaron la usurpación de saberes en casos tan determinantes para la sociedad vasca como la lengua o la gastronomía, mostrando la tradicional incompatibilidad de las mujeres y el espacio público en el imaginario vasco. En este sentido, el libro de Begoña Aretxaga *Los funerales en el nacionalismo radical vasco* desvela los modelos de actuación diferenciados de hombres y mujeres en ese contexto. Centrándose en el análisis de los funerales de miembros del mundo *abertzale*, que considera cardinales para la constitución de una idea diferenciada de comunidad vasca, Aretxaga defiende que la diada que sostiene el imaginario que hará posible la redención y permanencia de dicha comunidad es la de “*Ama Aberria* (madre patria) – hijo héroemártir”: “Si el hombre ha de asumir la actividad de la lucha, la mujer tiene la responsabilidad de hacer posible su perpetuación a través de los hijos. Unos se proyectan hacia el exterior, las otras contienen y mantienen viva la “llama de la lucha” (1988: 92). En esta proyección, es la figura del hijo la que ocupa el espacio de acción pública, mientras que la madre aguarda y revive su recuerdo en caso de desaparición, por muerte, exilio o dispersión.

Otra aportación destacable en referencia a la masculinidad imperante en los espacios de protagonismo dentro de la sociedad vasca, relacionada esta vez directamente con el deporte, es la de Carmen Diéz Mintegi. En su artículo “Deporte, socialización y género”, la antropóloga, que investigó la organización del fútbol infantil y juvenil en Gipuzkoa, afirma que el fútbol “actúa de referencia y legitimación para el mantenimiento de un espacio (...) de socialización específica, la cual está ligada a valores relacionados al éxito y el protagonismo social” (2003: 161). Yo misma defendí en un artículo dedicado a las que fueran primeras y únicas pelotaris profesionales, las raquetistas, que “la visión de la mujer pelotari ocupando el espacio central de la cultura vasca, aquel que corresponde al bertsolari, al político o al plaza-gizon, el espacio de la plaza, el frontón, es incompatible con la imagen que el conjunto social se ha hecho de sí mismo” (González-Abrisketa, 1999: 31).

2. El País Vasco está formado por un conjunto de provincias, algunas de las cuales están localizadas en el norte de España y otras en el sur de Francia.

Esta es la idea que pretendo desarrollar en este artículo, centrándome ahora en revelar la cadena de significantes que compone el entramado simbólico que niega a los cuerpos de las mujeres (no devenidas madres) la posibilidad de encarnar la comunidad y por tanto convertirse en protagonistas por mérito propio del espacio público.

Para ello, el soporte etnográfico proviene del material extraído de mi propio trabajo de campo sobre este deporte, desarrollado intensivamente entre los años 1998 y 2002 y concretado en el libro *Pelota vasca: un ritual y una estética* (2005), al que se sumarían ahora incursiones recientes que impulsan este trabajo (2011-2012). Utilizaré también paisajes etnográficos ajenos, tanto localizados en el contexto vasco (Bullen, 2000), como en otros entornos socio-culturales (Vertinsky, Shannon y Hoffman, 2009).

Cuerpos emplazados por cuerpos contemplativos: El deporte

Tal y como refieren Niko Besnier y Susan Brownell en un reciente artículo que se ocupa de repasar los estudios antropológicos centrados en el deporte, todo acontecimiento deportivo presume una audiencia. Ésta puede ser enormemente diversa, desde unos cuantos amigos en el deporte escolar hasta los billones de espectadores de una Olimpiada, “pero siempre implica un fuerte componente emocional” (2012: 450)³. Gracias a esta disposición emocional, los deportes ponen en circulación valores colectivos con gran eficacia y pueden constituirse en poderosas metáforas de las sociedades que los practican. La puesta en escena de un juego es un excelente escenario para acceder al imaginario de aquellos que juegan y observan, y el espacio de juego deviene en sí mismo el templo (en su sentido etimológico de ser “lugar de contemplación”) en el que este imaginario se reproduce y regenera.

Esto es especialmente remarcable en el País Vasco, Navarra, La Rioja y algunas zonas de Castilla, en las que el espacio para el juego de pelota ha sido la propia plaza del pueblo en la mayoría de localidades. La pelota es un deporte que se practica entre dos individuos o parejas y que consiste en el golpeo alternativo de una pelota contra una pared denominada frontón. A diferencia del resto de modalidades, más vinculadas a un área, la mano, de la que se ocupa este artículo, se juega en todo el territorio

3. Parece pertinente referir aquí los trabajos realizados en los últimos años en España sobre antropología de las emociones (Abad y Flores, 2010; Esteban, Flores y López, 2011; VVAA, 2010), que componen un excelente marco teórico para los análisis del deporte.

vasco-navarro, tanto la parte localizada en España como en Francia, y ha venido a representar muchos de los valores asociados con la identidad vasca (idealmente neutra pero somatizada varón): fuerza, resistencia y nobleza. El espacio de juego, el frontón, es el lugar que el pueblo utiliza para celebrar sus acontecimientos fundamentales. La comunidad como un todo reconoce ese espacio como propio y, por tanto, las narrativas reproducidas en él.

Localizado junto a la iglesia y el ayuntamiento, el frontón se convierte en el espacio de ubicación de todo tipo de eventos y rituales, desde los juegos más informales a los más formalizados, así como comidas vecinales, bailes, mítines políticos, conciertos, fiestas o cualquier otra expresión de la colectividad. La gente baila, come y juega en estos lugares públicos. En esta disposición recreativa, los cuerpos llenan el espacio comunitario. Y lo hacen a primera vista sin distinción de género o edad, en una clara imagen etnográfica de la *communitas* turneriana (Turner, 1984 ;Turner, 2012). Todos/as ocupan el lugar central.

Esta ocupación comunitaria del espacio público se complementa, sin embargo, con otra que emerge cuando se programa un juego o evento formal. En esta nueva disposición, la gente se ubica a un lado del frontón para hacer hueco a las principales figuras, normalmente hombres adultos. El público, en tanto que grupo de espectadores, dispone un centro que ocupan los protagonistas. La disposición de los cuerpos durante las muestras de competencia, como apunta Elias Canneti, “levanta una muralla de hombres. Todos los presentes dan su *espalda* a la ciudad. Se han desprendido del orden de la ciudad, de sus paredes, de sus calles” (2000: 25. La cursiva es suya). Esta orientación de los cuerpos hacia el centro, un centro que su propio espaciamiento ha hecho posible, hace evidente la *concentración* de los presentes en lo que allí sucede e implica cierta relación afectiva con aquello que *con-templan*. Eugenio Trías (2000: 14-16) refiere a la raíz etimológica del verbo “contemplar” para destacar su significado de demarcación colectiva de un espacio, que deviene *templo* gracias sobre todo a la agrupación de los cuerpos allí congregados. La disposición del público genera el templo donde las principales figuras escenifican la representación. Los cuerpos de los espectadores les otorgan el lugar. Es la expresión más clara del cuerpo social y de aquello que lo representa.

Además, la condensación en un mismo espacio de prácticas inclusivas de celebración de la colectividad –comidas vecinales, bailes..., y de las actividades competitivas propias de un sexo, favorece la filiación de ambas y su consideración como acontecimientos de pertenencia social e identidad cultural. De este modo, la plaza, que se piensa como el espacio

comunitario por excelencia, se *generiza* a través de las prácticas que los cuerpos contemplantes emplazan y que son fundamentalmente masculinas. A pesar de que cualquiera puede ocupar de manera informal la plaza, los eventos dignos de ser contemplados son estrictamente masculinos. Sólo los juegos entre hombres merecen ser vistos y son hombres también la mayoría de espectadores. El frontón, cuando adquiere esta forma contemplativa, cuando deviene templo, ofrece las metáforas más claras de protagonismo cultural: cantantes, políticos, *bertsolaris*, *aizkolaris*, y *pelotaris*, entre otros, encarnan la imagen hegemónica del protagonista.

Ciertamente hay casos excepcionales en los que algunas mujeres han alcanzado el protagonismo en la plaza, en el espacio público por antonomasia. El caso de Maialen Lujanbio, la actual campeona *bertsolaris*, que ganó la *txapela* en 2009, es extraordinario⁴. Ninguna mujer había alcanzado tal protagonismo en una expresión cultural antes que ella. Más allá de esta notable excepción, el protagonismo hegemónico en la plaza vasca es rotundamente masculino.

Conscientes de ello, en las últimas décadas, las mujeres vascas han intentado acceder a esos espacios centrales como protagonistas. Hemos presenciado graves conflictos entre mujeres que querían tomar parte en los principales rituales de su comunidad y aquellos, hombres y mujeres, que querían impedírselo. Uno de los más famosos conflictos ha sido el de los Alardes de Irún y Hondarribia, un desfile que se celebra en dichas localidades para recordar el triunfo sobre las tropas francesas en el siglo XVI y XVII respectivamente. En 1996, algunas mujeres querían desfilar junto a los hombres en la fiesta más relevante de su ciudad y los sectores más conservadores (en un sentido amplio de la palabra) apelaron a la tradición para impedirlo. Viendo la implacable oposición a su participación por una mayoría de la población, las mujeres que querían tomar parte apelaron a la justicia, que en aquel momento les dio la razón. Por ello, desde 1998, las mujeres participan como soldados en los desfiles sólo de las compañías mixtas⁵.

4. En 2009, por primera vez en la Historia, una mujer ganó la *txapela*, la boina-trofeo típicamente vasca para coronar al mejor en cualquier competición. El caso del *bertsolarismo*-improvisación de versos- es singular en tanto que los géneros no han sido segregados en categoría distintas, algo que ha posibilitado a una mujer ganar en categoría absoluta y convertirse así realmente en protagonista, ante un aforo de más de 4.000 cuerpos contemplantes.

5. En la actualidad se programan dos alardes separados: el mixto y el tradicional, éste último privatizado, pero con cuatro veces más participantes. En él los hombres siguen siendo los soldados y unas pocas mujeres ocupan el papel tradicional de cantinera. Volveremos sobre ello al final del artículo. Para más información, ver Bullen y Egido (2004).

En el caso de los deportes, el feminismo se enfrenta a una institución cuyas tramas discursivas y de acción son más difíciles de desmadejar que en otros casos, en tanto que el fundamento de su realización no es sino el desarrollo de habilidades físicas y por tanto su naturalización es más persistente (Messner y Sabo, 1990; Birrell y Cole, 1994). Los argumentos biológicos y médicos hacen evidente e incuestionable la superioridad masculina en los deportes, presentando como necesaria la segregación de sexos⁶. R. W. Connell refiere esta problemática afirmando que “las más grandes proezas deportivas de los hombres se han convertido en un argumento de reacción contra el feminismo. Sirven como prueba simbólica de la superioridad de los hombres y de su derecho a gobernar” (2005: 54).

Varios trabajos muestran sin embargo que el mantenimiento de la idea de la superioridad masculina como hecho natural incontestable descansa en muchos casos sobre una intervención corporativa que asegura su perpetuación. El caso del salto de esquí es revelador⁷. En los últimos juegos de invierno celebrados en Vancouver 2010 no hubo categoría femenina porque, en palabras del presidente de la Federación Internacional de Ski, Gian-Franco Kasper, el salto de esquí “no parece apropiado para las mujeres desde un punto de vista médico”⁸. A pesar de que la federación había oficializado la categoría en el mundial de 2009 y que en ese momento quien ostentaba el récord en una de las categorías, el trampolín de 90 metros, era una mujer, la norteamericana Lindsey Van, las mujeres no pudieron participar en salto de esquí en las olimpiadas de invierno de 2010. Lindsey Van tuvo que presenciar desde casa cómo su récord, logrado en 2008, en las instalaciones construidas con motivo de la olimpiada de Vancouver, era superado por el suizo Simon Ammann, sin oportunidad alguna de defenderlo.

Éste no era el primer caso en que se impide la participación de mujeres que alcanzan o superan las marcas masculinas. Un caso análogo fue el de la china Zhang Shan, quien fue oro y récord olímpico en la categoría mixta de tiro en Barcelona 1992, categoría única hasta ese momento. Zhang Shan no pudo defender su título de campeona olímpica en Atlanta 1996. Para esa ocasión no sólo fueron segregados los sexos, sino que ni siquiera se convocó la categoría femenina, con lo que en Atlanta sólo

6. El feminismo ha debatido intensamente esta cuestión. A pesar de que teóricamente el feminismo se alineó con la crítica radical al deporte, considerando el deporte como reforzante de los valores dominantes, en la práctica ha abogado por mantener la segregación de sexos como medio de promoción de la participación de las mujeres. Un análisis sobre esta disyuntiva se encuentra en Theberge, 1981.

7. Este caso ha sido ampliamente estudiado desde los estudios feministas del deporte. Véase Vertinsky, Jette & Hofmann, 2009; Laurendeau & Adams, 2010; y Travers, 2012.

8. Palabras recogidas en el documental de Alex Mar, “Figthing gravity” (2010).

hubo tiradores y estos no tuvieron que soportar la al parecer humillante experiencia de ser superados por una mujer. Hoy por hoy, las mujeres participan, pero las categorías difieren en el número de tiros que deben ejecutar, con menor número para las mujeres, lo que hace que la comparación no sea posible ni siquiera en diferido. También las reglas se han modificado, con lo que el récord de Shan ha quedado completamente desdibujado. A estos casos concretos se pueden sumar además las limitaciones físicas que se imponen al cuerpo femenino a través de las pruebas de verificación de sexo, que se han justificado como un modo de protección de la categoría “inferior” ante intrusos de naturaleza “superior”, pero que pueden interpretarse como la consecuencia de una prescripción de lo que *debe* ser un cuerpo femenino (Cole, 1993; Schneider, 2010; Sullivan, 2011; Muñoz, 2011), otra manera de preservar la hegemonía masculina en el deporte.

Pero, ¿qué es lo que realmente se está salvaguardando? ¿qué es lo que performativamente, día a día, protegen esos cuerpos contemplantes, ya sea como espectadores en directo, en diferido, o como lectores de prensa deportiva?

Dar cuerpo a la nación

En los años 90, la articulación entre identidad nacional y género fue uno de esos hallazgos que una vez revelados pareciera imposible que alguna vez se hubieran pasado por alto. Acompañando las propuestas postcoloniales y bajo el brillo de los estudios sobre nacionalismo, las pensadoras feministas, desde diferentes disciplinas, revelaron los procesos mediante los cuales las narrativas de construcción nacional aparecían imbuídas de metáforas sexuales y de género que naturalizaban la nación, ocultando su historicidad. Remito para un repaso exhaustivo de aquellos trabajos a las magníficas “Notas para una historiografía sobre nación y diferencia sexual” de Mercedes Ugalde (1996), que publicó la revista *Arenal* en su número 3 (2). En el mismo encontramos dos artículos fundamentales para encuadrar esta cuestión, y afrontar desde ahí el estudio del deporte. El primero es “Género y nación” (1996), de Nira Yuval-Davis, traducción del original *Ethnic and Racial Studies* en 1993 y que la autora extiende con el mismo título en un libro de 1997, traducido al castellano en 2004 por la editorial peruana Flora Tristán. En este artículo, Yuval-Davis presenta algunas de las dimensiones en las que las relaciones de género devienen necesarias para comprender el fenómeno de las naciones y el nacionalismo, reconociendo que hasta entonces nadie había “intentado

un análisis sistemático que establezca las relaciones de género y las diferentes dimensiones del proyecto nacionalista” (1996: 164)⁹. Ella lo inicia destacando el papel decisivo que las mujeres ejercen en la producción y reproducción de la colectividad nacional y analizando las dimensiones de género implicadas en la interpretación de la ciudadanía, en la construcción cultural de las colectividades y en la reproducción biológica de la nación a través del control del cuerpo de las mujeres.

El ocultamiento de las figuras de las mujeres en la construcción nacional que Yuval-Davis denuncia tendría que ver entre otras cosas con la fundación imaginaria de la nación moderna, que se sustenta en el desplazamiento de la figura del padre (autoritario) a favor de la de los hijos (fraternos). Refiriendo a Carole Pateman, aunque problematizando la homogenización implícita de las categorías utilizadas por esta autora, Yuval-Davis recuerda que en “el Estado liberal moderno el sistema es transformado del patriarcado a una fraternidad” en el que “los hombres tienen derecho a regir sobre las mujeres en la esfera doméstica privada, de acuerdo a un contrato de orden social de igualdad dentro de la esfera pública política” (2004: 21).

Este cambio sostiene ideológicamente el paso del antiguo régimen a la modernidad, pero no modifica sustancialmente las relaciones de género, ya que mantiene intacta la dimensión agónica de la génesis comunitaria. Hay que recordar en este contexto que la *polis*, de donde procede la estrecha idea de la dimensión pública de la esfera política, se funda mítica y ritualmente bajo dos esquemas: el sacrificio del padre (Freud, 1999) o la luchas entre hermanos (Girard, 1998), esquemas que confluyen cuando menos en el imaginario occidental y se concretan en términos como *tragos-tragedia* (Miralles, 1993: XI), *duelo* (Unamuno, 1986: 30-31), *agon-agora* (Arnason, 2001), o el específico *poleo-polis* (Tierno Galván, 1987: 6)¹⁰. Las narrativas de fundación nacional son indisociables de la guerra y es en esta esfera donde el ocultamiento de la imagen de la mujer ha sido más persistente. Nira Yuval-Davis intenta recuperar las imágenes de las mujeres soldados (2004: 139-170), aunque no olvida lo que es una obviedad y que tan bien concreta Begoña Aretxaga en su libro sobre el nacionalismo radical vasco: “pensar en las presas o refugiadas exige un esfuerzo consciente” (1988: 73).

9. Al parecer Yuval-Davis desconocía el trabajo de geógrafas que ya habían realizado trabajos en este sentido, por ejemplo Shally Marston (1990) o Andjelka Mili (1993), ambas citadas por Sharp (1996), y que trabajaron las dimensiones de género en la construcción de la nación americana y Yugoslavia respectivamente.

10. Para un desarrollo de esta idea de la configuración agónica de la nación moderna y su confluencia en el imaginario deportivo, véase González-Ábrisketa, 2005.

Joanne Sharp también muestra esta ausencia en su crítica a Anderson cuando éste refiere que no hay emblema más imponente de la cultura moderna del nacionalismo que los cenotafios y las tumbas al soldado desconocido (Anderson, 1993: 26). Para Anderson es el anonimato del soldado lo que sostiene el mito de la nación y su profunda raíz religiosa: cualquier podría ser miembro en la fraternidad de la comunidad imaginada. Sharp replica que, sin embargo, “podemos estar absolutamente seguras de que el soldado no se llama Sarah o Lucy o Jane....” (1996:99). Esta extrañeza ante la ceguera de Anderson en referencia al género también aparece en el segundo artículo a destacar de la compilación de *Arenal*. En “¿Tiene sexo la nación?” Begoña Aretxaga enfatiza que “Mientras Anderson analiza extensivamente la metáfora familiar, sorprendentemente no dedica ni una línea a la metáfora de género” (1996: 206). En este artículo Aretxaga analiza las metáforas sexuales utilizadas en la retórica política sobre Irlanda y destaca que tuvo que ser un cambio de género lo que posibilitó la construcción nacional de una Irlanda libre y soberana. Los intelectuales nacionalistas irlandeses se esforzaron en masculinizar la imagen de la nación, feminizada por el colonialismo británico con objeto de desposeerla de su capacidad de autodeterminación. Para lograr independencia, Irlanda necesitaba de “héroes guerreros que pudieran servir como modelo de héroes nacionales” (1996: 211).

A pesar de la participación activa de las mujeres irlandesas en la lucha de liberación nacional, la nueva nación se imaginará y constituirá como una comunidad de varones, y la redención del cuerpo idealizado de la nación se predicará sobre el progresivo control del cuerpo de las mujeres (1996: 212).

La narrativa bélica, constituyente de la fundación comunitaria, generiza irremediablemente el cuerpo de la nación, desplegándose en dos imágenes corporales complementarias: la de la madre que da cuerpos a la nación y la de los hijos varones que dan sus cuerpos por la nación. De este modo, el discurso agónico deviene central en el ocultamiento de las mujeres (no devenidas madres) en las representaciones de lo comunitario y provoca su exclusión sistemática de los espacios de protagonismo cultural. Para Aretxaga, de lo que se trata es de “examinar las narrativas y metáforas que le dan, por así decirlo, cuerpo a la nación” (Aretxaga, 1996: 205). Creemos que el deporte, esfera de representación agónica por excelencia en tiempos de paz nos ofrece un amplio abanico de ellas, repitiendo hasta la saciedad ese imaginario en el que el cuerpo de la nación es susceptible

de abstraerse exclusivamente a través de un cuerpo varón, un cuerpo que por su acomodo a dicho imaginario es capaz de atraer a otros cuerpos y encarnar así a la comunidad¹¹. Veamos los matices de esa encarnación en el juego de pelota a mano.

Cuerpos contemplados:

Los protagonistas

Etimológicamente *proto-agonista* es el primer *agonista*, el *agonista* perfecto, alguien que está dotado para la lucha, para la competición, para el *agon*¹². En pelota, las cualidades o *poderes* fundamentales para enfrentarse y dominar al otro serían la fuerza y la astucia, poderes que difícilmente aparecen equilibrados en el pelotari, por lo que cada pelotari se define primeramente por ser fuerte o por ser astuto. Esta diferencia marca además la posición que el pelotari ocupa en la cancha, en el terreno de juego: o zaguero o delantero. A pesar de que en la mayoría de los casos la valía del pelotari se mide por la capacidad de ganar en los campeonatos individuales, que son los que deciden el campeón del año, el juego por excelencia en pelota es el juego a parejas, dos contra dos, en el que los pelotaris fuertes, los zagueros, cubren la espalda de los astutos, los delanteros. La mayoría de partidos se juegan a parejas y no es hasta la adolescencia que el pelotari empieza a enfrentarse a otros *mano a mano*, en

11. Parece necesario hacer una somera referencia al término “encarnar”, ya que queremos distinguirlo del neologismo propuesto por Viveiros de Castro “encorporar” para traducir “to embody” (2004: 72, n. 32) y que creemos el más apropiado para aquellos análisis que derivan del fructífero paradigma del “embodiment” (Csordas, 1990; Esteban, 1996). Aprovechando la creatividad analítica que posibilita un concepto cuya traducción no ha adquirido todavía un amplio consenso, proponemos que se utilice “encorporar” para referir la acción de moldearse corporalmente gracias a ese proceso performativo de repetición de patrones regulados de comportamiento (Butler, 1990), con los matices propuestos por Surrallés (2005: 7-8), que no podemos desarrollar aquí, pero que consideramos debiera haber sido traducido como “encorporación” y no como “incorporación”. El término “encarnar”, por el contrario, remitiría a hacer carne y por tanto cuerpo ideales comunitarios. Al “encarnar” el cuerpo se convierte en ejemplar arquetípico de mensajes e identificación colectiva. Aunque sean procesos inseparables, la distinción contribuye a matizar la dirección y el alcance de los análisis, ya que se puede “encorporar” y no “encarnar”, aunque no es posible al contrario. Todos los cuerpos serían encorporados por y dentro del proyecto comunitario, sea de la dimensión que sea, pero éste sólo se encarna por medio de determinados cuerpos, que se convierten en símbolos. Se matiza así, con la incorporación del término “encorporar”, la propuesta de García Selgas (1994).

12. Protagonista, del griego *protagónistēs*, derivado de *prótoς* “primero en importancia” + *agónistēs* “actor”. Quiero destacar aquí además la raíz de *agónistēs*, que no es otra que *agón*, “lucha”.

individual. Desde pequeño, el niño aprende y comprende cuál es su lugar en la cancha, o zaguero o delantero, y eso va a condicionar su carácter como pelotari y el modo en que se va a enfrentar a otros en individual.

Los zagueros ocupan los cuadros traseros del frontón, la zaga, y su cometido es aguantar la dureza del peloteo, evitando que el delantero contrario intercepte la pelota. Los mejores atributos que el zaguero tiene para acometer esta tarea son la resistencia y la fuerza, una fuerza que en pelota se denomina *indarra* o *poder*¹³. Los delanteros, por su parte, tienen que intentar interceptar las pelotas que se intercambian los zagueros para idear una jugada que les permita acabar el tanto. Para ello, sus mejores armas son la agilidad y la astucia. La conjunción de estas cualidades es lo que define el pelotari ideal: “astuto como un zorro y fuerte como un león” (Salaverría, 1974: 120). Pero, como hemos dicho, es muy raro que los jugadores las posean en igual grado y normalmente los “leones” son zagueros y los “zorros” delanteros. Hay, sin embargo, figuras excepcionales como Retegi I, Ogueta o Goñi II quienes, a pesar de ser la fuerza su mayor atributo, poseen ese talento infalible de pensar la jugada un segundo antes que sus contrarios y por eso han jugado como delanteros. Podríamos denominarles “leones zorros”, con lo que superaríamos las limitaciones obvias de todo binarismo, a pesar de que ahora pretenda perseverar en él por considerarlo bueno para pensar cómo discurre el imaginario de la pelota.

Denominamos por tanto proto-agonistas a estos dos tipos ideales para la competición, para el *agon*. Los partidos memorables suelen enfrentar a ambos tipos de pelotaris y todo gran pelotari, si las lesiones le respetan y se mantiene el tiempo necesario en las canchas, acaba por encontrar a su gran antagonista, su rival por excelencia. Un repaso por las historia de la pelota muestra, además, cómo las grandes rivalidades se producen entre dos ejemplares de estos tipos ideales. Y es frecuente que uno despoje de la *txapela* al otro: la fuerza batiendo al astuto, y la astucia al fuerte¹⁴.

Este esquema arquetípico que se materializa en los cuerpos de los pelotaris y se escenifica en la cancha posee un gran poder de convocatoria, supone un eficaz atractivo de público, que se siente arrastrado al frontón

13. Para un análisis simbólico del concepto de *indarra*, véase Ott, 1981: 86-89; Del Valle, 1985: 175-184. Y más concretamente en relación a la pelota, González-Abrisketa, 2005: 141-150.

14. La tesis de Pareto (1966) sobre la circulación de las élites y la alternancia en el poder entre personas conservadoras y estables -“leones” los llama él- y astutos e innovadores -“zorros”- se convierte en curioso paralelismo y anima a profundizar en la dimensión política del deporte.

por esa dialéctica conflictiva entre fuerzas antagónicas. Así, refiriéndose a dos pelotaris de su juventud, Mardura y Elicegui, Miguel de Unamuno opina que “hay marduristas y eliceguistas, esclavos de su sangre y su temperamento, los que siguen a la fuerza de la astucia, al cálculo y la rapidez, y los que adoran y creen en la fuerza franca y sólida, abierta y sin dobleces” (1889: 305). Por mi parte, he defendido además, que el aficionado disfruta sobre todo de ver elevadas a la perfección las armas que él como practicante ha considerado propias y a los pelotaris que las encarnan: “a los que hacen de la fuerza, del *poder*, su arma fundamental, o a los que buscan en la rapidez y la astucia el modo de desmontar al rival” (González-Abrisketa, 2005: 119); algo que le hace sentirse más afectivamente vinculado si cabe a la pelota, un juego que habiendo sido activamente incorporado, amplía y extiende su experiencia personal en la identificación con otros cuerpos, los cuerpos de los protagonistas.

A pesar de ser esta dialéctica del desafío entre poderes antagónicos enormemente efectiva en la atracción del público al frontón, en el imaginario fuertes y astutos no ocupan el mismo lugar. Astucia y fuerza no están consideradas de la misma manera. La primera no es un arma tan pura como la segunda. Los zorros, que dominan a sus oponentes escondiendo sus armas, están siempre bajo sospecha¹⁵. La fuerza, por el contrario, se considera honesta, transparente, noble. No hay nada sucio detrás de la fuerza. Es obvia.

En la actualidad, los requerimientos de espectacularidad de las retransmisiones televisivas han hecho que prevalezca el juego vivo de los denominados “cuadros alegres”, el juego de los delanteros. Hoy por hoy son los “zorros” los que se llevan en el frontón los mayores aplausos, aunque siguen siendo los fuertes los que encarnan la imagen prototípica del pelotari. Hay una gran discordancia entre el imaginario y lo que se celebra en el frontón, una discordancia que, gracias a la dimensión estética, moral, de la pelota, perpetúa el doble vínculo sin problema alguno y además, gracias al gimnasio, lo hace cuerpo, lo “encorpora”. Hoy se puede decir que todos los pelotaris, a pesar de destacar en uno de los dos poderes, son físicamente fuertes, algo que no sucedía años atrás. Tradicionalmente muchos campeones, algunos excepcionales, por la cantidad de *txapelas* logradas, no encajaban en absoluto con la imagen del pelotari fuerte que concreta y concretaba el cuerpo prototípico del pelotari. De hecho, el pelotari que más frontones tiene dedicados, Atano

15. La zorrería también aparece vinculada en pelota a mujeres y zurdos, figuras ya asociadas en otros contextos por autores como Hertz (1990), Caillois (1994) o Needham (1973). Para un análisis de esta asociación en pelota, González-Abrisketa (2005: 296-304).

III, no superaba el metro setenta y no pesaba más de 65 kilos. Y no interpretemos esto como algo característico de un pasado en el que los hombres poseían tallas inferiores a las actuales. Los máximos antagonistas de Atano III fueron Azkarate y Gallastegi, quienes rondaban el metro noventa y los 100 kilos de peso. El primero cedió la *txapela* ante Atano III y el segundo se la arrebató.

La preminencia de la fuerza como la cualidad fundamental requerida para ser un pelotari no tiene tanto que ver con la propia práctica, en la que indudablemente se requiere fuerza y mucha capacidad de sufrimiento, como con el imaginario que la vincula con un tipo de masculinidad glorificada, que se perpetúa hasta en la literatura pretendidamente más científica. Así, en un artículo sobre el cuidado de las manos en este juego publicado en una revista de medicina deportiva, los autores se ocupan de analizar las lesiones que sufren los pelotaris en sus manos por las malas protecciones que usan y se preocupan de que esto lleve a los jóvenes a elegir otros deportes. Escriben literalmente que “iremos asistiendo a la desaparición de uno de los más viriles y hermosos deportes autóctonos de nuestro país” (García Pérez y Sorozabal, 1992: 398).

La pelota como reforzamiento físico y moral de los hombres es todavía una de las más reiteradas convicciones. Hasta los años 80 y la introducción del gimnasio en el entrenamiento del pelotari, la pelota había mostrado todo tipo de cuerpos, incluso cuerpos que hoy consideraríamos como discapacitados, como el del manco de Villabona. Sin embargo, en el imaginario al pelotari siempre le ha correspondido un cuerpo masculino robusto, tal y como es fácil comprobar acercándose a la literatura o iconografía sobre este fenómeno. El imaginario está lleno de cuerpos de hombres fuertes que golpean *francamente* la pelota. La mayoría son *leones* que van hacia la pelota con el brazo extendido o la golpean mostrando la palma de la mano, para indicar la limpieza del golpe, que nunca agarra la pelota. Estas imágenes son significativas en tanto que nos conducen hacia el significado real de la fuerza, que está más allá de lo físico. Esos cuerpos fornidos que golpean abiertamente la pelota no nos hablan de fuerza física sino de nobleza. Y es ahí donde debemos buscar los mecanismos de exclusión de las mujeres de los espacios de protagonismo cultural, en la conexión estética, moral, que condensa nobleza y fuerza en el cuerpo masculino hegémónico y lo convierte en un objeto de *contemplación*.

Cuerpos hechos templo:

Los plaza-gizon

Desde que empiezan a jugar a pelota, los pelotaris aprenden a admirar la fuerza de los objetos con los que juegan. Los frontones son fuertes: grandes paredes de piedra. Las pelotas son fuertes: pelotas macizas de cuero. Y los pelotaris también aprenden lo que es la nobleza a través de ellos, denominándolos “nobles” si son idóneos para el juego. Una pelota es noble si no hace extraños, si bota recta y sigue las directrices del pelotari. La pelota noble es aquella que “deja jugar”. Debe someterse al mandato del pelotari y mostrar una salida acorde al golpe que recibe. Un frontón es noble si no produce malos rebotes, si devuelve la pelota como se presume y no obliga al pelotari a corregir su postura. Análogamente, la persona es noble si actúa conforme a las reglas, si se comporta como se espera de ella, si es transparente y provoca confianza. En la omnipresente referencia al calificativo “noble” aparece implícito el mensaje cultural: “Juega honestamente, la plaza siempre es juez”, tal y como dispone la leyenda que se puede leer grabada en piedra en la plaza de Aldudes, un pequeño pueblo del *Pays Basque*.

Esta leyenda exhorta al pelotari a comportarse noblemente, pues va a ser juzgado por el público, un público que, esté o no presente, compone la plaza. Así, la plaza contiene en su propia fisicidad esos cuerpos contemplativos, la comunidad, una comunidad que juzga el acto individual. Jugar honestamente es comportarse con propiedad, de acuerdo con el *sentido común* de esos cuerpos que te contemplan y te hacen un lugar, los cuerpos que te hacen protagonista precisamente porque tú eres lo que en última instancia les representa, el cuerpo elegido, el cuerpo contemplado. Ese es el mensaje. Y sólo ese cuerpo masculino, que por sus cualidades proto-agónicas puede arrastrar las pasiones de aquellos que lo contemplan, puede adquirir el calificativo más elevado para un hombre vasco: *plaza-gizon*, lo que literalmente significa hombre-plaza. El *plaza-gizon* es un hombre que sobresale en aquellas actividades que son motivo de satisfacción colectiva, que ennoblecen los eventos en los que la comunidad es celebrada. Probablemente no haya palabra más precisa. El *plaza-gizon* es el hombre que encarna la plaza y la plaza es la concreción material de la comunidad, de esos cuerpos contemplativos sedimentados. Por lo tanto, la identificación metonímica es evidente: el *plaza-gizon* es la comunidad hecha cuerpo¹⁶.

16. Para un análisis del significado del *plaza-gizon*, véase Zulaika (1991: 230) y González-Abrisketa, 2005: 349-353).

Como acertadamente apuntaba Joanne Sharp, el cuerpo que encarna la comunidad imaginada es necesariamente un cuerpo masculino, también en el caso vasco, que además lo denomina con un calificativo específico. No hay palabra en euskera para una mujer que signifique lo mismo que “plaza-gizon” para un hombre. Es posible deducirla: “plaza-andrea”, pero no existía hasta que un grupo de mujeres de Donostia fundaron “plaza-andreok” (mujeres-plaza), un partido político feminista. El término concreta a la perfección la reivindicación de que los cuerpos de las mujeres estén presentes y sean protagonistas de los espacios públicos. No obstante, para ello es necesario superar un nada desdeñable obstáculo. Para ser protagonista se necesitan cuerpos contemplativos alrededor que te hagan protagonista, y para que esos cuerpos te hagan protagonista deben compartir algún tipo de identificación con el tuyo. Parece necesario que se genere cierto vínculo afectivo para que esos cuerpos estén dispuestos a contemplar el tuyo y eso no es frecuente que ocurra en el caso de los cuerpos de mujeres situados en el centro del espacio público.

Cuerpos desplazados:

El caso de la pelotari Maite Ruiz de Larramendi

Más allá de la prioridad otorgada a las categorías masculinas en la mayoría de deportes, la pelota a mano no tiene categoría femenina. Ni profesional ni amateur. Las mujeres no pueden competir en la que es la modalidad más popular de la denominada “Pelota vasca”, como tampoco pueden hacerlo en el resto de modalidades profesionales.

Tradicionalmente la pelota se jugaba en el centro del pueblo, en la plaza. La casi totalidad de los jóvenes participaban de esta práctica en sus ratos de ocio y los que sobresalían y querían ser pelotaris se ejercitaban informalmente y concertaban desafíos hasta que daban o no el salto a profesionales, siendo contratados por algún empresario. Hoy en día la enseñanza está más reglada y los niños aprenden a jugar en las denominadas “escuelas de pelota”, donde se entrena regularmente y bajo una instrucción sistemática. Junto a ellos se entrena algunas niñas, quienes compiten con los niños hasta que cumplen a lo sumo 13 años. A partir de esta edad no hay mujeres manistas.

Esta ausencia no se debe a un bajo rendimiento, como pudiera pensarse. Las niñas no dejan la pelota porque sean peores que los niños. Normalmente las niñas que siguen jugando a pelota a esa edad es porque son muy buenas, incluso las mejores de su “escuela”. Las niñas dejan la pelota porque la gente que les rodea les fuerza a hacerlo. Tampoco es

una mera cuestión de no tener un futuro. La mayor parte de los niños tampoco tienen futuro como pelotaris, y los entrenadores lo saben. Para las niñas, es cuestión de no tener un lugar. Es importante hacer esta distinción desde el momento en que los niños y las niñas atraviesan distintos procesos en el abandono de la pelota. La mayoría de niños que juegan a pelota la abandona antes de volverse profesional. Bastante menos del 1% de los niños que juegan a pelota devienen profesionales. Sería posible referir factores colectivos en las razones de abandono de la práctica. En ciertas etapas como la adolescencia es más frecuente. Pero, con tantas variables en juego, podemos considerar el abandono como una decisión individual. Incluso podríamos aventurar que es una decisión personal, teniendo en cuenta que la mayoría de padres no empujaría a sus hijos a abandonar la pelota, una de las actividades más afectivamente vinculadas a la identidad vasca y una nada desdeñable fuente de status.

No es ni una decisión individual ni mucho menos personal en el caso de las niñas. Las niñas deben abandonar la pelota incluso siendo las mejores, en categoría mixta, se sobreentiende. Cuando una niña se acerca a los 12 o 13 años, y quiere seguir jugando a pelota, los discursos sociales y médicos se movilizan en contra de su negativa a abandonar aquello que en muchos casos más le gusta hacer y en lo que es la mejor. Encontramos ejemplos frecuentes, aunque vaya a referir un caso concreto: el caso de Maite Ruiz de Larramendi. Este caso es ampliamente conocido en el mundo de la pelota y muestra cómo en la sociedad vasca, al igual que en otras, los cuerpos de las mujeres no encajan bien en la imagen del protagonista, algo que transita en paralelo al hecho de que no haya cuerpos dispuestos a hacerles protagonistas. Maite Ruiz de Larramendi es una mujer de 39 años que fue condecorada por el Gobierno de Navarra como la mejor deportista en 2011. Es *pelotari* de la única modalidad de pelota vasca en la que existe categoría femenina: paleta goma. Es una categoría amateur, no profesional, que se juega en varios países, con especial relevancia en Argentina, pero que no provoca ningún interés en el País Vasco. La gente no acude a un partido de paleta, a no ser de que sean amigos/as o familiares de los/as jugadores/as, del mismo modo que no acude al resto de modalidades no profesionales. Hay mucha gente que juega, hay campeonatos, y probablemente el mayor número de campeones/as del mundo en el País Vasco y Navarra provienen de alguna modalidad amateur de pelota¹⁷. Pero no son modalidades que atraigan público.

17. A pesar de que la federación vasca no está oficialmente reconocida, con lo que no juega en los campeonatos mundiales, sino en copas del mundo. Sin embargo, la mayoría de jugadoras/es que juegan en las federaciones francesa y española son vascas/os o navarras/os, las áreas en las que se juega mayoritariamente.

El público va a ver las modalidades profesionales, especialmente pelota a mano. La pelota amateur no supone ni un trabajo remunerado ni una fuente de status.

Maite Ruiz de Larramendi trabaja como técnica de rayos X en el Hospital de Pamplona y compite como amateur, a pesar de haber sido 5 veces campeona del mundo (con la federación española) y haber recibido el título de “Mejor pelotari del campeonato del mundo” en 2010, galardón al que concurren ambos sexos. A pesar de los triunfos, la cara de Maite no es reconocida más allá de su pueblo, Eulate, y los alrededores. Nadie le pide un autógrafo si pasea por las calles de Bilbao o Donostia, algo que le ocurriría si fuera profesional de pelota a mano, tal y como ella soñaba cuando era niña.

Maite Ruiz de Larramendi era una excelente jugadora de mano en la infancia. Si hubiera sido un niño, se le hubiera considerado una promesa. Desde luego, la gente no le consideraba así, pero ella sentía que lo era. A los 12 años, Ruiz de Larramendi ganó a una de las promesas del momento, a Rubén Beloki, quien 9 años más tarde se convertiría en el campeón manomanista más joven de la historia. Beloki se retiró el año pasado, después de 20 años siendo pelotari profesional y ganando entre 150 y 200 mil euros al año. En la actualidad es técnico deportivo de una de las dos empresas profesionales de pelota a mano. Él se encarga de buscar nuevas promesas, jóvenes que se convertirán en profesionales en un futuro próximo.

Un año después de ganar a Beloki, Maite Ruiz de Larramendi empezó a ser presionada para que dejara la pelota. Tenía 13 años. Aparentemente, algunos amigos de su padre empezaron a decirle a éste que Maite era demasiado mayor para seguir jugando a pelota. Su padre intentó convencerla, pero ella no quería escucharle. Esa posibilidad no entraba en su cabeza: “Me encantaba jugar a pelota y encima era lo que mejor sabía hacer”¹⁸. Su madre, que siempre le había apoyado, intentó también persuadirla. Maite recuerda las conversaciones con ella como algo absolutamente sin sentido. El hecho de ser niña no tenía un significado definitivo para ella y su madre intentaba explicárselo con argumentos que oscurecían aún más la cuestión. “Se te van a estropear las manos” –le decía. “¡Pero si todavía no he empezado a usar tacos!” –replicaba Maite.

La pelota a mano provoca lesiones en las manos, debido sobre todo a la extrema dureza y la gran velocidad que tiene la pelota. Los/as niños/as empiezan a jugar con una pelota suave que se va endureciendo a medi-

18. Testimonios recogidos en un entrevista realizada el 16 de mayo de 2012 en Altsasua (Navarra).

da que crecen. A partir de los años 60 los pelotaris empezaron a utilizar unos protectores hechos con PVC y esparadrapo denominados “tacos” para evitar dañar las manos. Hoy por hoy, desde que tienen 10 años, más o menos, los/as niños/as comienzan a aprender cómo colocárselos. El usarlos antes o después depende del dolor que cada uno/a sienta al jugar, de lo que “le aguanten las manos”. Maite no empezó a utilizar tacos porque tenía manos fuertes, que nunca le daban problemas. El argumento de las manos estropeadas no tenía ningún sentido para ella. “Es porque me están saliendo las tetas”- concluía Maite enfadada. “No, no, no” –respondía su madre, avergonzada. Ambas sabían que era precisamente esa la única razón por la que no podía continuar jugando a pelota a mano. Estaba convirtiéndose en una mujer y una mujer está fuera de lugar compitiendo en la plaza.

Al final, Maite dejó la pelota y empezó a tocar el acordeón con su tío, tal y como le sugirió su padre.

Seis años más tarde, cuando tenía 19, la federación navarra le llamó para hacer una prueba para jugar a paleta. Ella estaba muy ilusionada, ya que quería volver a jugar a pelota. Sabía que no era lo mismo que la mano, la modalidad que más le gustaba, pero al menos podría volver a competir. Ese año, Beloki, su más famoso rival en el pasado, ganó el manomanista de segunda categoría y dos años más tarde, con 20 años, se convirtió en el pelotari más joven de la historia en ganar la preciada *txapela*. Maite había soñado con ese momento de niña. Ella no cree ahora que hubiera llegado a ser campeona manomanista, al menos en categoría mixta, con hombres y mujeres compitiendo en la misma categoría. Ella apunta a un argumento físico, las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, pero no hay una total convicción en sus palabras, en tanto que nunca ha sido realmente batida. Ella repite el argumento del sentido común (entendido en un sentido social y no lógico), e inmediatamente se queja de que no le dejaran intentarlo. Nadie de su escuela de pelota ha llegado a ser profesional. Cada uno de sus compañeros lo dejó en diferentes momentos por distintas razones, pero ninguno de ellos lo hizo siendo el mejor, como tuvo que hacer Maite.

Cuerpos fuera de lugar

Michael Messner (2011) apunta a que en la actualidad vivimos en un momento de “esencialismo blando” (“soft essentialism”), en el que el binarismo sexual se ha visto reafirmado por la aceptación de las diferencias “naturales” entre los sexos. Se supone (en las sociedades occidentales, al

menos) que las diferencias sexuales no deben ser un factor determinante en el rol que una persona, especialmente una mujer, debe adoptar en la sociedad. Esta circunstancia, en vez de aflojar la diferencia sexual, la ha reforzado. La desconexión del rol social del sexo “natural” ha provocado que, en su abandono, éste sea reafirmado. Investigando los discursos de los adultos estadounidenses en referencia al deporte infantil, Messner se da cuenta de que los discursos acerca de las niñas están mucho más elaborados que aquellos acerca de los niños. Las niñas pueden decidir practicar cualquier deporte y sus padres les animarían a hacerlo. Consideran que puede ser un gran impulso para su futuro, ayudándoles a encarar su vida adulta como trabajadoras y ciudadanas. El deporte les ayudará a desenvolverse mejor en la vida pública, piensan. Esta idea de las niñas como “libres electoras” (“flexible choosers”) muestra el cambio social que se ha producido en las últimas décadas, pero esconde el otro perfil del esencialismo débil: el de los niños, presentados como “criaturas dirigidas biológicamente”. Los discursos sobre los niños, tal y como verifica Messner, son inexistentes, están completamente inarticulados. Se supone que los hombres están naturalmente predisuestos hacia el deporte y la vida pública. Son consustanciales a ellos. Si pensábamos que el cuerpo que había sido naturalizado era el cuerpo de la mujer, Messner nos dice que es el cuerpo del hombre, al menos en las sociedades occidentales, el que permanece incuestionado. Es como es: natural. Y, por supuesto, físicamente superior al de la mujer.

El concepto de esencialismo blando de Messner es muy útil para comprender un hecho que cualquiera que tenga niños pequeños alrededor puede corroborar, a poco que lo piense detenidamente, y que sirve aquí para desentrañar el horror que produce un cuerpo “invasor”, un cuerpo fuera de lugar. Hoy por hoy, en un país occidental, yo puedo vestir a mi niña como supuestamente viste un niño y la mayoría de gente probablemente ni lo note. Por el contrario, si llevara a mi niño a la guardería vestido como una niña “tradicional”, el primer día seguramente le cambiarían la ropa, el segundo hablarían conmigo y me recomendarían que no lo hiciera, y el tercero quizás tendría un problema con los servicios sociales. Mi hijo no iría vestido de niña, iría disfrazado de niña, e ir disfrazado de niña podría dañar su honor, un honor que la sociedad en su conjunto se siente en la obligación de preservar¹⁹. Esta es la razón

19. Quiero agradecer a Margaret Bullen la referencia a la película “Vestido nuevo” (Sergi Pérez, 2007) que trata esta temática. Sin embargo, la referencia implícita a la homofobia en el cortometraje me parece inadecuada. El hecho de que se identifique el deseo de un niño de vestirse de niña con la homosexualidad entra también dentro de la lógica del esencialismo blando.

también por la que, en caso de duda, la gente prefiere referir como niño a un bebé no *generizado* (sin pendientes, lazos de colores u otro marcador cualquiera). En caso de equivocarse, prefieren denominar niño a una niña que al revés, lo que podría considerarse humillante. En contacto con rasgos femeninos, ya sean ropas o designaciones, los cuerpos naturales masculinos se degradan.

Y aquí habría, considero, otra línea interpretativa desde la que analizar el caso de Caster Semenya, la atleta sudafricana que ganó los 800 metros en los Campeonatos del mundo de atletismo 2009 y cuyo sexo fue cuestionado por el comité internacional²⁰. Las pruebas de verificación del sexo se presentarían, tal y como apunta Vertinsky (2012), como la expresión de la intención declarada de proteger la igualdad de oportunidad de las mujeres de participar en deportes de élite, asegurándose de que los hombres, o mujeres con “injustas” cualidades físicas masculinas, no introduzcan estándares de ejecución en las categorías femeninas que las mujeres atletas no pudieran de manera realista cumplir. El propósito de las pruebas de verificación, por lo tanto, sería proteger las categorías femeninas del deporte de la amenaza de una superioridad masculina que conculcaría la igualdad de oportunidades. Vertinsky repasa varios acontecimientos en relación a prácticas donde la mera posibilidad de que las mujeres alcanzaran niveles propios de la categoría masculina, como en el salto de esquí referido arriba, han sido inmediatamente abortados por una revisión de la regulación del propio deporte.

Michael Messner (2012) analiza el caso de Caster Semenya desde otro punto de vista: el posible imperialismo que se esconde detrás de estas interpretaciones de lo que una mujer debe o no ser. Aparte de considerarlo una clara expresión de esencialismo blando, Messner destaca que el caso de Semenya pone de relieve la necesidad de un análisis de género transnacional y atravesado por las categorías de raza y nación. Las referencias sudafricanas a Caster Semenya como “nuestra niña”, que mostraban la contrariedad que produjo la acusación, en contraposición a la versión occidental de una evidente falsificación, señalan los profundos malentendidos que puede generar la visión hegemónica, pretendidamente global, de lo que es una mujer. El caso muestra una preocupación clásica ya de los estudios feministas, la esencialización de un tipo de mujer, despojada de sus otros rasgos identitarios: la raza, la nación, o la clase.

Mi propio punto de vista sobre esta cuestión se construye sobre la imagen de los cuerpos contemplativos, de aquellos cuerpos que se posicionan para hacer a alguien protagonista.

20. Presento aquí el debate en torno a la cuestión surgido en las conferencia “Play, Games and Sport”, celebrada en la Universidad de Nevada en abril de 2012.

La antropóloga Marian Vaczi (2012), que está realizando una etnografía sobre el Athletic Club de Bilbao, el equipo de fútbol vizcaíno, destaca que hoy por hoy es el equipo femenino el único que consigue ganar títulos en la liga nacional. A pesar de ello, las futbolistas no quieren jugar en la *Catedral*, en el estadio del club, en el que juega el equipo masculino, porque tienen miedo de jugar para sí mismas. Tienen miedo, podríamos decir, de que no haya suficientes cuerpos *contemplativos* para hacerles protagonistas.

Parece necesario considerar la coreografía general de cuerpos en que aparecen enmarcadas las prácticas para comprender su alcance y significación. El lugar de un cuerpo depende de cómo está relacionado con otros. La *posición* de un cuerpo depende de la disposición de otros cuerpos para hacerle un lugar. Si esto puede parecer metafórico para la vida social, es absolutamente físico en los deportes y otros acontecimientos colectivos. El protagonismo cultural lo otorgan los cuerpos contemplativos, los cuerpos *dispuestos* a producir colectivamente el lugar indispensable para poder tomar parte. En la fiesta del Alarde en Hondarribia, a la que refería al principio, la gente que se opone a la participación de las mujeres ha recibido en años consecutivos el desfile mixto con paraguas negros para cubrir su cuerpo. La muralla de paraguas negros, en vez de cuerpos, era el modo que el público tenía de decir a las mujeres participantes: “No te estoy *contemplando*, porque no me representas”. Lo que efectivamente coreaban era: “No hemos venido a veros”.

La prueba de verificación sexual de Caster Semenya puede ser otro modo de proteger la mirada, el *sentido común* de los cuerpos contemplativos que constituyen la comunidad imaginada global que observa y sostiene eventos deportivos como los mundiales o los juegos olímpicos. Quizás el cuerpo de Caster Semenya no encaje en la imagen de la atleta femenina que esperan encontrar para seguir mirando. Pero podría ser también la imagen aún más perjudicial de un niño disfrazado de niña. Y eso no hay mirada occidental que pueda contemplarlo sin sacar su paraguas.

Conclusión

Como afirma la socióloga Nirmal Puwar, detrás de cada espacio hay una norma somática, según la cual “ciertos tipos de cuerpos son tácitamente designados como ocupantes “naturales” de determinadas posiciones” (2004: 8). Los cuerpos que no encajan en dicha norma, “invasores” los llama ella, la mayor parte de las veces son expulsados o invisibilizados.

Tal y como hemos apuntado a lo largo del artículo, el juego de pelota ha configurado las plazas en la mayor parte del País Vasco y Navarra, además de otros lugares como La Rioja o partes de Castilla. Entre los siglos XIX y XX, el interés que la población muestra en el juego de pelota provoca la construcción de frontones en el centro mismo de los pueblos y villas, convirtiéndose en la propia plaza, en el lugar de celebración comunitaria por excelencia. Los cuerpos viendo el juego, “volviendo sus espaldas a la ciudad”, se reemplazan por piedra y forman la plaza. La piedra perdura más allá de los cuerpos y generaciones de vascos conciben la pelota como *su* deporte y juegan cada vez que tienen oportunidad. Sólo necesitan una pelota para entregarse al juego y del mismo modo que la presencia continuada de los cuerpos acaba conformando el lugar, los pelotazos en el espacio central de la comunidad conforman cuerpos y mentes. Jugando a pelota, aprenden sus atributos y posición en relación a otros. También reproducen los mensajes morales implícitos en su práctica. Es un círculo eterno: los cuerpos hacen el lugar, el lugar hace los cuerpos. Y el vínculo que se forma entre ellos es tan sólido que algunos cuerpos devienen lugares, *plaza-gizon*, hombres-plaza, representando otros cuerpos y encarnando su conexión. Así se convierten en símbolos de la comunidad.

En la cadena de significantes que forma el imaginario vasco, los cuerpos de los proto-agonistas devienen la comunidad misma, la encarnación de la idea del nosotros. La relación de la comunidad imaginada vasca con sus *plaza-gizon* es similar a la relación entre Dios y Jesucristo. El único cuerpo de mujer en la escena es la madre, María, que deviene protagonista a través del hijo²¹. Fuera de ese papel de madre, los cuerpos de las mujeres no pueden representar el vínculo cultural que se escenifica en la plaza, porque se trata fundamentalmente de un vínculo fraternal, entre hermanos varones.

En el contexto global, hegemónicamente occidentalizado, estos varones –directivos, federativos, jueces...– aceptan que sus hermanas compitan entre ellas para la glorificación de la nación y deciden bajo qué condiciones deben hacerlo. En todo caso, estas competiciones tienen que evitar toda confusión, toda mezcla, y no poner en cuestión la superioridad masculina: ni por proximidad a sus marcas, ni por la posibilidad de contacto entre verdaderos cuerpos de varones con atributos femeninos. Casos como el de Caster Semenya muestran el horror que produce en la mirada global, en la plaza inter-nacional, que hombres puedan aparecer disfrazados de mujeres.

21. Joseba Zulaika refiere a este vínculo (1991: 321). También Aretxaga (1988).

En el contexto de la pelota vasca profesional, este peligro no existe, ya que no hay categoría femenina que pueda mostrar una imagen tan dañina. Sin embargo, la lógica es parecida: el público tiene que saber qué está contemplando. La exigencia de transparencia en los deportes es máxima y, por las narrativas implícitas, un cuerpo de mujer en la plaza está fuera de lugar. Maite Ruiz de Larramendi empezó a sospecharlo cuando, después de jugar un partido de exhibición en las fiestas de su pueblo, el organizador recompensó económica mente a los otros tres participantes, pero no a ella. Todos tenían la misma edad, pero sólo ella era chica. El cuerpo de Maite estaba allí, pero el organizador no *contemplaba* siquiera que pudiera ser protagonista, y por tanto merecer una gratificación.

Ahora, su sobrina Olatz es también muy buena en pelota a mano. Tiene 9 años y entrena con los chicos. Maite me contó que cuando tenía 5 años se pasó todo el verano en el frontón. Al llegar el curso escolar, su madre le ofreció un montón de actividades extraescolares, pero no pelota. Ella no comprendía por qué. Al fin y al cabo, su hermano, 3 años mayor que ella, iba a la escuela de pelota. Pasaba el tiempo y, aunque no se atrevía a sugerirle la pelota a mano a su madre, probablemente sospechando algún tipo de inadecuación, dijo “no” al resto de actividades. Un día, su madre se dió cuenta: “A ti te gusta mucho la pelota. Quizás podríamos apuntarte en la escuela” –afirmó. La cara de Olatz se iluminó: “¡Oh, ama²², pensaba que no me lo ibas a preguntar nunca!” –respondió. La idea de las chicas como “libres electoras” tiene límites compactos, como he intentado mostrar en este artículo. El vínculo definitivo entre los cuerpos masculinos, los lugares colectivos, los deportes nacionales y las comunidades imaginadas, que en el contexto vasco se concreta en la figura del *plaza-gizon*, de ese cuerpo que convoca otros cuerpos, resulta ser una clave importante para comprender la exclusión de las mujeres del protagonismo en los deportes y la representación pública en general.

Referencias bibliográficas

- Abad, L. y J. A. Flores (dirs.). (2010). *Emociones y sentimientos. Enfoques interdisciplinarios*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Aretxaga, B. (1988). *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*. Donostia: La primitiva casa barroja.

22. Voz que en euskera significa “mamá”.

- Aretxaga, B. (1996). ¿Tiene sexo la nación? Nación y género en la retórica política sobre Irlanda. *Arenal*, 3, 2: 199-216.
- Arnason, J. P. y P. Murphy (eds.). (2001). *Agon, logos y polis. The greek achievement and its aftermath*. Stuttgart: Steiner.
- Bennington, G. (1990). Postal politics and the institution of the nation. *Nation and Narration*. Homi K.Bhabha (ed.), New York: Routledge: 121-37.
- Besnier, N. y S. Brownell. (2012). Sport, modernity and the Body. *The Annual Review of Anthropology*, 41: 443-459.
- Birrell, S. y C.L. Cole. (1994) *Women, sport, and culture*. US: Human Kinetics Books.
- Bullen, M. (2000). "Hombres, mujeres, ritos y mitos: los Alardes de Irún y Hondarribia" en Del Valle, T.(coord.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*.Barcelona: Ariel: 45-78
- Bullen, M. y J. A. Egido. (2004).*Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún*. Bilbao: Servicio Editorial de la UPV-EHU.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Caillois, R. (1994). *Los juegos y los hombres*. México: FCE.
- Canetti, E. (2000). *Masa y poder*. Madrid: Alianza editorial.
- Cole, C. L. (1993). Resisting the Canon: Feminist Cultural Studies, Sport, and Technologies of the Body. *Journal of Sport and Social Issues*, vol. 17, no. 2: 77-97.
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T. (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18, 1: 5-47.
- Del Valle, T. (1985). *Mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.
- Diéz, C. (2003). Deporte, socialización y género. *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*. Medina, F. X. y Sánchez, R (eds.). Barcelona: Icaria: 159-180.
- Esteban, M. (1996). *Antropología del cuerpo*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, M.; J.A. Flores y J. López (coor.) (2011) *In-corporaciones antropológicas: análisis desde el cuerpo y las emociones*. Actas del XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos y memorias. León: Asociación de antropología de Castilla y León "Michael Kenny" / FAAEE.
- Freud, S. (1999). *Totem y tabú*. Madrid: Alianza editorial.
- García Pérez, G. J. y F. J.Sorozabal. (1992). Cuidado de la mano en el juego de pelota. *Archivos de Medicina del Deporte*, Vol. IX –Nº 36: 389-399.
- García Selgas, F. (1994). "El 'cuerpo' como base del sentido de la acción". *REIS*, 68: 41-83.
- Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- González-Abrisketa, O. (1999). Las raquetistas: un caso de olvido. *Ankulegi*, 3: 29-34.
- González-Abrisketa, O. (2005). *Pelota vasca: un ritual, una estética*. Bilbao: Muelle de Uribarriarte editores.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Universidad.
- Humboldt, W. (1998). *Los vascos*. San Sebastián: Roger.

- Laurendeau, J; Adams, C. (2010). 'Jumping like a girl': discursive silences, exclusionary practices and the controversy over women's ski jumping. *Sport in Society*, Volume 13, Nº 3: 431-447.
- Marston, Sally (1990) 'Who are "the people"? Gender, citizenship, and the making of the American nation', *Environment and Planning D: Society and Space* 8: 449-58.
- Messner, M. A.;Sabo, D. F. (1990). *Sport, men, and the gender order: critical feminist perspectives*. US: Human Kinetics Books.
- Messner, M. (2011). Gender ideologies, youth sports, and the production of soft essentialism. *Sociology of Sport Journal*, Vol. 28. No. 2: 151-170.
- Messner, M. (2012). Gender Trouble in an Age of Soft Essentialism. Conferencia presentada en *Play, Games and Sport. 11th Annual Conference of the Center for Basque Studies*, Reno, 19 de abril.
- Miralles, C. (1993). Introducción. *Tragedias Completas. Esquilo*. Barcelona, Planeta: IX-XXXIV.
- Muñoz, B. (2011). "Ser o no ser. Emociones y políticas de la sexualidad y de la apariencia en mujeres deportistas". *In-corporaciones antropológicas: análisis desde el cuerpo y las emociones*. Esteban, M.; J.A. Flores y J. López (coor.). Actas del XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos y memorias. León: Asociación de antropología de Castilla y León "Michael Kenny" / FAAEE.
- Needham, R. (1973). *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University Press of Chicago.
- Pareto, V. (1966). *Forma y equilibrio sociales*. Madrid: Revista de occidente.
- Puwar, N. (2004). *Space Invaders: Race, Gender and Bodies Out of Place*. UK: Berg.
- Salaverría, J.M. (1974). El pelotari. *La gran enciclopedia vasca*. Donostia-San Sebastián: N.P.
- Schneider, A. J. (2010). On the Definition of "Woman" in the Sport Context. *Philosophical Perspectives on Gender in Sport and Physical Activity*. Davis P. y C. Weaving. US: Routledge: 40-54.
- Sharp, Joanne R. (1996) "Gendering Nationhood". *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. N. Duncan (ed). US: Routledge: 97-107.
- Sullivan, C. F. (2011). Gender Verification and Gender Policies in Elite Sport: Eligibility and "Fair Play". *Journal of Sport and Social Issues* 35: 400-419
- Surrallés, A. (2005). Afectividad y epistemología de las ciencias humanas. *AIBR. Revista de antropología iberoamericana*, Ed, Electrónica: 1-15.
- Theberge, N. (1981). A critique of critiques: Radical and Feminist Writing on Sport. *Social Forces*, 60, nº 2: 341-353.
- Tierno Galván, E. (1987). *Desde el espectáculo a la trivialización*. Madrid: Tecnos.
- Travers, A. (2011). Women's Ski Jumping, the 2010 Olympic Games, and the Deafening Silence of Sex Segregation, Whiteness, and Wealth". *Journal of Sport and Social Issues*, vol. 35, no. 2: 126-145

- Trías, E. (2000) "Prólogo". *La fundación de la ciudad: Mitos y ritos en el mundo antiguo* edited P. Azara, R. Mar, E. Riu y E. Subías. Barcelona: UPC.
- Turner, E. (2012). *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Turner, V. (1984). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Unamuno, M. (1889). Un partido de pelota. *Euskal Erria*, XX: 301-311.
- Unamuno, M. (1986). *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza.
- Vaczi, M. (2012) Bilbao Catch-22: Passions and Double Binds in Soccer. Conferencia presentada en *Play, Games and Sport. 11th Annual Conference of the Center for Basque Studies*, Reno, 20 de abril.
- Vertinsky, P; Jette, S. y Hofmann, A. (2009) "‘Skierinas’ in the Olympics: Gender Justice and Gender Politics at the Local National and International Level over the Challenge of Women’s Ski Jumping" en *Olympika*: XVIII: 25-56
- Vertinsky, P. (2012). Examining Fairness and Gender Justice in Elite Sport. Conferencia presentada en *Play, Games and Sport. 11th Annual Conference of the Center for Basque Studies*, Reno, 19 de abril.
- Viveiros de Castro, E. Perspectivismo y multinaturalismo en la américa indígena. *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Surrallés, A. y García Hierro, P. ed. Copenhague: IWGIA, 2004: 37-80.
- VVAA. (2009). Monográfico sobre Antropología de las emociones. *Ankulegi*, 14.
- Yuval-Davis, N. (1996) Género y nación. *Arenal*, 3, 2: 199-216.
- Yuval-Davis, N. (2004) *Género y nación*. Lima: Centro de la mujer peruana Flora Tristán.
- Zulaika, J. (1991). *Violencia vasca: metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea.