

eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

Imponderabilia etnográfica: el cuerpo y la escritura como resistencias antropológicas en un contexto restrictivo en Arabia Saudí

A propósito de una etnografía desde y en un *compound* saudí

Idoia Galán Silvo



Directora de tesis: Margaret Bullen

Programa de Doctorado en Estudios Feministas y de Género
Facultad de Educación, Filosofía y Antropología UPV/EHU
Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social

Donostia, 2022

Aviso vienen desnudas...

el cuerpo y la mente,

la piel, la emoción,

... las letras.

I.G

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis ha llegado a término gracias a la ayuda de muchas personas y al amparo de dos paisajes: el mar Rojo saudí y los montes vascos y pirenaicos. Han sido muy generosas las aportaciones personales que han acompañado este proceso y el cobijo que he recibido desde lo intelectual, lo afectivo y lo material. Por ello, aun no pudiendo nombrar a todas las gentes que han acompañado y nutrido este proyecto, quiero mostrar aquí mi más sincero y cómplice agradecimiento...

A todas las personas que compartieron conmigo la experiencia *kaustiana* participando en el trabajo de campo de esta investigación, mi absoluta gratitud en especial a las mujeres kaustianas -saudíes y expatriadas- por acercarme su cotidianidad y compartir sus relatos, su manera de entender el *compound* y sus ilusiones y anhelos. Sin ellas, esta tesis no existiría.

A Margaret Bullen, la directora de esta tesis, por su apoyo intelectual y personal. Gracias Maggie por tardes interminables de conversación, de debate y de reencuentro, por apostar en firme por una etnografía no siempre sencilla. Muchas gracias por permitirme avanzar, dudar, experimentar y aprehender.

A Txemi Apaolaza, por introducirme desde los cursos de la licenciatura en la Antropología Social que comparto y defiendo. Gracias también por las aportaciones y el acompañamiento durante los largos años de esta tesis. Mila esker por tu amistad, tu generosidad y por hacerme disfrutar del final de esta travesía, ¡tremendo reto compañero!

A José Gárriz, por leer y corregir el borrador de esta tesis, por su colaboración siempre amable y apreciada, y por regalarme su tiempo, su amistad y su experiencia profesional. Muchas gracias Txetxu.

A Irati, Oier y Xabier, compañeros infatigables de andadura, por acompañarme en el trabajo de campo y en la vida desde la comprensión y la ternura, desde el amor. Por vuestra ilusión y por vuestras aportaciones, por participar del campo y de la escritura, y por ser referentes y ejemplos de la etnografía como vida. Sin Oier, Irati y Xabi, hoy nada de esto estaría sucediendo. Mila esker!

Un agradecimiento especial a dos mujeres imprescindibles en este trabajo: a Estela, compañera, “informante” y confidente. Por sumergirme en el mundo saudí y kaustiano, por facilitarme muchas de mis incursiones fuera del *compound* y por tantas tardes compartidas. A Sierra, por su generosidad y entusiasmo, y simplemente por tomar cuerpo en este desvelo.

Muchas gracias también a quienes me han ayudado desde la academia, la inspiración y la teoría. Al profesorado y a mis compañeras y compañeros de la licenciatura de antropología en la UPV/EHU, allá por 2008, por recorrer conmigo aquellos fantásticos años iniciáticos: a Teresa, Txemi, Mari Luz, Maggie, Jone Miren,

Miren, Carmen, Aizpea, Pío, Iban, Piqueras, Azcona, Iñaki y Josu. En especial y con ternura, a Manu y Ana Crespo, por tantos y tan buenos ratos. Gracias tempranas y definitivas a Mari Luz Esteban, porque cuando regresé a Euskadi desde Arabia Saudí con un diario de campo y una idea de tesis me abrió las puertas del doctorado. Gracias a tantas autoras feministas de las que solo conozco sus publicaciones pero que han nutrido y me han hecho disfrutar de la antropología. También mi agradecimiento a José Devís, por compartir conmigo referencias, emails y publicaciones sobre la investigación narrativa y la ficción etnográfica en los primeros momentos de búsqueda. Gracias también a mis compañeras de EzDonkOraindik por hacerme el camino de la tesis menos solitario.

Hay algunas personas que no podría decir cómo ni en qué tiempos colaboraron pero que sí sé fueron valiosas en esta tesis. A Iban, por un puñado de martes creativos. A Ion, por tanta buena conversación en la bici y en donde hiciera falta. A Juanjo, por todas esas rutas montaÑeras y experiencias caminadas. A Eva, por abrirme siempre la puerta de su casa con un abrazo.

Un agradecimiento especial a mi familia extensa, a Seve y Ana, acompañantes indiscutibles y maravillosos en estos más de 40 años, a mi familia política y a la familia escogida, a la cuadrilla, a Marina, a Ginger. Gracias familia por los ánimos, la cobertura en distintos momentos y el apoyo dedicado.

Todas y todos habéis sido fundamentales en esta investigación. Eskerrik asko, guztioi!

Sin embargo, el agradecimiento más sentido y sin medida quiero hacerlo llegar a Ana Mari y Seve, ama eta aita, por todo lo que nunca supe expresar con palabras y por participar en mi vida y en la etnografía, siempre de manera *preciosa* desde donde sea que estéis. Esta tesis doctoral está dedicada a vosotros dos, porque no podría ser de otra manera... con todo mi amor y abrazo infinito, mila esker.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	- 17 -
OBJETIVOS Y ALGUNAS PREGUNTAS	- 25 -
Primeras aproximaciones y preguntas.....	- 25 -
Objetivos generales.....	- 29 -
Objetivos específicos.....	- 29 -
MARCO ETNOGRÁFICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	- 31 -
KAUST, un experimento y laboratorio social para el cambio a través del conocimiento en Arabia Saudí	- 31 -
a. KAUST, un encaje de bolillos	- 34 -
b. Las barreras y sus fugas: de aldea de pescadores a universidad tecnológica.....	- 38 -
Estado de la cuestión. Feminismo y movimientos sociales en Arabia Saudí	- 42 -
PRIMERA PARTE: ESTRATEGIA METODOLÓGICA Y REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS	- 57 -
1. DESDE LA ARENA: Recursos metodológicos y proceso de investigación.....	- 59 -
1.1 Recorrido y premisas metodológicas	- 64 -
1.2 El trabajo de campo en contextos restrictivos.....	- 68 -
1.3 La dimensión autoetnográfica	- 71 -
1.4 El guion cinematográfico como diario de campo.....	- 83 -
2. DESDE LA SILLA: Referentes teóricos y epistemológicos	- 85 -
2.1 El conocimiento situado y la antropología feminista.....	- 90 -
2.2 La antropología del cuerpo y de las emociones.....	- 93 -
2.3 La antropología de los sentidos	- 96 -
2.4 La materia y la materialidad.....	- 98 -
2.5 La investigación narrativa	- 101 -
2.6 Paisajes y metáforas en la investigación	- 103 -
2.7 La etnografía creativa y la ficción creativa.....	- 106 -
3. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN.....	- 113 -
3.1 Observación/percepción participante	- 113 -
3.2 La poesía como técnica de investigación de los sentimientos.....	- 116 -
3.3 El cuerpo, revelaciones somáticas y revelaciones exocorpóreas	- 118 -
3.4 El guion cinematográfico como etnografía	- 121 -
4. DESAMPARO METODOLÓGICO Y DESBORDAMIENTO EPISTEMOLÓGICO	- 133 -
4.1 La fragilidad de la antropóloga y el “ser afectado”	- 133 -

4.2 Apuntes éticos.....	- 137 -
4.3 El desbordamiento epistemológico y la excavación analítica.....	- 140 -
SEGUNDA PARTE: REGÍMENES, CUERPO Y PAISAJES.....	- 147 -
5. RÉGIMEN AUTORITARIO SAUDÍ.....	- 149 -
5.1. Contradicciones, con tradiciones, contra dicciones desde la barrera política.....	- 156 -
5.1.1 La construcción de la nación saudí.....	- 156 -
5.1.2. La familia Al Saúd y las fuerzas coercitivas militares y policiales.....	- 167 -
5.1.3. La religión y la ciencia: el islam y KAUST.....	- 172 -
5.1.4. La porosidad política entre Arabia Saudí y KAUST.....	- 179 -
5.2. Sistemas de representación, valores y creencias.....	- 192 -
5.2.1. Intersticio kaustiano: liminalidad social, política y corporal.....	- 192 -
5.2.2. Particularidades del recinto: los cuerpos “halfies”.....	- 196 -
5.2.3. Dólares, dátiles y otras pequeñas oportunidades.....	- 202 -
5.2.4. En la ciudad sin muerte, una muerte acontece. Muerte, supervivientes y rito funerario en el trabajo de campo.....	- 207 -
5.3. El régimen y la sociedad kaustiana desde una perspectiva de género.....	- 230 -
5.3.1. Visas corporeizadas: Escupir la angustia material y simbólica de un visado ..	- 231 -
5.3.2. El control social y la censura sobre los cuerpos de las mujeres.....	- 243 -
5.3.3. Conducir no solo manejando un vehículo.....	- 263 -
5.4. Consideraciones políticas y etnográficas.....	- 272 -
6. RÉGIMEN DE EXPOSICIÓN. LA ARENA DE EXPOSICIÓN Y LA ETNOGRAFÍA ORGÁNICA.....	- 277 -
6.1. Desde las barreras físicas, climatológicas y paisajísticas: un <i>compound</i> expuesto-	279 -
6.1.1. KAUST: muros, poros y fantasmas.....	- 279 -
6.1.2. Materialidades: cemento, hierro, alambre y PVC.....	- 284 -
6.1.3. Climatología: el calor y la humedad incorporados.....	- 292 -
6.1.4. Espacios: arquitectura, lugares, imaginarios y gentes.....	- 305 -
6.2. La arena de exposición: cuerpos expuestos.....	- 340 -
6.2.1. Hacerme mujer del recinto.....	- 343 -
6.2.2. Imposiciones y descubrimientos corporizados.....	- 345 -
6.2.3. Fugas o ensoñaciones narrativas.....	- 351 -
6.3 Etnografía orgánica.....	- 357 -
6.3.1. Telas negras, escamas de colores.....	- 358 -
6.3.2. Erotismo y sexualidades.....	- 371 -
6.3.3. El Sonido y su eco, traspasar los límites geográficos y corporales del recinto-	383 -
6.4. La deserción etnográfica, traspasar los límites etnográficos y corporales en la investigación antropológica.....	- 389 -

7. RÉGIMEN DE EXPANSIÓN. EL MAR DE EXPANSIÓN Y LA “ETNOGRAFÍA ORGÁNICA EXOCORPÓREA”	401 -
7.1. Desde la barrera corpórea porosa: sangre y mar.	406 -
7.1.1. La porosidad corporal: dentro y fuera	406 -
7.1.2. La piel etnógrafa: la sangre y el mar como experiencias corporales metodológicas.....	410 -
7.1.3. De sangre y de mar, una anastomosis metodológica	414 -
7.2. Playas-constructo de cuerpos en Arabia Saudí: el mar y la arena como experiencias etnográficas placenteras.....	418 -
7.2.1. El neopreno, negro corporal texturizado.....	422 -
7.2.2. Mi cuerpo de hombre saudí delgado.....	425 -
7.2.3. Eran torsos los dos. La playa y la igualitaria desnudez	427 -
7.3. La “etnografía marina” y la “etnografía orgánica exocorpórea”	430 -
CONSIDERACIONES FINALES	439 -
FUNDIDO A NEGRO	451 -
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	453 -
ÍNDICES Y GLOSARIO.....	467 -
Índice etnográfico	467 -
Índice de figuras y folletos	469 -
Glosario de términos árabes.....	471 -

La Mudanza

I-5764 Mudanza, KAUST 16/06/2016¹

Se acaban de llevar las cajas de nuestra casa de KAUST, I-5764.

41 cajas de cartón y dos bicis trek.

La casa parece otra, hay eco. Incluso así, vacía, la siento un poco mía. Nunca he pasado tantas horas seguidas en una casa, a veces por el calor insoportable, ahora en junio ningún día bajamos de los 40 grados, a veces porque no tenía nada mejor que hacer ahí fuera. Desde las habitaciones veía el mar Rojo, los manglares y un arenal por el que he paseado infinidad de dudas y certezas. Largos paseos nocturnos con Xabi, a veces hacia el faro Beacon, a veces hacia la arena.

Pero a pesar de ser y estar dentro de una jaula, he disfrutado la experiencia, la hemos vivido, día a día, entre llamadas al rezo volaban nuestros instantes. Oier e Irati llegaron el 26 de agosto de 2011, con siete y tres años, se irán el 20 de junio con 12 y 8.

Cinco años. Media vida de ellos, una parte importante de la mía.

*Toda mudanza deja el corazón volteado. No sabría decir qué sentimiento impera. Estoy feliz porque hace meses que sentía que esto había acabado y que la salida era precisamente eso, la salida. ¡Jalas!*². Se había terminado un ciclo. Diré por ser justa, que me da cierta tristeza, han crecido mis hijos aquí, han sido muy felices, han hecho grandes amigos y lo más importante, hemos estado los cuatro, a las duras y a las maduras, en las luces y en las sombras, en lo blanco y en lo negro. Y dan, ¡caen golpes en cinco años!*

Arabia Saudí es un país de extremos, es un país duro, seco, de opuestos claramente marcados. A simple vista ves la pobreza en las calles de Al-Balad y los cochazos de la cornisa, los edificios destruidos y sin acabar compiten con el futuro edificio más alto del mundo, no está permitido viajar libremente al país pero vienen hordas de peregrinos que se suben por primera y última vez a un avión, los hombres de blanco, las mujeres de negra abaya*, ausencia de color en la arena, un mar de colores y corales tan vivo, tan poblado que es inevitable sumergirse en sus aguas. A simple piel, notas que eres extranjera y que nunca vas a encajar. También percibes que eres distinta, que no reconoces los signos y señales de tus iguales. Y no te importa, te sabes ave de paso, libre ave de paso. Nada más lejos de la realidad, la cultura, esa amalgama de un todo que nos rodea estemos donde estemos, seamos quien seamos, te roza, y muy de cerca. Me he sorprendido a mí misma, no una, sino varias veces, desviando la mirada si el autor era un hombre, racaneando las sonrisas que se dibujaban en mi cara, y midiendo*

¹ Las anotaciones originales del diario de campo aparecerán a lo largo de la tesis en cursiva Calibri 12.

² Expresión muy utilizada al final de las frases en Arabia Saudí, a menudo como muletilla. Del árabe “se acabó”, “listo”, “suficiente”. Las palabras marcadas con (*) aparecerán a partir de este momento definidas en el glosario.

todos o la gran mayoría de mis gestos. Siento que el país invita a la falta de naturalidad, a la ausencia de libre expresión, al recato casi doloroso si eres mujer. No lo dice una expatriada, lo he escuchado a diario, lo he vivido en los poros y en cada zoco, en los modernos y en los antiguos. Fuera del recinto he experimentado momentos surrealistas y únicos, echaré de menos enfrentarme sola, muy sola, a una infinidad de situaciones en las que partía de cero, porque para bien o para mal, desconocía por completo, ni siquiera podía imaginar que eso sucedía en mi planeta de mujer joven blanca occidental. Crecer, eso he hecho. Y creo que ni soy consciente del cambio. A los 37 años, me tocaba enfrentarme en pañales a un montón de situaciones que había leído denunciar, pero nunca vivido como ser humano.

Pero eso sucedía fuera del compound, fuera del recinto.

Dentro, en KAUST la vida era idílica, simple y fácil. Por lo menos para nosotros, para los y las que veníamos a trabajar en unas condiciones que en el peor de los casos suponía el triple del salario del lugar de origen, una escuela internacional para nuestros hijos e hijas con derroche de recursos, unas instalaciones deportivas dignas de ciudad olímpica, infinidad de deportes e instructores de cualquier deporte a precio irrisorio, una playa privada que permite el bañador de dos piezas y el culote francés, mar y barcos para bucear, pescar o cenar a la luz de la luna, uno de los dos cines de toda Arabia, una biblioteca para no salir o para salir a admirar, a gusto de la consumidora, un anfiteatro, un club de tenis, otro de golf.

103 nacionalidades conviviendo, 5000 personas al llegar (casi 7000 al abandonar).

Cárcel alada. Alas de plomo.

Vigilancia férrea. Cero delincuencia. Manuales de comportamiento. Opciones limitadas. Realidad nublada. Mundo estático, decorado impreciso que olvidaba sacar a pasear a los actores. Sueños encadenados al petróleo yacen en la arena del desierto.

Pero eso sucedía dentro del compound, fuera de cada persona.

Dentro, cada persona doblaba su Cabo de Hornos particular. Nunca había coincidido con tanta gente en torbellino interior. Sentimientos encontrados, enfrentados, efecto boomerang de ideas que volvían de forma recurrente a perturbar muchas noches.

Tormentas de arena, tormentas de dudas.

Pero qué mal se cuentan las cosas cuando una no se toma su tiempo. Cuando el hueco de las cajas en la casa compite con el vacío de la despedida. Cuando sabes que nunca vas a regresar al mismo lugar, porque una barrera y una visa frenarían la más testaruda de mis intenciones.

Siempre he pensado que hay que escribir desde la alegría o la tristeza, desde el amor o el desamor, desde la esperanza o el desengaño, pero hoy, como muchas otras tardes, me encuentro a orillas del mar Rojo, en las costas de Arabia Saudí, y esta es tierra de contrastes, lo avisé al principio, me repito al final. Y además hay eco en mi casa.

Prólogo

Esta es la última entrada en mi diario de campo, escrita desde el lugar en que se convirtió mi hogar durante cinco intensos años, desde agosto de 2011 a junio de 2016, la he compartido aquí tal y como fue escrita en ese momento.

En mi opinión, tres motivos justifican este inicio de la tesis con el final del diario de campo.

Primero, me parece que es un buen resumen encarnado y situado de la experiencia etnográfica que acerca a otras personas al contexto político y social. Teniendo en cuenta las noticias que nos llegan a Europa sobre Arabia Saudí y el hermetismo del país, mi percepción justo antes de llegar a la King Abdullah University of Science and Technology (KAUST) en 2011, era que el destino político del país estaba íntimamente unido a la religión islámica (Arabia Saudí alberga los dos lugares santos del islam, La Meca y Medina) y al precio y la cantidad de producción de petróleo. Como si un precio alto del barril de petróleo (por encima de los 100 dólares) garantizase un país estable. Sin embargo, estando en Arabia Saudí pude apreciar que en el país empezaba un periodo de cambio y transformación. Vivir y realizar trabajo de campo durante cinco años consecutivos en un recinto de Arabia Saudí me proporcionaría un conocimiento situado de la sociedad en la que estaba inmersa y formaba parte, y por extensión, del país donde se ubicaba ese recinto.

Desde un nivel *macro* de Arabia Saudí y atravesando con lentitud el recinto de KAUST sito en esas tierras, el texto nos introduce a un nivel *micro* de ese entramado que supone la vivencia de la experiencia etnográfica desde el cuerpo y las emociones de la investigadora. En este sentido “La Mudanza” es también una aproximación encarnada y situada escrita desde mi condición de mujer expatriada, kaustiana, feminista y antropóloga, desde un cuerpo que investiga siendo investigado y que considera prioritaria la perspectiva de género a lo largo de todo el proceso de la investigación.

Me ha parecido oportuno adelantarme y revelar desde la evidencia empírica, desde mis emociones y mi corporalidad, algunos de los conceptos y condiciones que recoge esta tesis –y que resume de alguna manera este texto– antes de adentrarme en el desarrollo teórico de los conceptos y de las aportaciones metodológicas que irán siendo desveladas, desgranadas a lo largo de esta investigación.

Segundo, “La Mudanza” da cuenta de la vivencia de las barreras físicas, políticas y corporales del lugar tras ser experimentadas sobre la piel de la manera más clara que yo podía en ese contexto. Esta porción del diario de campo recoge todavía sin pulir ni analizar parte de los resultados del trabajo de campo y de las reflexiones que irán siendo desentramadas en relación a estas barreras. Apunta concretamente en varios momentos a las barreras físicas (al calor, la humedad, el cemento), políticas (las medidas restrictivas experimentadas dentro del *compound*³, la vivencia del confinamiento en el recinto, de pérdida de libertad o “de cárcel alada”) y corporales (en cuanto a la segregación espacial de sexos, las vestimentas, la manera de sentir y relacionarme con mi propio cuerpo dentro y fuera del recinto).

Y tercero, aporta información sobre las contradicciones, tradiciones y distintas dicciones o lecturas que constituyen, junto a las barreras, las unidades de análisis de esta tesis. Nos señala y aproxima por primera vez a un espacio y a un laboratorio social –en mi manera de entender el *compound*– donde las contradicciones afloran, las tradiciones se crean (en un lugar nuevo y construido específicamente desde cero para albergar a un grupo social elegido y privilegiado), tanto en cuanto al espacio como a las normas políticas y sociales construidas y adaptadas al *compound*, pero a su vez recreando aspectos del país al que pertenece el recinto.

Y, precisamente, al entrar por vez primera en el *compound*, en el recinto, mi primera sensación fue estar en un decorado aséptico, prefabricado y de lujo. Estar en un laboratorio formando parte integrante como partícula de un experimento social.

Quizás porque estar en KAUST no es exactamente estar en Arabia Saudí. A simple vista percibía las primeras barreras que rodeaban el recinto, las barreras físicas fabricadas y las naturales. Barreras construidas de piedra, PVC, metal y alambre; y barreras constituidas por el mar, la arena y la climatología.

³ *Compound*, definición obtenida de merriam-webster.com. Verbo transitivo: juntar partes hasta formar un todo: combinar. Adjetivo: compuesto de o el resultado de la unión de elementos, ingredientes o partes separas. Nombre: área vallada o amurallada que contiene un grupo de edificios, especialmente residencias. Los tres significados son válidos en el contexto de KAUST: un recinto en el que viven una mezcla muy variada de personas. Un compuesto de gentes, una mezcla de cultura.

Quizás porque en el recinto convivían personas de distintas religiones, aunque la única visibilizada fuera la musulmana. En cada casa y en privado, se podían practicar otras religiones.

Quizás porque en el campus todo giraba en torno a la ciencia, la tecnología y la investigación; el petróleo y su producción no era un asunto de preocupación ya que la financiación tanto de la universidad como del poblado –y el mantenimiento de ambas– estaban garantizados por un fondo de inversión de millones de dólares depositado por el rey Abdullah fuera del país, de manera que solo con los beneficios que producía ese fondo, el proyecto de KAUST se alimentaba.

Quizás porque todo era nuevo, a estrenar, a empezar y eso predispone a experimentar.

Quizás porque nadie era en primera instancia kaustiana⁴, éramos personas expatriadas-kaustians o saudíes-kaustians, *halfies*⁵, todas acabábamos de llegar y con alta probabilidad estábamos, de paso, en tránsito.

Y es ese estar en tránsito, cada una a su manera, lo que permite la apreciación de estar en un intersticio temporal y espacial. Un intersticio separado y comunicado por unas barreras porosas en diferentes dimensiones sociales y políticas como iré desarrollando que establecen dos momentos –“dentro” y “fuera”– del recinto físico, “dentro” y “fuera” de la organización política, “dentro” y “fuera” de unos sistemas culturales y corporales predeterminados. Precisamente desde esos momentos: a veces desde las barreras, otras veces desde la porosidad de las mismas, me dispondré a realizar en los siguientes apartados, el análisis. Un análisis centrado tanto en el proceso del trabajo de campo y de las reflexiones realizadas como en el propio *compound* de KAUST, ambos desde una perspectiva de género.

Me ha costado tomar la decisión de publicar partes originales del diario de campo por pudor y vergüenza, me parecía que era exponerme demasiado, pero al final he decidido que, si yo misma me he considerado sujeto y objeto de estudio de esta investigación, debía

⁴ Voy a utilizar las palabras kaustiana y kaustiano en castellano en femenino y en masculino del singular. Cuando defina al grupo la utilizaré en inglés kaustians para incluir tanto a mujeres como a hombres.

⁵ “*Halfie*”: término que Lila Abu-Lughod acuña de Kirin Narayan (1993) para indicar a las “personas cuya identidad cultural o nacional es mixta debido a la migración, a la educación en el extranjero o al parentesco” (Abu-Lughod, 2012:129).

y era interesante que porciones del diario de campo, además del guion etnográfico⁶, estuvieran presentes tal y como se escribieron. Precisamente este texto al final, a modo de reivindicación etnográfica feminista, recoge en la escritura una apuesta por la visibilidad de las subjetividades en las etnografías, no solo para entenderlas o para mostrar esa habitación y la particularidad de la acción en el texto, sino también para resaltar la no neutralidad de la antropóloga y la implicación emocional que puede acompañar a los textos etnográficos:

“Siempre he pensado que hay que escribir desde la alegría o la tristeza, desde el amor o el desamor, desde la esperanza o el desengaño, pero hoy, como muchas otras tardes, me encuentro a orillas del mar Rojo, en las costas de Arabia Saudí, y esta es tierra de contrastes, lo avisé al principio, me repito al final. Y además hay eco en mi casa.”

A propósito de esta puntualización sobre la subjetividad y la implicación emocional de la antropóloga, me resulta apropiado avanzar aquí como en el proceso de escritura de la tesis, cinco años después del trabajo de campo y desde mi lugar de origen Hondarribia, vuelvo a encontrarme en un espacio intersticial entre las experiencias de campo empíricas y los requerimientos de la academia metodológicos y epistemológicos. De esta manera, la *liminalidad kaustiana* también se ve reflejada a nivel metodológico y epistemológico, dando lugar a una situación de *desamparo metodológico* y *desbordamiento epistemológico*⁷ que trasciende los meses de trabajo de campo para percibirse también durante la fase de escritura de la propia tesis.

El siguiente fragmento etnográfico refleja una apuesta por la atención al mundo exterior que rodea nuestros cuerpos que investigan no solo en relación a la experiencia etnográfica sino también a la escritura de los propios textos. Este fragmento pone en evidencia tanto la porosidad entre el mundo interno y externo de la investigadora como la porosidad del trabajo de campo con la posterior escritura de la tesis, comunicando ambos procesos: el desarrollo empírico y el teórico.

⁶ El guion cinematográfico como diario de campo y como etnografía es una de las aportaciones originales de esta tesis como veremos en el apartado metodológico.

⁷ La liminalidad kaustiana, el desamparo metodológico y el desbordamiento epistemológico están recogidos y desarrollados en sendos apartados a continuación.

En la carretera, 7 de diciembre de 2018

El coche destartado avanza por la carretera. Nos hemos perdido y empiezo a dudar de si llegaremos a tiempo para rodar con luz todo lo que mi compañero quiere filmar.

En el salpicadero del asiento del copiloto, donde estoy sentada, hay dos nombres de mujer en euskera pintados en blanco con tippex. Son nombres, relacionados con el anterior propietario del coche, a mí no me sugieren nada, y al actual dueño del coche tampoco (se lo he preguntado).

Pienso en las huellas vacías que dejamos y que si no las contextualizamos no significarán nada para otras, para nadie.

Sigue el camino el coche.

Mi acompañante es antropólogo también, además de realizador. Pienso en lo claro que tiene lo que tiene que filmar hoy, unas chimeneas de un lugar y un puente sobre un río de otro lugar. Me corrijo, unas chimeneas concretas tocadas por una buena luz y de las que salga humo, esto último a poder ser. Un puente al atardecer filmado desde el agua que pasa por debajo de este, dulce o salada no importa.

Yo, sin embargo, no sé cómo escribir, qué debo analizar, ni por dónde empezar la escritura de mi tesis doctoral. Me siento perdida en ese viaje. El coche sigue avanzando, y yo no sé hacia dónde ni por donde voy.

Decido sacar a conversación un pasaje de mi trabajo de campo. Es un pasaje en el que converso en un barco con un científico en Arabia Saudí mientras navegábamos hacia un arrecife de coral. De pronto soy consciente de que el científico, un hombre que rondaba los 80 años, tenía la certeza de su pasado y de su investigación de neurobiología. Descubro también, que mi interlocutor y conductor del coche destartado, tiene la certeza de su futuro y el de su documental trashumante.

Yo no tengo ninguna certeza. Estoy tan perdida en mi investigación, en presente, que me siento mal. Ni si quiera sé por qué he sacado esta conversación que deriva a un objeto de estudio diferente al que yo planteaba.

Tengo ganas de andar, de pisar tierra. Pero estoy por una carretera desconocida de curvas y en un coche destartado y ruidoso.

Tengo ganas de volver a sentirme firme, de saber sobre qué escribo.

Tengo ganas de empezar la escritura de mi investigación, de poder llamarla así sin que mi voz se quiebre.

En la radio del coche, una voz que debía haberme escuchado pensar, dice: “no hay mayor amparo que el estar desamparado”. Me parece que ese es el momento. El desamparo absoluto. Y quizás es de ahí de donde debo partir. Hacer del desamparo mi amparo. “No hay mayor cobijo que el desamparo”. De esa certeza hago mi partida, de esa palabra mi escritura, de esa fragilidad mi fuerza.

INTRODUCCIÓN

Una serie de imprints circunstanciales me llevaron en 2011 a los inicios de esta investigación etnográfica en la King Abdullah University of Science and Technology (KAUST). Desde entonces, desconcertante a la vez que apaciguador ha sido experimentar cómo la etnografía tomaba parte en mi anatomía corporal e investigadora, en otras palabras, en mi cuerpo y de mi formación, valiéndose de mis capacidades y sensibilidades, de mis habilidades y mis limitaciones para poder aprehender, comprender y finalmente devolver, al lugar y a mí misma, lo que allí, desde y en la arena, estaba sucediendo.

Más adelante, a partir de 2017 ya de vuelta en mi lugar de origen, desde el entorno que considero casa, Hondarribia, durante la fase del estudio del contenido etnográfico recogido y al reflexionar sobre las lógicas, estrategias y prácticas que la propia disciplina antropológica ofrece, me permití profundizar en la idea de que el análisis etnográfico puede versar sobre aquello que, en un momento, lugar, texto, emoción, cuerpo, materia o cualquiera de sus plurales, queramos desentrañar y desplegar desde un conocimiento teórico, pragmático y sensorial.

Una investigadora no sale indemne del trabajo de campo, de la experiencia etnográfica, pero eso yo no lo había experimentado todavía. Sale, si es que primero ha conseguido entrar, absolutamente seducida e impregnada en ganas de asumir los desafíos que la experiencia etnográfica disponga. Pudiendo ser esta suerte de desafíos de tipo metodológico, analítico y/o de escritura, tal y como pretende recoger esta investigación sobre el trabajo de campo desde la disciplina de la antropología social, basado en un diario de campo kaustiano con perspectiva de género.

En antropología social es habitual utilizar el término de etnografía para referirnos a tres cosas diferentes o incluso a la suma de las tres: podemos considerar la etnografía como una metodología dentro de un marco definido por la búsqueda de la comparación de distintos contextos y las interpretaciones situadas; también podemos referirnos a la etnografía como una técnica de investigación definida por la “observación participante”; o podemos referirnos a ella como un tipo de escritura, como el producto resultado de nuestro trabajo. Lila Abu-Lughod definía el concepto:

“Etnografía es un término ambiguo que se refiere tanto a la actividad de hacer investigación antropológica, y más comúnmente, a los resultados escritos de esta investigación, los textos o etnografías que ahora son reconocidos como constitutivos de un distintivo género semi-literario” (Abu-Lughod 2019:18).

Por su parte, James Clifford (1991) apuntaba:

“La etnografía debe ser hiperescritura, actividad textual: trasvase continuo de géneros y de disciplinas. No sugieren estos ensayos que la etnografía sea solo literatura. Lo demuestran a través de su escritura” (Clifford y Marcus 1991:60).

En este texto no solo voy a considerar las tres maneras de entender la etnografía: como método, como técnica y como escritura, sino que a lo largo de esta investigación asumo el reto de seguir explorando y experimentando con las posibilidades que ofrece la etnografía y dar a conocer los márgenes que, sobre el terreno y a nivel práctico, parecía tener la disciplina en algunos momentos del proceso de investigación de esta tesis.

El antropólogo Tim Ingold (2014) en el artículo “¡Suficiente con la etnografía!” apuntaba:

“...aquello que podemos llamar *etnograficidad* no es intrínseco a los encuentros en sí mismos; es más bien un juicio que se hace sobre estos a través de una conversión retrospectiva del aprendizaje, el recuerdo y la toma de notas, que después se convierten en pretextos para otra cosa completamente distinta” (Ingold 2014:387).

Atendiendo a esta reflexión, desde estos momentos, me aventuro en su llamada “etnograficidad”, en una tesis de antropología, enmarcada dentro del programa de estudios feministas y de género de la UPV/EHU, basada en un trabajo de campo corporal y experiencial, desde un conocimiento situado nutrido de una estancia prolongada de cinco años en un recinto de Arabia Saudí y de mi condición de mujer, blanca, occidental, feminista con formación académica en antropología social y fisioterapia, con conocimientos previos en anatomía humana y en la escritura de guiones cinematográficos.

Ingold, en el artículo citado anteriormente, nos sumerge en la importancia y el papel de la antropología para reparar la ruptura que se da entre la etnografía, anexada a los hechos, y la imaginación, anexada a la teoría (Ingold 2014). Esta tesis, desde mi formación de antropóloga, fisioterapeuta y guionista, y como feminista kaustiana, pretende ser un encuentro –desde el trabajo de campo– entre hechos y teoría; y, entre etnografía e imaginación. Entiendo que este ejercicio de mostrar desde una investigación empírica y a través la escritura estas dos relaciones previamente descritas por Ingold, pueden parecer

una peripecia o andanza pretenciosa. En relación a esta idea Antonin Artaud (1973) escribió:

“En los films de peripecias, toda la emoción y todo el humor descansan únicamente en el texto, con exclusión de las imágenes; con muy escasas excepciones, casi todo el pensamiento de un film está en los subtítulos, incluso en los films sin subtítulos; la emoción es verbal, busca la iluminación o el apoyo de las palabras porque las situaciones, las imágenes, los actos giran todos en torno de un sentido claro” (Artaud 1973:111).

Teniendo en cuenta la palabra peripecia –ya sea como una circunstancia repentina que cambia el significado de las cosas, o en el argumento de una obra literaria como un suceso o circunstancia semejante a la vida real–, y que Artaud además de poeta era guionista y actor, comparto esta idea suya sobre las películas de peripecias; pero, además, extendiendo la idea al guion etnográfico y, sobre todo, a la propuesta metodológica que voy a defender en esta tesis del guion cinematográfico como modelo de diario de campo y como etnografía. Precisamente entiendo su concepto de peripecia en relación al cine, como el guion cinematográfico en relación a la antropología, “*buscando la iluminación o el apoyo de las palabras*” porque los contextos, la cotidianidad, los actos giran todos en torno a un sentido que puede ser escrito a pesar de las restricciones del régimen saudí y... ¿qué es hacer etnografía sino una peripecia para una investigadora que se adentra en su primer trabajo de campo?

Esta tesis, como he apuntado, está basada en el trabajo de campo realizado en KAUST desde 2011 a 2016. En ese lustro el país gobernado por el difunto rey Abdullah apostaba por una ampliación en las estrategias económicas, resultando en la inversión de capital en investigación, ciencia y tecnología además de en la explotación de petróleo; y en educación y pequeños cambios sociales que fueron en realidad exponenciales a juzgar por las repercusiones que adquirirían en la sociedad y lo que suele llamarse cultura saudí. En esta tesis, el trabajo de campo y los distintos formatos en los que se recogieron y plasmaron los datos adquieren un papel principal en el recorrido de toda la investigación. Sin embargo, esta tesis se aproxima a la antropología experimental ya que abraza también al cine –a la escritura cinematográfica y al guion etnográfico–, a la literatura, la poesía y al cuerpo, a su anatomía y a las emociones.

La tesis está escrita como un compuesto en sí misma de varios planos que deriva hacia la composición etnográfica de una particularidad experimentada. En un primer plano la tesis presenta el hecho de ser una mujer extranjera, que vive durante 5 años en KAUST, ante

entradas y salidas del recinto y de la propia corporalidad, de deseos, prácticas y límites. En este sentido la tesis aporta conocimiento sobre Arabia Saudí y, especialmente, sobre KAUST, dándonos a conocer esta realidad construida que es el *compound*. Principalmente me centro en la situación de las mujeres en el *compound*, las opresiones, los sistemas de género que operan en el país y lo que cambia y permanece respecto a éstos en KAUST. En un segundo plano, esta tesis trata sobre una composición metodológica experimental, un recorrido entre arte y antropología, sobre modos de escribir, contar y hacer etnografía feminista. En este último sentido, creo que recoge la importancia no solamente de lo que se cuenta, sino de cómo se cuenta y quién cuenta: es una aportación teórico-metodológica hecha de un modo innovador y singular ante una realidad y un contexto que continúan prohibidos a otras miradas por el régimen autoritario y represivo saudí.

Ya entonces, en 2011 cuando inicié el trabajo de campo, no entendía una investigación en antropología sin trabajo de campo, “*sin olor a tierra*”:

“La teoría –la observación de modelos, el mostrar tanto el bosque como los árboles– puede ser como el rocío que se levanta de la tierra, se recoge en la nube y vuelve a la tierra una y otra vez. Pero si no tiene olor a tierra, no es bueno para ella” (Rich 2001:208).

Y tampoco contemplaba la etnografía sin *corporalizarla*, sin llevarla a cabo desde y en el cuerpo, ese que nos acompaña acompañándolo, que nos nutre nutriéndolo y que nos acerca a nuestros propósitos acercándonos. Al fin y al cabo, somos, además, cuerpo.

Sin embargo, fue el tomar conciencia de la imposibilidad de hacer entrevistas publicables, encuestas e incluso estudios de corte social o antropológico debido a la situación política del país, lo que me predispuso a explorar la amplitud de los recursos de experimentar con una observación participante silenciosa y sensorial. En el diario de campo me refiero a ella como “tacto etnográfico” en un doble sentido. En un sentido, como una participación cuidadosa y respetuosa (con tacto) que me permitía cuidar y proteger a aquellas personas que formaban parte de esa realidad social en la que me sumergí como kaustiana y como etnógrafa; y en otro sentido, haciendo referencia a un “tacto etnográfico” que me permitía no solo observar, sino palpar, percibir y sentir en y desde mi propio cuerpo, una realidad que aparece en esta investigación como camino o como cruce de caminos al poner en relación en mi propia experiencia etnográfica conceptos teóricos como la “mirada antropológica” (Del Valle 1999), la “percepción participante” (Pink 2015; García-Grados

2017), la materialidad de los objetos (Ingold 2013) y la percepción individual, social y política del cuerpo (Csordas 1993; Blackman 2008; 2010; Esteban 2004a; 2011).

Una observación silenciosa y de escucha extensa en cuanto a la duración de las secuencias observadas. Una “atención” (Weil 1954; Rabassó 2013) que consistía “en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto, manteniendo próximos al pensamiento, pero en un nivel inferior y sin contacto con él, los diversos conocimientos adquiridos que deban ser utilizados” (Weil 1954:260). Atención y observación que dilataban y agotaban los momentos investigados en busca de “los imponderables” que ya en 1922, Bronislaw Malinowski describía en *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (Malinowski 1922).

El antropólogo señalaba:

“Hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de los documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles los **imponderables**⁸ de la vida real. Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de la aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía o antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean” (Malinowski [1922]1974:36).

A su vez, como recordaba Ryszard Kapuscinski (2014) esos imponderables de los que habló Malinowski constituyen en la práctica, la tercera fuente con la que Kapuscinski trabaja, tras la gente en primer lugar y en segundo lugar, los documentos, los libros, los artículos relacionados con el tema. Cita este autor:

“Colores, temperaturas, atmósferas, climas, todo eso que llamamos **imponderabilia**, que es difícil de definir, y que sin embargo es una parte esencial de la escritura” (Kapuscinski 2014:470).

En mi opinión son estos imponderables, entendidos como la expresión de este contexto particular en las cotidianidades, una herramienta fundamental de la etnografía de esta tesis que, a partir de la práctica, de la experimentación metodológica y la asunción de la antropóloga como sujeto investigable, constituyen de una forma dinámica parte de un proceso empírico habitado por la antropóloga. A su vez, estas cotidianidades vividas

⁸ El énfasis para señalar el término de imponderables o imponderabilia es de la autora de esta tesis.

desde un doble posicionamiento, como investigadora y como sujeto de estudio, nos acercarán a un conocimiento situado (Haraway 1988) y particular de las limitaciones y de las posibilidades que supone investigar en y desde un contexto restrictivo llamado KAUST.

Antonin Artaud (1973) en el texto “La brujería y el cine” realiza la siguiente reflexión:

“el cine es esencialmente velador de toda una vida oculta con la que nos pone directamente en relación (...) el cine está hecho sobre todo para expresar las cosas del pensamiento, el interior de la conciencia, y, ciertamente, no por el juego de las imágenes, sino por algo más **imponderable** que nos restituye con su materia directa, sin interposiciones, ni representaciones (Artaud 1973:21)⁹.

De esta manera entrelazando la vivencia en el campo –llamémosle imponderabilidad o imponderables etnográficos de la cotidianidad–, el conjunto de narrativas experimentales enumeradas, el “tacto etnográfico” y el proceso metodológico que pone en el centro el cuerpo en sí, se dibuja la impronta de piezas clave que evitando los binarismos tratan de visibilizar a las y los agentes de este estudio sin comprometer su anonimato y seguridad en un régimen represivo. Dichas piezas claves resultaron ser potentes técnicas de investigación, recogida y análisis de los datos.

No obstante, me gustaría ir un paso más allá en el uso del concepto de imponderabilia, un uso que conecta la performance y el cuerpo, y en este sentido quiero aclarar la utilización que hago del concepto imponderabilia. En 1977, Marina Abramovic y Uwe Laysiepen llevaron a cabo una performance titulada «Imponderabilia». En el desarrollo de la intervención, la pareja se situaba en un estrecho pasillo de acceso a la sala donde se realizaba la exposición, con sus cuerpos completamente desnudos, dejando un mínimo espacio entre ambos. En este intersticio se producía el acceso de los visitantes, quienes debían elegir obligatoriamente dada la estrechez, a cuál de los sujetos daban la espalda¹⁰. Dicha instalación fue recreada en 2010 en la antología a Abramovic organizada en el Museo de Arte Moderno de Nueva York (MoMA). Su obra es considerada arte experimental:

“represents an effective and powerful example of the body-as-a-text in which subjectivity can be re-expressed and reinvented through the transformations of the

⁹ Título original: *Choix de textes extraits des tomes III (1961) et IV (1964) des Oeuvres complètes d'Antonin Artaud*. Traducción de Antonio Eceiza. Cita obtenida de “*El cine*”, Antonin Artaud (1973).

¹⁰ Fuente: <https://thisispatio.es/imponderabilia-la-decision-de-lo-inevitable/> (última consulta 12/09/2021).

relation between time and space. In the strong relationship created between the performer and the audience, what is enacted is a translation-transduction of material and cognitive meanings that results in a redefinition of a subjective and, simultaneously, collective experience of identity” (Demaria 2004:295).

Inspirada por la obra de Marina Abramovic, defino como imponderabilia etnográfica las distintas relaciones entre el cuerpo y la escritura como resistencias antropológicas estructurales¹¹ a lo largo de toda la investigación dentro de un contexto restrictivo, y la tesis en sí como un experimento etnográfico cuya lectura del “cuerpo-como-texto” nos lleva a atravesar el quicio enmarcado por el cuerpo y la escritura para, en cierta manera y sin tener que elegir, experimentar la imponderabilidad de un proceso metodológico. Es decir, la tesis además de recoger una investigación antropológica, pretende mostrar la imponderabilia habitada por una antropóloga en un recinto en Arabia Saudí.

Persiguiendo su pretensión de etnografía experimental, esta tesis aboga por crear una relación entre la etnógrafa y la lectora, involucrar a la audiencia/tribunal/lectores para alcanzar un diálogo entre traducción realizada por la antropóloga en el campo y la transducción¹² que realiza la persona lectora sobre el “texto-como-cuerpo” de la etnógrafa –que más adelante desarrollaré completando su significado como “cuerpo-etnógrafo”–, o el “cuerpo-como-texto” –que más adelante desarrollaré como “cuerpo-etnografía”–.

Para finalizar esta introducción voy a hacer un apunte sobre la estructura de esta tesis siguiendo un proceso de aproximación y de descubrimientos llevados a cabo a través de la etnografía realizada. De esta manera, tras la introducción señalaré cuales son los objetivos e hipótesis de esta investigación. A continuación, expondré de manera breve el marco etnográfico y el estado de la cuestión. Dado que ambas cuestiones están presentes a lo largo de toda la tesis no me he extendido de manera detallada en esta parte, precisamente para ir desengranando el contexto desde el trabajo empírico. Seguidamente, la primera parte de la tesis profundiza en la estrategia metodológica desarrollada, que incluye una parte realizada “desde la arena” en relación al trabajo de campo, y otra “desde la silla” relacionada con los referentes teóricos y epistemológicos utilizados. A

¹¹ El concepto de resistencia aparece a lo largo de la tesis, pero para introducir mi utilización de la idea en este primer momento voy a destacar, como señala Lila Abu-Lughod, lo más interesante sobre la resistencia es postularla como un diagnóstico de poder y que “obtenemos una comprensión cabal de lo complejas que son la naturaleza de la dominación y sus formas” (Abu-Lughod 2011:181).

¹² Transducción (definición de la RAE): transformación de un tipo de señal en otro distinto <https://dle.rae.es/transduccon> (consultado 28/11/2021).

continuación, justifico las técnicas de investigación empleadas y exploro el concepto de la “fragilidad” de la antropóloga en relación a una investigación de larga duración y llevada a cabo bajo un contexto restrictivo. Concerniente a estos dos puntos presento unos apuntes éticos frutos de esta experiencia.

En cuanto al análisis, en la segunda parte de la tesis, lo he dividido a su vez en tres apartados que desde una perspectiva de género marcan el carácter procesal y dinámico de la propia tesis. En un primer apartado destacan las experiencias de vivir e investigar bajo un régimen autoritario y se exponen las contradicciones, tradiciones y las contradicciones políticas de Arabia Saudí. En un segundo apartado se analiza por medio de textos etnográficos cómo ese régimen autoritario da paso a un régimen de exposición dentro de KAUST donde el cuerpo es percibido en esta investigación como una adaptación cultural porosa situada con sus propias resistencias orgánicas. Esta es una aportación original de esta tesis, la experimentación con la etnografía orgánica, con el “guion etnográfico”¹³ y la opción de la “deserción etnográfica” como apuesta feminista en la investigación antropológica. En el tercer apartado me centro en el mar Rojo como un “régimen de expansión” que evidencia la porosidad que comunica el “dentro y fuera” tanto corpóreo como de los sistemas culturales habitados. En esta línea se presenta otra aportación de la tesis, el mar Rojo como un mar de expansión, como una “etnografía marina”¹⁴

Para concluir, finalizo con unas consideraciones que aportan en los tres planos en los que se mueve y profundiza esta investigación: la etnografía, el cuerpo y la escritura, y la creatividad.

Empecemos por los objetivos y las hipótesis que recorren la investigación.

¹³ Galán Silvo, Idoia. 2022. «El guion cinematográfico como etnografía. A propósito de una investigación antropológica en Arabia Saudí». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (47): 141-166. <https://doi.org/10.7440/antipoda47.2022.07>

¹⁴ Galán Silvo, Idoia. *En prensa*. «El mar Rojo de Arabia Saudí: una etnografía marina», trabajo ha superado el proceso de revisión externa y ha sido aceptado para su futura publicación en *Disparidades. Revista de Antropología*. Editorial CSIC.

OBJETIVOS Y ALGUNAS PREGUNTAS

Primeras aproximaciones y preguntas

Llegué al recinto de KAUST sin una hoja de ruta, y sin ni siquiera saber si ese diario de campo que pretendía escribir formaría parte de una tesis doctoral. Llegué al *compound* sin una beca institucional y sin estar dentro de ningún proyecto de investigación, características que no aportan nada novedoso –puesto que muchas otras tesis se han realizado en condiciones similares–, pero que dotan a la investigación de independencia con el origen y con el destino. No me refiero a objetividad científica ni a distancia emocional, sino más bien a desentenderse de presunciones aparentemente seguras o confortables en el imaginario de la persona investigadora.

No estar apoyada por una manera de hacer investigación desde las universidades de origen ni de destino, puede revertir en no sostener convencionalismos. En este sentido, Aurora Álvarez y Luca Sebastiani (2020) realizan una clara e interesante exposición de la situación actual de la institución universitaria apuntando a su carácter neoliberal y eurocentrado que ensalza la rapidez, la individualidad y la despolitización de las investigaciones.

Como no podría ser de otra manera, sin beca y absolutamente independiente de ningún organismo que la financiara, esta investigación quedaba fuera de la institucionalización académica, revirtiendo en la libertad de elección de un trabajo de campo largo, adaptado a las exigencias y ritmos del trabajo de campo y en el acoplamiento de distintas disciplinas, en cierta “interdisciplinaridad” (Rosaldo 2004b). Renato Rosaldo defiende la utilización en las etnografías de la interdisciplinariedad, concretamente dice “utilizo mis propias experiencias de interdisciplinariedad para esbozar conexiones entre ideas y relaciones sociales, entre pensamiento y formaciones sociales” (Rosaldo 2004b:198).

Así, integré en el proceso de la etnografía otras disciplinas por las que yo solía transitar: el cine y la antropología física. Establecí un dialogo entre antropología y cine, con la creación y gestión de proyectos sociales en torno al cine como fue *Science to Watch*¹⁵ o la escritura de un guion cinematográfico como diario de campo¹⁶; y entre la antropología

¹⁵ Ver en el análisis, el capítulo 5: El régimen autoritario saudí.

¹⁶ Ver en la primera parte sobre metodología los capítulos 1 y 3.

social y la antropología física, implicando mi conocimiento anatómico y funcional del cuerpo humano en la búsqueda de una metodología que relacionara y comunicara mi corporalidad con el entorno, como fue la sangre y el mar como aproximaciones metodológicas experimentales¹⁷.

Mi acercamiento al lugar, la entrada en el campo, fue de supervivencia vital, de vida y sin deberes administrativos, no fue un acercamiento completamente académico. Buscaba una relación con el contexto y sociabilizarme con otras personas, al igual que buscaba sombra para protegerme del sol y compraba comida para alimentarme. Es decir, de manera orgánica -como iré desentramando- compartían mi tiempo, la etnografía y la supervivencia, favoreciendo la investigación. En cierta manera, asumí el trabajo de campo en KAUST como una oscilación coherente entre vida personal y disciplina antropológica. Y como feminista, no solo necesitaba anotar cómo conseguía sobrevivir yo como mujer, sino también cómo sobrevivían las otras personas.

Esta forma de funcionar sobre el terreno favorecía un continuo flexible, moldeable y manejable que resultaba en experimentar la etnografía, no como producto sino como proceso; pero también en la asunción de la etnografía no únicamente como una técnica o un método, sino a modo de vida. Estos dos principios, la etnografía como proceso y como modo de vida, me llevaron a disponer en el centro de la investigación el cuerpo y las emociones como explicaré más adelante. Disposición que a su vez disipaba cualquier convencionalismo en la escritura, favoreciendo el desbordamiento de emociones y percepciones en poesía, relatos “cuerpo-etnografía” y secuencias cinematográficas.

Sin embargo, esta *libertad académica* venía cargada de incertidumbre. Todavía no había inscrito la tesis, de modo que no podía saber si esta experiencia práctica, experimental y etnográfica se materializaría en un proyecto de investigación como preludeo de una tesis de antropología dentro del programa de Estudios feministas y de género de la UPV/EHU. De esta manera, yo hice un camino en distinto orden al que llevan la mayoría de mis compañeras del programa de tesis doctorales. Primero realicé el trabajo de campo (2011-2016) y escribí una etnografía sobre el *compound* de KAUST recogida en distintos formatos. Después, a finales de 2016, inscribí la tesis y presenté el proyecto de investigación que llevaría a cabo (aunque parte de dicho proyecto, a modo de borrador, lo había escrito ya estando sobre el terreno, durante la estancia en el recinto).

¹⁷ Ver en el análisis, capítulo 7: El régimen de expansión.

Teniendo en cuenta estos antecedentes hay que pensar que, al llegar al campo, al *compound* de KAUST, no tenía trazado un plan de abordaje previo, sino que fueron las características del recinto, mi bagaje personal anterior (mi formación como fisioterapeuta, el máster de antropología física y mi afición por la escritura de guiones cinematográficos) y las interacciones entre ese contexto sociocultural particular y mi formación académica como antropóloga, los desencadenantes que precipitaron mis primeras preguntas generando, a su vez, las primeras aproximaciones al *objeto* de la investigación. En este sentido, estaba elaborando una etnografía clásica.

Sin embargo, una de estas primeras aproximaciones fue constatar que *no vería partir la barca porque nunca llegué en ella*. Es decir, no sentí como Bronislaw Malinowski en 1922 que me quedaba sola en la orilla, sin saber por dónde empezar y sintiéndome abandonada en la isla. En parte porque no andaba persiguiendo nada en concreto, tendría que encontrarme con la particularidad de lo que supondría la vida en un recinto rodeada de barreras porosas y a la vez considerar, dónde y por qué se producían las grietas por las que se colaban los intercambios entre el país y el recinto. Grietas evidenciadas, dentro de ese contexto político-cultural creado y productor a la vez del intercambio de normas, costumbres, experiencias y resistencias, a ambos lados de las distintas barreras kaustianas y saudíes.

Fue darme cuenta de las características del contexto y de mi pertenencia al grupo de *kaustians* e iniciar mi particular recorrido en la búsqueda, no solo de un enfoque antropológico, sino también, del proceso metodológico para llevarlo a cabo. Después de todo, y como apunta Rosaldo: “Las ideas emergen de las formas de vida que las generan y sostiene, y no de la mente como entidad abstracta” (Rosaldo 2004b:206).

Y habitar este nuevo contexto me enfrentó a preguntarme:

¿Qué posibilidades presentaba el *compound* a las mujeres en general y a las saudíes en particular teniendo en cuenta su ubicación en Arabia Saudí?

¿Podría la antropología propiciarme las herramientas adecuadas para llevar a cabo una investigación feminista y social bajo una dictadura teocrática?

¿Sería yo como antropóloga, desde mi posicionamiento epistemológico feminista, con poca experiencia y sobre el terreno, capaz de afrontar el reto de escribir una etnografía,

sobre una antropóloga investigable kaustiana? O quizás, ¿necesitaría poner distancia para poder abordar el proceso etnográfico desde fuera de un contexto restrictivo?

¿Es posible una investigación antropológica sin hacer entrevistas en profundidad y basada en cómo *hablan y dialogan* las corporalidades –y la mía con ellas– en un entorno restrictivo, es decir, cómo se mueven, actúan, se emocionan los cuerpos?

¿Por qué un país como Arabia Saudí, donde los sistemas de género reproducen comportamientos claramente discriminatorios para las mujeres saudíes y de desigualdad entre mujeres y hombres, parecía brindarme a mí, mujer blanca y occidental, la posibilidad de seguir adelante con mi carrera profesional de antropóloga?

¿Por qué razón sentía un aire de libertad para investigar en este contexto que desde el inicio se presentaba como restrictivo? ¿Se mantendría esa sensación de libertad durante una estancia tan prolongada o quizás era un espejismo sobre la arena del desierto?

Esta inmersión precipitada en el trabajo de campo sin una hipótesis clara y sin una hoja de ruta, favoreció una aproximación interactiva y dinámica al contexto. De hecho, el régimen restrictivo saudí y la manera de entenderlo, van a ir experimentando cambios a lo largo de la experiencia etnográfica. También experimentarán cambios la manera de escribir sobre el contexto y los formatos utilizados. En cuanto a los formatos, el relato, el guion secuenciado, las escenas y la poesía pondrán el foco en las resistencias que encuentro como antropóloga hacia las limitaciones y restricciones que el contexto ofrecía; pero también, evidencian la manera dinámica de entender en la práctica el alcance de contextos restrictivos a la hora de realizar una investigación.

Estas fueron solo las primeras preguntas de una larga lista posterior que salpicaron este proceso de investigación. En las páginas de esta tesis, algunas de todas esas preguntas quedan respondidas, para otras encontraremos varias respuestas que no siempre apuntan en la misma dirección y que, con riesgo de resultar incluso contradictorias, pueden en cualquier caso aportar reflexiones y debate a este estudio. Y otras tantas de esas preguntas, se quedan sin respuesta, quizás esperando a futuras investigaciones en ese contexto kaustiano o a ser tratadas más adelante, en nuevos escenarios, siempre cambiantes y dinámicos, como son los habitados por el ser humano, por todas, por todos.

De todas estas preguntas formulé los siguientes objetivos e hipótesis.

Objetivos generales

- Analizar las relaciones dialécticas entre el recinto universitario y el régimen autocrático saudí, evidenciando la porosidad de las barreras físicas, políticas y corporales, y los cambios en las relaciones de género en dicho recinto respecto a Arabia Saudí.
- Explorar de una manera situada los límites y las posibilidades del trabajo de campo en contextos restrictivos, poniendo en valor las investigaciones etnográficas y reflexionando sobre los desafíos metodológicos, de análisis y de escritura que la experiencia etnográfica particular dispone dentro de un contexto coercitivo más amplio.
- Desarrollar una metodología feminista etnográfica, corporizada y situada, aplicable a futuras investigaciones en entornos peculiares con medidas autoritarias coercitivas ya sean sociales, políticas, económicas, o religiosas.

Objetivos específicos

- Analizar desde una perspectiva de género la universidad de KAUST además de como un proyecto económico y científico, como un experimento y laboratorio social para el cambio a través del conocimiento en Arabia Saudí.
- Analizar las fisuras y resistencias en los sistemas de género y en la estructura social kaustianos en relación al país. “Dónde parece que se quiebra, qué espacios de maniobra hay para los individuos dentro de las normas dadas, cómo se pueden subvertir las normas” (Thurén 2010:105-6).
- Visibilizar y analizar las repercusiones en la investigación del entramado de imbricaciones e interdisciplinaridades que habitan en la antropóloga; entendidas estas como académicas (distintas formaciones y prácticas profesionales de la investigadora), como sociales (relación entre un mismo cuerpo investigador e investigado; relación entre vida social o personal) y corporales (porosidades entre cuerpo orgánico y político, entre emociones y cuerpo anatómico).

- Atender al proceso de creación de una “composición etnográfica” integrada por tres elementos: el contexto donde se realiza la investigación que abarca un espacio-tiempo determinado y a las personas y *cosas* con los que nos relacionamos e investigamos; en segundo lugar, la investigadora y sus particularidades, y en tercer lugar, los textos o diferentes tipos de escritura que escogemos o encontramos viables para plasmar la performatividad de la cotidianidad que acontece en el campo.
- Experimentar con el papel de las diferentes narrativas etnográficas desarrolladas como reflejo del compuesto que definiendo ser como persona investigadora en el *compound*.
- Exponer una experiencia encarnada fruto de la vivencia de un cuerpo individual anatómico (el de la antropóloga) en la cotidianidad de un entorno social (con las distintas personas del *compound* sobre las que versa este estudio).
- Explorar la capacidad del cuerpo humano como adaptación o como resistencia que articula la relación entre dentro y fuera (de la corporalidad), entre lo particular y lo general (del *compound* kaustiano) y entre la relación física y política (de KAUST y Arabia Saudí).

La hipótesis inicial de la tesis es que el recinto de KAUST (la universidad y el poblado) presentaba una serie de cambios físicos, políticos y corporales para las mujeres en general y para las saudíes en particular teniendo en cuenta su ubicación en Arabia Saudí. Es decir, un proyecto económico inicial (KAUST) para la diversificar la economía del país –hasta la fecha dependiente de las reservas de petróleo– podía abrir unas grietas para una transformación social principalmente para las mujeres saudíes.

Pero también encontramos una segunda hipótesis que fue tomando importancia durante el trabajo de campo que atiende a los procesos metodológicos de las investigaciones en antropología: un análisis centrado tanto en el proceso del trabajo de campo y de las reflexiones realizadas como en el propio *compound* de KAUST, ambos desde una perspectiva feminista y situada, visibiliza las relaciones y el dialogo del cuerpo y la escritura como resistencias antropológicas estructurales poniendo en valor el alcance de las etnografías feministas.

MARCO ETNOGRÁFICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

KAUST, un experimento y laboratorio social para el cambio a través del conocimiento en Arabia Saudí

En 2009, bajo el mandato del rey Abdullah bin Abdulaziz (1924-2015) se inauguró KAUST, la *King Abdullah University of Science and Technology*. Ideada como un proyecto para diversificar la economía del país –hasta la fecha dependiente de las reservas de petróleo–, la universidad se crea con aspiraciones de llegar a ser una de las primeras universidades de prestigio en ciencia y tecnología a nivel mundial. Aspira a estar en las listas de mejores universidades compitiendo con Harvard, MIT, Oxford o Cambridge. Pero además de ser un proyecto económico, a mi entender, KAUST puede analizarse como un experimento y laboratorio para las ciencias sociales. Pongamos por ejemplo, y haciendo un paralelismo con otras disciplinas como las ciencias medioambientales, biología y ecología, el caso Surtsey.

En 1963 una erupción volcánica creó una nueva isla al sur de Islandia, Surtsey. Esta ha sido considerada por las ciencias naturales como una oportunidad única de estudiar cómo se organiza una comunidad animal desde cero (Fridriksson 1987; 2013; Thorarinsson 1967), hasta el punto que existe una revista para recoger esos estudios, Surtsey Research. Cómo llegan las primeras especies, cómo se organizan, cómo se relacionan, son los aspectos que los y las ecólogos han estudiado en Surtsey, intentando no interferir en el proceso de estructuración de la comunidad animal y vegetal. De igual manera, para una antropóloga la posibilidad de estudiar una nueva comunidad humana desde el momento de su formación, de su construcción, es una oportunidad única. No me refiero aquí a una comunidad aislada que lleva cientos de años organizada viviendo en aislamiento, sino a una comunidad en la cual las personas (y yo misma también como partícula) se acaban de juntar con un objetivo común, los edificios y viviendas se acaban de construir para ellas, y las normas y códigos culturales están en constante construcción y transformación. Todo ello a un ritmo acelerado y en un recinto cerrado, excluido de alguna manera del país sobre el que se asienta a pesar de estar situada de un país autoritario y restrictivo. En el 2009, la creación de la universidad de KAUST en Arabia Saudí proporciona una de esas oportunidades únicas (Mervis 2009; Cressey 2009).

KAUST se crea por deseo expreso del rey Abdullah con el fin declarado de diversificar la economía del país y disminuir su dependencia del petróleo a través del desarrollo de la ciencia, la tecnología y la educación (Al-Shobakky 2018). KAUST tiene un segundo objetivo subyacente, el de transformar la sociedad saudí desde dentro, desde tierra saudí, a través de la educación, haciendo que jóvenes saudíes vivan y se eduquen en una comunidad mixta (hombres y mujeres juntos) e internacional (más de cien nacionalidades) sin salir del país. De esta manera las y los jóvenes saudíes, experimentan nuevas formas de relacionarse compartiendo espacios públicos (Hamdan 2005), en un país, Arabia Saudí donde la segregación por sexos es una realidad y una obligatoriedad, y entran en contacto con otras costumbres y normas sociales diferentes a las de la sociedad ultrarreligiosa y ultraconservadora en la que viven (Al-Atawneh 2009; Ferrero 2009; Al-Rasheed y Vitalis 2004). Pero siempre en un “entorno controlado” (Kamrava 2012). Controlado, porque la familia real, con el poder y control del país, espera de esta manera sembrar la semilla de una apertura planeada y orquestada del país que no resulte en los conflictos violentos que convulsionan los países circundantes (Al-Rasheed 2012), y obviamente, que el cambio no suponga el desplazamiento del poder de la familia reinante, del monarca Abdullah bin Abdulaziz, familia en el poder desde la creación de lo que hoy conocemos como la unificación del reino de Arabia Saudí en 1932 (Lacey 2011; Al-Rasheed 2010; House 2013).

Antes de entrar en el país, mi percepción, hecha a retales incompletos de información de los medios de comunicación televisivos, era que el desarrollo político estaba íntimamente unido a la religión islámica (el rey saudí es también, al menos de forma simbólica, el custodio de las dos santas mezquitas de Arabia Saudí: La Meca y Medina) y al precio y la cantidad de producción de petróleo. Además, se publicó que el gobierno *compraba* cierta paz social y la aprobación del sistema imperante por parte de la gente del pueblo con mucho dinero y mediante un sistema de becas y subsidios que se repartían entre saudíes (Lacey 2011; Haykel, Hegghammer, y Lacroix 2015).

Sin embargo, estando en Arabia Saudí pude apreciar que empezaba un periodo de cambio y transformación. No solo era debido a que la edad de los príncipes herederos (o con acceso a esferas de poder e influencia) era significativamente menor –hasta entonces octogenarios desconectados de una población joven y tecnológica–, sino porque empezaban a oírse las voces de gente joven insatisfecha. Algunas de estas voces opinando desde el exterior del país, y sin intención de regresar; y otras voces como parte de un

incipiente movimiento feminista en el país por la lucha por la igualdad de las mujeres saudí tanto en el ámbito privado como fuera de él; voces que se propagaban gracias al intercambio de información y al uso de internet y redes sociales¹⁸ (Al-Rasheed 2008). También hay que destacar en este tiempo, la llegada de miles de estudiantes que habían sido educados/as en el exterior gracias a un sistema de becas del gobierno y el levantamiento de la *primavera árabe* y las políticas del gobierno saudí para intentar frenarla (Al-Rasheed y Vitalis 2004; Hamdan 2005; Al-Rasheed 2008; 2010; 2012). Todas estas circunstancias apuntaban a que la realidad del país era compleja y dinámica, y que no podía explicarse únicamente en relación a la religión y al precio del petróleo (Haykel, Hegghammer, y Lacroix 2015).

En este escenario se crea KAUST, una universidad de investigación de ciclo superior para estudiantes de licenciaturas en ciencias e ingenierías: biológicas, medioambientales, informáticas, eléctricas, matemáticas, físicas y químicas. Está situada a orillas del mar Rojo, en Thuwal, Arabia Saudí. Fue inaugurada el 5 de septiembre de 2009, con un total de 60 personas entre científicas/os¹⁹ e ingenieras/os y 350 estudiantes. Sin embargo, en junio de 2016, éramos un total de 7000 residentes entre: 230 científicas/os, 140 profesores universitarios/as, 900 estudiantes, 420 posdoctorandas/os, además de cerca de 2200 personas empleadas y 1400 escolares²⁰.

KAUST es un lugar donde viven y trabajan un grupo muy variado de personas. Pero también es un *compound*, un compuesto, una mezcla, un experimento. Podría considerarse un recinto o una jaula dorada porque en su interior la vida es agradable, cómoda y tranquila. Tiene una extensión similar a la de nuestro lugar de residencia actual Hondarribia (Gipuzkoa, Euskadi) y en ella viven familias y personas individuales que incluye estudiantes universitarios/as, profesores/as, investigadores/as, técnicos/as, empleados/as de todo tipo vinculados a la universidad, niños/as, adolescentes, personal

¹⁸ Un cambio que provocó cierta transparencia política fue el surgimiento de nuevos medios y tecnologías de comunicación como Facebook, Twitter y cámaras de teléfonos inteligentes en el país. El control mediático del gobierno se empezó a erosionar lentamente desde fines de la década de 1990, en primer lugar, con la llegada de Al-Jazeera e Internet, y más recientemente con la aparición de blogs, páginas de Facebook y videos de YouTube. Aunque muchos de estos contenidos son perseguidos y eliminados de la red, la sociedad saudí accede a otro tipo de información, a diferentes opiniones y expresiones sobre sus realidades.

¹⁹ He decidido hacer uso de la barra ”/ “ y señalar de este modo que se trataba de mujeres y hombres porque ilustra y añade toda una carga simbólica a los conceptos de barrera y segregación por sexos tan presentes en la sociedad saudí y en esta tesis.

²⁰ Datos obtenidos de una comunicación realizada por el presidente de KAUST, Dr. Jean-Lou Chameau, en el *Town Hall* de 2016, un evento celebrado en la plaza del poblado, Discovery Square.

cualificado (médicos/as, profesores/as de primaria y secundaria). Una población de 103 nacionalidades distintas predispuestas a entenderse, relacionarse y convivir, partiendo de cero y con un evidente nexo: el trabajo, un contrato laboral que en general supone tres veces más que el sueldo del lugar de origen. Y, por tanto, dinero y un estatus económico que se ve sustancialmente aumentado en pocos años²¹.

a. KAUST, un encaje de bolillos

Llegamos al recinto el 26 de agosto de 2011 para cumplir un proyecto común familiar supeditado al contrato laboral de mi pareja en la Universidad. Fue una decisión meditada. Pensamos que supondría una oportunidad para todos los miembros de la familia. Mi hija y mi hijo se escolarizarían en una escuela internacional, aprenderían inglés perfectamente desde la niñez y vivirían en un ambiente internacional y plural. La escuela disponía de infinidad de recursos materiales, unas instalaciones tecnológicas y deportivas altamente preparadas, un profesorado muy cualificado y con experiencia en escuelas internacionales de todo el mundo, grupos reducidos de 15-20 estudiantes con dos profesoras por aula: una titular y otra de apoyo. Mi proyecto era aprender inglés y árabe para buscar un trabajo, pero sobre todo pretendía llevar a cabo un diario etnográfico de aquella experiencia que me parecía tremendamente estimulante.

Acababa de terminar la licenciatura de Antropología Social y Cultural en la UPV/EHU y me había quedado absolutamente prendada de la disciplina. Había sido un descubrimiento algo tardío y de alguna manera accidental porque cursé el segundo ciclo de la licenciatura de antropología mientras trabajaba de fisioterapeuta. Conciliar estudios, trabajo y familia es hacer encajes de bolillos (solía ver a mi abuela, con aquel rulo abultado entre las piernas, pasar rápidamente los palillos enrollados en algodón blanco de forma mecánica, a veces se paraba a pensar, a veces me parecía que improvisaba, a veces un robot había poseído a aquella mujer), pero al final el esfuerzo se traduce en pequeñas metas alcanzadas. Resulta contradictorio, pero Arabia Saudí, el país donde las mujeres carecen de infinidad de derechos y libertades, me ofrecía una oportunidad de continuar con la antropología, mi deseo. En Euskadi no podía acceder a las becas de estudiante para

²¹ Con mi formación de antropóloga recién licenciada, sin ninguna experiencia y trabajando en la organización de eventos culturales media jornada en KAUST (Arabia Saudí), ganaba el doble que en Irun (Gipuzkoa) dedicándome ocho horas como autónoma a la fisioterapia, campo en el que tenía una amplia experiencia y un recorrido de 15 años.

realizar el máster universitario que me daría acceso al doctorado, y yo tenía que trabajar porque teníamos una hipoteca, un hijo y una hija.

Arabia Saudí me *permitía* de una manera muy peculiar.

Las condiciones resultaban ser propicias a nivel económico, proporcionándome también cierta estabilidad emocional, pero, sobre todo, el contexto era excitante, novedoso, estimulante y seductor a nivel etnográfico.

Había un *problema*.

Yo no estaba allí como antropóloga, no al inicio. Yo había conseguido la visa de entrada al reino saudí como “esposa de”, “por estar casada con”. Estos dos conceptos, una visa y un estado civil, se transformaron en el incidente catalizador²² del proceso metodológico que experimenté, y por supuesto, no resultaron ser condiciones sencillas en ninguna fase de la investigación llevada en Arabia Saudí para una antropóloga feminista.

Tanto el hecho de necesitar una visa restrictiva para entrar en Arabia Saudí²³ (por aquellos años solo se facilitaba la visa laboral o de peregrinación religiosa a La Meca) y, en mi experiencia, conseguir el visado por ser la “esposa de”²⁴, un hombre con un puesto laboral cualificado en la universidad de KAUST, eran pistas incipientes de lo que supondría intentar realizar un trabajo de campo no tanto sobre el *compound*, sino en y desde KAUST, dentro de Arabia Saudí.

²² Entiendo por incidente catalizador tanto en un texto etnográfico como en un guion cinematográfico, el acontecimiento dinámico, que provoca un cambio importante en el equilibrio de fuerzas que existe en la vida de una persona, agente protagonista o investigadora.

²³ Desde setiembre 2019 el rey Salman, como parte de los cambios de apertura económica que se dan en el país desde la aprobación del denominado Plan 2030, crea un portal online <https://visa.visitsaudi.com/> en el que en tres pasos se puede obtener el visado de turista: rellenar un formulario, realizar el pago y obtención de una eVisa online para visitar Arabia Saudí. Hasta esta fecha la entrada al país solo se permitía con un visado de trabajo o con el visado religioso para realizar la peregrinación a La Meca.

²⁴ Nos casamos legalmente unas semanas antes para poder tramitar la visa (simplemente firmamos los documentos, sin ceremonias ni celebración) para que yo pudiera acceder al recinto.



Figura 1. Arriba a la izquierda, ID, documento de identificación propio de KAUST.
A la derecha, iqama, documento de identidad saudí.

La visa advertía de las barreras y fronteras políticas que me iba a encontrar y la necesidad de casarme o tener que estar *casada con* para acceder al recinto, de las barreras culturales, de los condicionantes sociales, de los sistemas de género del país y del recinto. También afloraban mis nudos e incomodidades que emergían de mi condición de mujer, no musulmana, occidental, feminista y antropóloga. Me sentía incómoda en el sentido que la antropóloga Marilyn Strathern otorga a la relación entre el feminismo y la antropología (Strathern 1987; Bullen 2012, 2017). Incómoda en mi caso en el sentido de querer acercarme como antropóloga lo más posible al pueblo estudiado a la vez que como feminista y debido a la crítica de los sistemas y relaciones de género, me distanciaba de él.

Como doctoranda de antropología nunca hubiera conseguido la visa porque el país era y es, hasta la fecha actual, una dictadura teocrática en la que cualquier movimiento social reivindicativo era apagado y las investigaciones sociales, silenciadas o condicionadas.

Desde el principio, tuve la certeza de que la universidad era o pretendía ser una universidad puntera en ciencia y tecnología de gran prestigio internacional en cuanto a publicaciones y patentes, y donde –como en otras universidades “neoliberales y eurocentradas” (Álvarez Veinguer y Sebastiani 2020)– prevalecían paradigmas neopositivistas, cientificistas y cuantitativos (Ceglowski, Bacigalupa y Peck 2011). Por ello, cualquier movimiento, estudio o reivindicación social realizada desde el propio país, desde la población saudí o desde la comunidad internacional, quedaría al margen de la institución académica kaustiana²⁵. Es decir, siguiendo el liderazgo de universidades estadounidenses, británicas y australianas, que favorecían la conversión del conocimiento

²⁵ Por ejemplo, la carta de los premios nobeles al presidente Jean-Lou Chameau, ver p. 167.

en una mercancía (Wright y Rabo 2010), en KAUST, apostando por el modelo estadounidense, se perseguía la excelencia buscada por las universidades neoliberales para preparar el paso a una economía basada no solo en los yacimientos de petróleo y gas sino también en la universidad y en el conocimiento que producía.

Según las autoras anteriormente citadas, "la universidad neoliberal, entre otras características, favorece la precariedad económica y laboral –tiempo dedicado a la investigación que disminuye el tiempo personal–" (Álvarez Veinguer y Sebastiani 2020). Sin embargo, en KAUST sucedía justo lo contrario: los sueldos eran elevados, el dinero disponible para investigar generoso y las becas para los estudiantes de máster y doctorado, además de ser económicamente solventes como para mantener al estudiante (e incluso a su familia en el *compound*) incluían el alojamiento y un pasaje anual de vacaciones a su lugar de origen. Esto transformaba KAUST en un lugar ideal de conciliación entre recursos económicos para investigar y para vivir. De esta manera, las condiciones económicas que la universidad ofrecía se convirtieron en un reclamo para la comunidad científica internacional.

En nuestro caso, habíamos visitado el lugar previamente en la primavera del 2011 cuando mi compañero se presentó a una plaza como profesor universitario e investigador como oceanógrafo en el Red Sea Research Center de KAUST. Desde el primer momento me pareció un lugar de interés para realizar un trabajo de campo por la mezcla de culturas que se respiraba allí dentro, simplemente observando las vestimentas de la gente ("*saris de mil colores, blancos de túnicas, abayas negras, pantalones y faldas de colores y patrones opuestos desfilaban por el campus sin seguir una moda concreta*")²⁶, la inmensa variedad de comidas de la cantina de la universidad, los olores del lugar y de las personas ("*perfume francés y árabe mezclado con sudor compartían escena*"), la arquitectura ("*la universidad es una joya moderna arquitectónica y el poblado es prefabricado simulando un estilo tradicional árabe*"), los sonidos ("*el canto a la oración cinco veces al día y el silencio, la calma diaria*") y la ilusión y energía de la gente. Y también precisamente por ese contraste y las contradicciones que ofrecía.

Como avanzaba, acababa de ponerse en marcha el proyecto para lograr una universidad de prestigio internacional en ciencia y tecnología, en mitad del desierto saudí y a orillas

²⁶ Notas del diario de campo, marzo de 2011.

del mar Rojo, pionera por tratarse de la primera universidad mixta del país en la que mujeres y hombres saudíes compartían estudios y espacios; y, además, suponía el primer *compound* mixto en el que población saudí y expatriada convivían.

Nos apeteció formar parte de eso.

El contrato laboral era de tres años, pero nos marcamos un plazo de 12 meses para decidir si continuábamos, todo dependiendo de la adaptación de los cuatro miembros familiares. A los dos años yo empecé a trabajar para la universidad en la organización de eventos culturales y las criaturas estaban totalmente adaptadas. La estancia se prolongó cinco años, hasta el verano del 2016. Cinco años que transformaban la experiencia de campo en una experiencia de larga duración proporcionando muchos momentos, muchas y muy diversas anotaciones etnográficas en el diario de campo. El antropólogo Francisco Ferrándiz (2008), a este respecto y en un ejercicio de síntesis bibliográfica añadía:

“La inmersión en el campo, especialmente la de larga duración, obliga al etnógrafo[a] a desarrollar y alimentar un tipo de mirada sobre la realidad específica, que Atkinson (1990) y Willis (2000) llaman “imaginación etnográfica”, según la cual es preciso mantener una bifocalidad que comunique permanentemente la perspectiva global sobre los temas y problemas estudiados y los contextos restringidos y cotidianos en los que trabajamos (Hannertz, 1998). O como tituló Eriksen su libro de introducción a la disciplina: se trata de negociar la tensión entre “lugares pequeños” y “temas grandes” (Ferrándiz 2008:93).

Y precisamente en esa negociación me veía envuelta, en un lugar pequeño intentando investigar sobre temas grandes y librando, sobre todo, esa negociación desde mi cuerpo de mujer kaustiana (que forma parte de la sociedad y poblado recién construidos) y la investigadora (que realiza un trabajo de campo).

b. Las barreras y sus fugas: de aldea de pescadores a universidad tecnológica

KAUST se construyó en tierras de Thuwal, una pequeña aldea de pescadores situada a 90 km al norte de Jeddah, la mayor ciudad portuaria de Arabia Saudí²⁷. Era un pueblo

²⁷ La población de Arabia Saudí, en 2012, era de 26,9 millones, incluyendo un número aproximado de 5,6 millones de residentes extranjeros y con un crecimiento anual del 1,5%. La población de Arabia Saudí creció con rapidez desde la década de 1960 estimada en 3 millones con un crecimiento anual del 3%. Un 29,4 % de la población era menor de 15 años, un 67,6% entre 16 y 64 años y solo un 3% superaba los 65 años. La mitad de la población está por debajo de los 25 años (fuente: Caryle Murphy, afirmaba que el 51% de la población saudí tenía menos de 25 años en su artículo del 7 de febrero de 2012 "Saudi Arabia's Youth and the Kingdom's Future" *Woodrow Wilson International Center for Scholars' Environmental Change and Security Program*).

tradicionalmente pescador que ofrecía unos restaurantes típicos de pescado muy conocidos y apreciados por la gente local y de la comarca. Con la construcción de KAUST, Thuwal pasó también a ser ciudad dormitorio de muchos trabajadores de mantenimiento y servicios. Sin embargo, las tierras que hoy ocupa este recinto eran solo arena. No había un asentamiento previo. “Un universo de la nada”²⁸ (Krauss 2013), en pequeña escala y por iniciativa del rey Abdullah. Con financiación de ARAMCO (la mayor petrolera mundial) y gracias a 20000 trabajadores inmigrantes, en tan solo tres años se edificaron las dos partes principales de este *compound*: el pueblo y la universidad.



Figura 2. Mapa de Arabia Saudí y localización de KAUST.

Sin embargo, KAUST es mucho más que una universidad puntera de ciencia y tecnología. Para hacer funcional dicha institución en mitad del desierto saudí, dentro del *compound* y junto a la universidad, se creó una pequeña comunidad donde surgiría en constante creación-transformación un nuevo poblado de kaustianas y kaustianos. Nos autodefiníamos como “kaustians” remarcando la pertenencia al recinto y diferenciándonos de los “visitors”, personas que estaban de paso o venían de visita.

A finales de 2014 el departamento central de estadística de Arabia Saudí estimaba que 33% de la población eran expatriados: principalmente de India (1,3 millones), Pakistán (1,5 millones), Egipto (900.000) y Yemen (800.000). Seguidos de Bangladesh (400.000), Filipinas (500.000), Jordania (260.000), Indonesia (250.000) y Sri Lanka (350.000). Se estimaban aproximadamente 100.000 occidentales. Hasta la década de 1960 en Arabia Saudí había 300.000 esclavos. La esclavitud fue oficialmente abolida en 1963. (Fuente:<http://www.sonbuenasnoticias.com/sbn/1963-el-principe-faysal-de-arabia-saudi-decreta-la-abolicion-de-la-esclavitud>)

²⁸ Ensayo del físico Lawrence M. Krauss (2013) en el que se explica por qué existe un Universo en lugar de Nada y el lugar que ocupa esa Nada en el Universo que conocemos.

Este colectivo, mujeres y hombres, será precisamente parte del objeto de estudio de este trabajo. Así, como kaustiana y como investigadora me convertí en sujeto y *objeto* de estudio de mi propia investigación (regreso a este tema en la metodología).

El poblado y la universidad, el conjunto, está rodeado por unas barreras físicas, una valla de cemento y alambre por tierra, y de PVC y red por mar, ambas con fuertes medidas de seguridad. Solo se accede al interior si tienes un documento de identidad propio del lugar, el ID, un carnet acreditativo que se debe enseñar en las dos barreras de la puerta de entrada para que te permitan el paso. Los coches también tienen que estar autorizados para poder acceder. Estas son las barreras materiales, pero no las únicas. Existen otras dos fronteras muy significativas en el grupo de estudio: una barrera política y una barrera corporal.

En referencia a la barrera política, hay que destacar que Arabia Saudí durante estos años es una teocracia absolutista, donde la policía religiosa es la encargada de hacer cumplir de forma estricta la sharía*, la ley de dios, “eje doctrinal del derecho islámico emanado del Corán, de las sabias máximas del profeta Mahoma y de la jurisprudencia de los teólogos islámicos que recibía, en conjunto, el nombre de la sharía” (Rogan 2012:621).

También existe una barrera corporal condicionada por las pautas multiculturales del lugar y los sistemas de género del país anfitrión, que inciden en un sujeto de estudio, el cuerpo, de vital importancia en esta experiencia y observación participante de trabajo de campo. La obligatoriedad de esconder los cuerpos y el pelo de las mujeres bajo la abaya y el pañuelo en Arabia Saudí, favorecía su invisibilidad y la negación de dichos cuerpos. Algunas mujeres en el exterior del recinto se cubrían también las manos con unos guantes y la cara, con un cubre-cara negro o enrollándose el pañuelo de la cabeza de una forma determinada.

En KAUST no era obligatoria la abaya ni el velo.

Algunas saudíes lucían abayas de colores distintos al negro, por ejemplo, grises, marrones, con decoraciones, azul marino, alejadas del negro saudí. Así se llamaba al color negro de las abayas. Descubrí que el negro tenía tonos. Otras se las quitaban en el recinto. Lo mismo sucedía con el velo. Algunas mujeres se quitaron el velo estando en KAUST. Y otras cambiaron la manera de usarlo, por ejemplo, abandonando una cincha sobre la que prendían los alfileres que aseguraban la no visión de ningún pelo y la fijación del velo a la cabeza, o dejando caer el velo hacia atrás y mostrando el nacimiento del pelo por encima de la frente o dejando al descubierto una larga coleta por encima de la espalda.

Son tres barreras tan presentes que se perciben con todos los sentidos y que condicionan las vidas de la comunidad kaustiana. Pero, además, son un poderoso lugar desde donde mirar las realidades del recinto, observar los cambios y repensar los márgenes. Las barreras y sus fugas, serán también piezas claves etnográficas de este estudio y profundizaré en ellas en el análisis: en el apartado primero sobre las barreras políticas, en el segundo sobre las barreras físicas y en el tercero sobre las barreras corporales. En los tres casos en relación a los sistemas de género del recinto y del país.

KAUST (la universidad y su poblado) tiene dos características únicas que la distinguían y distanciaban de todas las demás universidades y *compounds* en Arabia Saudí. Como antes he mencionado es la primera universidad mixta del país, hombres y mujeres estudiando en las mismas aulas, compartiendo laboratorios, puestos de trabajo y espacios en una sociedad en donde la segregación por sexos es una realidad y una obligación en el país en esos años. Y, además, es el primer *compound* mixto: expatriados/as, locales y sus familias viviendo en el mismo recinto. Existen otros *compounds* en Arabia Saudí en los que los saudíes viven temporadas o días, pero KAUST es la primera apuesta por un asentamiento integrado de familias saudíes (aunque solo una mujer viviendo en la casa del recinto, los hombres saudíes pueden estar casados con cuatro mujeres en el mismo espacio temporal) y familias expatriadas. Este es uno de los numerosos ejemplos que sirven para constatar que, si bien es cierto que las estrictas normas del país, costumbres y leyes de Arabia Saudí no imperan dentro de KAUST, es interesante analizar cómo influye el país en la creación de esta nueva comunidad y viceversa, la relevancia de KAUST y sus gentes en Arabia Saudí. La intersección de estos dos factores, género y diversidad cultural, son protagonistas en el trabajo de campo y provocaron muchas de las reflexiones llevadas a cabo en los tres apartados de análisis.

A los lados de esas barreras física, política y corporal se producían fugas o intercambios bidireccionales evidenciando la porosidad de las mismas. Estas fugas han sido productoras y a su vez producidas por un contexto en el que las contradicciones, las tradiciones y los discursos enfrentados eran la columna vertebral. De ahí, que también otorgue a estos tres conceptos una posición destacada en el análisis posterior. Pero antes, veamos en qué lugar nos encontramos.

Estado de la cuestión. Feminismo y movimientos sociales en Arabia Saudí

“Ando revuelta trabajando en el apartado de feminismo y activismo en Arabia Saudí. Me pasa que con el feminismo islámico encuentro mis ideas, mis razonamientos y mis sentimientos enfrentados. Se me hace difícil y contradictorio. Porque lo que leo, mucho y sobre todo en relación a Marruecos y Egipto, no llega a conectar con mi experiencia y sensibilidad creada/crecida en Arabia Saudí. Supongo que esto forma parte de ser antropóloga, enfrentar pequeñas cuestiones que atañen y vibran también en una, para poder entender a las personas implicadas, a las que cuentan en otros contextos”.

Escritura tesis, Hondarribia 15 de diciembre de 2021

Hay una manera de encarar la vida que desde niña me ha llamado la atención, aunque ni siquiera entendiera, por aquel entonces, qué significaban las acciones que las mujeres de mi entorno llevaban a cabo, ni de dónde surgían los acontecimientos que las provocaban. Es precisamente la lucha por la igualdad, por mejorar tu situación y con ella la de otras mujeres, y una vez tomado un lugar, cuidarlo. Defender los derechos alcanzados por otras y continuar aportando sin olvidar ni apartar a ninguna, hasta llegar (¡larga travesía!) a eso que se llama igualdad entre mujeres y hombres, venga de donde venga, resida donde resida. Así he vivido, habito y defiendo, el feminismo.

Nuestras vivencias son diversas, subjetivas y enriquecedoras, nos dan qué pensar:

“Desde el punto de vista árabe e islámico existen reticencias a la utilización del término feminismo, *nisaíyya* en árabe, porque se identifica con una corriente exógena al mundo árabe, occidental y laica y, por consiguiente, provoca rechazo en algunos círculos. Existe también una idea muy extendida, sobre todo en Europa, pero que comparten también pensadoras de cultura árabo-musulmana, de que el feminismo es incompatible con los presupuestos ideológicos de sociedades en las que el papel de la religión tiene un gran peso, ya que, desde aquella perspectiva, solo un enfoque laico y universalista es factible para conseguir la igualdad de género” (Lapiedra 2015:10).

No es mi intención comparar ni debatir sobre feminismos, en parte porque entiendo el feminismo como una máquina bestial y poderosa de engranajes delicados que permiten un avance minucioso del conjunto, un rodar concienzudo y tozudo que, aunque desde diferentes perspectivas pueda crear la ilusión de retroceso, el conjunto –la multitud de eslabones de la cadena y puntas diminutas de las ruedas dentadas– avanza en firme. Y eso asoma en los discursos de nuestra vejez, en las reflexiones de nuestra madurez y en los gritos de nuestra niñez: todos contenidos, en sus maneras diversas, en cada mujer y

en todas. Aunque y a pesar de que hagamos lecturas feministas distintas desde nuestros diferentes cuerpos.

Nieves Paradela (2015) señala la aparición del feminismo árabe a finales del siglo XIX y argumenta que es a partir de los años 70 del siglo XX y con el proceso de reislamización de las sociedades árabes, cuando el llamado “«feminismo islámico»²⁹ emergió entonces como un discurso potente y muy visible, incluso en nuestro mundo occidental, que no ha logrado, sin embargo, eliminar el feminismo laico y combativo de ya larga historia” (Paradela 2015:17).

Como argumentaba, yo no me detendré en este texto en las relaciones entre feminismos árabes³⁰ que otras autoras han recogido: “Aunque el sentir de las pioneras árabes en la reivindicación de sus derechos pueda ser independiente de las corrientes del feminismo laico-ilustrado, es difícil negar la relación entre dicho feminismo y el despertar del

²⁹ El entrecomillado es de Nieves Paradela.

³⁰ Sin embargo, me parece oportuno recoger la clasificación que realiza la autora citada anteriormente, Eva Lapidra (2015): “...a grandes rasgos, se suelen distinguir dos corrientes de feminismos en las sociedades árabes que han dado lugar a interesantes debates internos: el feminismo laico y el feminismo islámico. El primero, de corte e influencia occidental, cuenta en su elenco con importantes representantes como Nawal al-Saadawi (egipcia), Wassyla Tamzali (argelina) o Sophia Bessis (tunecina) y el segundo, donde encontramos figuras tan destacadas, entre un abanico muy amplio, como Asma Barlas, Amina Wadud, Asma Lamrabet, Zahra Ali, Malika Hamidi. Estas últimas se aferran a sus propios textos fundacionales y a su tradición religiosa con nuevas interpretaciones y relecturas de las fuentes y son muy críticas tanto con la lectura patriarcal y misógina que se ha hecho de la tradición islámica como con el feminismo tradicional, al que califican de eurocéntrico o neocolonizador” (2015:12).

En la introducción al monográfico número 26 de la revista *Feminismo/s* señala unas claves diferenciadoras entre ambos feminismos (Lapidra 2015:9-15): el feminismo laico defiende “la creencia religiosa debe ser elegida libremente dentro de una sociedad religiosamente neutra en el ámbito público”, y que sin embargo, la tendencia de las sociedades árabe-musulmanas parecen reflejar lo contrario: “Sociedades cada vez más islamizadas en todos los aspectos, relegan la libertad del individuo al ámbito privado, porque en el ámbito público no es admisible una opción personal no musulmana”. En este sentido, Hassan Remaoun, sociólogo argelino, señala: “la reivindicación de las libertades individuales frente a la presión social es uno de los caballos de batalla de diversas mujeres que luchan desde un activismo político y social por mejorar la condición femenina en sus sociedades”. Sobre el feminismo islámico apunta el trabajo de Fátima Mernissi (Mernissi 1987) como pionero aunque critica que un número importante de los trabajos de autoras pertenecientes a esta corriente “no son de autoras árabes ni están escritos en árabe”. Los feminismos islámicos son feminismos globales, que traspasan fronteras y nacionalidades y en los que tienen un papel reseñable las musulmanas y musulmanes conversos. Valgan como ejemplos las dos obras que se consideran fundacionales de dicha corriente, “«Believing women» in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an”, escrito por Asma Barlas, norteamericana de origen pakistaní, y “Qur’an and woman. Rereading the Sacre Text from a woman’s perspective”, de Amina Wadud, norteamericana conversa, de padre metodista. Según Lapidra, una de las causas de la poca repercusión que tienen en el mundo árabe los escritos de estas feministas islámicas sería debida a que “se trata de estudios de hermenéutica y lingüística del texto coránico que, en muchos casos, resultan excesivamente teóricos y académicos, a la par que lejanos de la problemática socioeconómica del día a día de la inmensa mayoría de las mujeres árabes” (2015:9-15).

pensamiento feminista en el mundo árabe” (Lapiedra 2015:11), sino en las aportaciones y los debates que los feminismos plurales alcanzan, y en la idea que comparto de “ningún movimiento ideológico tendrá cabida en las sociedades árabes si no es endógeno, si no parte de los presupuestos islámicos, abordados de uno u otro modo” (Lapiedra 2015:12).

Varias autoras defienden que el feminismo islámico “ trata de una reapropiación del saber y de la autoridad religiosa *por y para* las mujeres, y muchas de ellas se arman de una doble formación, la del dominio de las ciencias islámicas y de los instrumentos de las ciencias sociales para hacer emerger un pensamiento y una concepción nueva de las mujeres en el islam” (Ali 2014:129) y también defienden que el islam desde sus orígenes planteó la “igualdad fundamental entre hombres y mujeres como seres humanos” (Badran 2010:69).

Una de las aportaciones del feminismo es haber planteado, frente a la generalización que se pretende y responde al modelo objetivo propio de las ciencias, el conocimiento situado. Desde la asunción como elemento central del marco teórico y metodológico de ese conocimiento situado en una época muy concreta, realizaré el análisis de la situación de las mujeres y el feminismo en Arabia Saudí y en el *compound* teniendo en cuenta –pero sin que sea determinante– las construcciones que sobre el feminismo en general han elaborado otras autoras. También en este momento trato de acercar el contexto sobre y desde donde he investigado, presento mi relato en el que va contenida una lectura e interpretación de lo que he vivido en mi estancia y trabajo de campo.

Arabia Saudí, es una excepción dentro del mundo árabe.

No fue colonizada por ningún país europeo (Francia, Reino Unido, España o Italia) y no sufrió ningún tipo de descolonización o de reislamización como en el caso egipcio. Sin embargo, mantiene alianzas políticas importantes con la Unión Europea y Estados Unidos³¹. En este sentido resulta interesante la lectura de un texto de Lila Abu-Lughod (2002) en referencia a un trabajo de campo realizado en Egipto entre 1989-1993; precisamente porque eso no había sucedido en Arabia Saudí en 2011, las mujeres no

³¹ Sirva como ejemplo, las buenas relaciones económicas –a modo de transacciones, donaciones– y sociales –de camaradería e influencias– mantenidas entre el rey Abdullah y el monarca español Juan Carlos I, hasta la muerte del monarca saudí.

habían dejado de llevar la abaya, no habían accedido al mundo laboral, no había asomado el consumismo occidental y las relaciones sociales no habían cambiado:

“Del mismo modo que el hiyab y el vestido modesto adoptado en Oriente Próximo son formas modernas de vestirse, representando, pese a la retórica, no una suerte de «regreso» a las tradiciones culturales, sino más bien una reacción compleja a un amplio conjunto de condiciones modernas (incluyendo, sin duda, una confrontación con el consumismo occidental), el llamamiento islámico a que las mujeres vuelvan a sus papeles como esposas y madres no representa nada que se parezca a lo que podría considerarse «tradicional». Estos papeles fueron alterados fundamentalmente en el siglo XX. «Regresar» al hogar después de que el mundo se hubiera dividido entre una esfera doméstica y una pública, después de que el salario laboral para todos haya transformado las relaciones sociales y económicas, después de que las formas de organización social y económica basadas en el parentesco se hayan atenuado, y después de que algunos hayan pensado que esposa y madre era una carrera, es ir a un lugar nuevo y adoptar un papel radicalmente nuevo” (Abu-Lughod 2002:393).

En el análisis de esta tesis trato la formación del reino y las repercusiones políticas del régimen autoritario saudí en el recinto de KAUST, principalmente en las mujeres – saudíes y expatriadas– que lo habitan, por tanto, no incidiré aquí en esos temas. Sin embargo, es oportuno señalar que, en los años de mi trabajo de campo, los cambios en la situación de las mujeres saudíes empiezan a sucederse ante mis ojos lentamente.

Diferentes factores interrelacionados operan el cambio: me voy a centrar en aquellos que experimento y vivo desde la experiencia kaustiana de habitar en un *compound*, en el experimento social y político ideado por el dirigente saudí, monarca del reino y figura que le da nombre, el rey Addullah.

El primer factor que opera el cambio en la sociedad de KAUST con respecto a la sociedad saudí del exterior, es el acceso a la educación a todos los niveles para las mujeres saudíes en el recinto: la escolarización de todas las niñas del *compound* y la posibilidad de acceder a las carreras de ciencia y tecnología en su propio país. En segundo lugar, la posibilidad de compartir espacios y con ello, el acceso al mundo laboral. Tercero, la incorporación de las mujeres a la vida política. Prueba de esto último, es Najah Y. Ashry (Senior Associate to the President & VP Strategic National Advancement at KAUST). Najah es la asociada principal del presidente de la universidad y vicepresidenta de la promoción nacional estratégica de KAUST. Desde antes de la inauguración del *compound*, en 2008 fue nombrada asistente fundadora para asuntos de posgrado en KAUST. En 2011, justo

cuando llegamos, fue nombrada vicepresidenta de la organización de iniciativas saudíes, proyectos que apoya la universidad para el desarrollo de la economía en Arabia Saudí.

Cuando empieza mi trabajo de campo en KAUST, Arabia Saudí es una teocracia donde el islam es “la identidad nacional, la religión oficial y el modo de gobierno” que rige en el reino (Doumato 2001:167) y todo el poder recae en un hombre, la figura del monarca saudí y su familia. Concretamente, “la corriente islámica que predomina en Arabia Saudita es el wahabismo, basado en una lectura radical literalista del Corán que promueve una visión de mundo altamente conservadora y tradicionalista” (Grosfoguel 2016:16) y el patriarcado, a través de una fuerte institucionalidad, controla todos los aspectos de la vida de las mujeres en el país. De tal manera que, existe un sistema de custodia masculino, que supone el sometimiento de las mujeres saudíes a la autoridad de los hombres de su familia desde que nacen hasta su muerte. A efectos legales, las mujeres son consideradas menores de edad, por tanto, para cualquier gestión o decisión política o social necesitan la autoridad de un adulto hombre: “they are subject to the authority of their legal guardian for permission to study, work, travel or marry” (Le Renard y Rundell 2010:12).

Este sistema de custodia masculino es el principal obstáculo en el país para que las mujeres saudíes gocen de derechos igualitarios con respecto a los hombres³². Y esta institucionalización sobre los derechos de las mujeres, en ocasiones, también me afectó a mi aun siendo expatriada.

Tal y como analizo en diferentes momentos del trabajo de campo, en Arabia Saudí “mi cuerpo de mujer necesitaba ser custodiado”. Ejemplos de ello son: me casé oficialmente en 2010 para poder conseguir la visa y poder entrar en Arabia Saudí, en el aeropuerto de Jeddah me pidieron en varias ocasiones dónde estaba mi marido o querían hablar con él cuando tuve problemas con la visa, llevaba la abaya cada vez que salía del recinto y en varias ocasiones me obligaron a ponerme el velo.

Esta última cuestión, el velo y sus usos, es un tema que provoca posturas claramente enfrentadas en el debate feminista. Según Asma Lamrabet (2011), “El ‘metadiscurso’ actual sobre *la mujer con velo, recluida y oprimida* no es otra cosa que la reproducción

³² Women and Saudi Arabia’s Male Guardianship System. Fuente: Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2016/07/17/saudi-arabia-male-guardianship-boxes-women>. 16 de Julio de 2016.

continua de la visión orientalista y colonialista que sigue en boga en las representaciones contemporáneas poscoloniales”³³ (Lamrabet 2011:28). Asma Lamrabet (2011) continúa:

“Ese discurso, siempre acusador, es utilizado como coartada por esas actitudes políticas de dominación cultural y respalda el análisis binario que opone, de la forma más natural del mundo, el modelo *universal* de la mujer occidental, *liberada*, al de la musulmana oprimida y, por tanto, *hay que liberar...*” (Lamrabet 2011:28).

Por su parte, Wassyla Tamzali (2010) argumenta: “Llevar velo es una posición ideológica y política que combatimos a través de una lucha global que trata sobre cuestiones tanto sociales como culturales, y que tiene como marco intelectual la deconstrucción del patriarcado y sus atributos religiosos” (Tamzali 2010:23).

Mientras en referencia al velo, Lamrabet (2011) habla de un metadiscurso acusador, orientalista y colonialista actual que condena su uso, Tamzali (2010) habla de combatir la posición ideológica y política que subyace al llevar el velo buscando deconstruir el patriarcado y sus atributos religiosos. Apunta:

“Velarse por no importa qué razón, espiritual, identidad, ascenso social, miedo a la comunidad, rechazo de la cultura dominante, se explica y puede comprenderse. Pero no es aceptable una corriente de ideas dirigida, aceptada, sostenida y reforzada por los discursos islamistas, por estudios poscolonialistas y posmodernos que ocupan un lugar cada vez mayor en el campo del saber y por feministas conocidas por el papel importante que tuvieron en el movimiento de liberación de las mujeres de los años setenta, una corriente de ideas que se denomina FEMINISTA ISLÁMICA. Un oxímoron, una impostura” (Tamzali 2010:23)³⁴.

Sin embargo, ambas autoras coinciden en criticar posturas occidentales desde distintos ángulos “cierto discurso occidental que se autoproclama *liberador* y pretende ser *universal (...)* con una vocación colonialista imbuida de *misión civilizadora*” (Lamrabet 2011:28) o la crítica a la Unión Europea por favorecer y financiar encuentros que “excluyen desde hace algunos años de las discusiones las formas marxistizantes y universales de la crítica social para favorecer los enfoques culturalistas y diferenciales” (Tamzali 2010:24).

³³ La cursiva es de la autora.

³⁴ Las mayúsculas son de la autora.

Más allá de este debate del velo, otras dos autoras presentan posturas enfrentadas sobre sus maneras de entender las diferentes trampas y formas de discriminación que sufren las mujeres y cómo son presentadas en Occidente. Sirin Adelbi Sibai (2012) señala:

“Los discursos sobre feminismo e islam que se pronuncian en términos de compatibilidad, no han resuelto el carácter colonial intrínseco de la modernidad. A partir de aquí la re-lectura de la tradición arabo-musulmana ha estado produciéndose continuamente desde los paradigmas occidentalocéntricos y ello ha conducido a los resultados contraproducentes de seguir generando sistemáticamente, no solo sujetos coloniales, sino una posición de subalternidad a los presupuestos de la modernidad occidental de la misma tradición y epistemología islámicas” (Adelbi Sibai 2012:58).

Y Najat El Hachmi (2019) advierte de los peligros de supeditar el feminismo a otras causas, ya sean políticas, culturales o religiosas:

“explicaré lo que es y siempre ha sido obvio para volver a desmontar, todas las veces que haga falta, este nuevo envoltorio con el que pretenden vendernos las normas rancias del patriarcado. Volveré a decir feminismo para seguir defendiendo una libertad completa, sin restricciones ni sometida a vigilancia” (El Hachmi 2019:11).

A este debate sobre el velo, haciéndose eco de la actualidad se suman en prensa autoras como Ángeles Ramírez³⁵, Noha el Haddad y Natalia Andújar

“¿Dónde está realmente el problema? En que toda la diversidad queda reducida a un pañuelo que como la capa del rey Midas, convierte a las mujeres que lo llevan en víctimas pasivas y llorosas o en fanáticas religiosas, cancelando su presencia pública y haciéndolas objeto de escarnio, como acaba de suceder con la diputada ceutí.”³⁶

“Hay países de mayorías musulmanas en los que se obliga a las mujeres a llevar pañuelo, como Arabia Saudí o Irán; hay otros en los que se las fuerza a quitárselo,

³⁵Fuente: eldiario.es “Mujeres musulmanas en el punto de mira (una vez más), por Ángeles Ramírez, Noha el Haddad, Natalia Andújar <https://nataliaandujar.wordpress.com/2021/12/04/mujeres-musulmanas-en-el-punto-de-mira-una-vez-mas/> última vez consultado 23/12/2021

³⁶ Hace referencia a la reunión de mujeres líderes en política a la que acudieron Ada Colau, Mónica García, Mónica Oltra, Yolanda Díaz y Fátima Hamed en Valencia en noviembre de 2021, donde el velo de Hamed fue objeto de discusión y crítica en diferentes medios, “al poner el foco en su pañuelo, se ignora por completo el peso de su actividad política en Ceuta, donde es diputada y donde planta cara cotidianamente a la extrema derecha” <https://nataliaandujar.wordpress.com/2021/12/04/mujeres-musulmanas-en-el-punto-de-mira-una-vez-mas/> última vez consultado 23/12/2021

como Francia o Bélgica. En Europa, en la mayoría de los casos, es producto de una decisión y no de la subordinación.”³⁷

Ángeles Ramírez y Laura Mijares (2021), en su libro reciente continúan la reflexión:

“pensamos que es imprescindible conocer los contextos en los que se ubica el pañuelo, que naturalmente son diversos. Si esto es así, ¿por qué la mayoría de la gente en contextos no musulmanes piensa que siempre significa opresión y violencia?” (Ramírez y Mijares 2021:13).

Sin embargo, concretamente a Arabia Saudí dedican solo dos páginas (2021:70-71), hecho que evidencia el difícil acceso que permite el hermetismo del país.

Mi experiencia en Arabia Saudí con el uso del velo aparece reflejada a nivel empírico en varias escenas etnográficas de esta tesis. Debo adelantar aquí que, en Arabia Saudí si bien el uso de la abaya era una obligatoriedad –a excepción del aeropuerto y de KAUST– para todas las mujeres saudíes y expatriadas, con el velo no sucedía lo mismo. El velo era obligatorio solo para las mujeres musulmanas, sin importar el país de origen, de manera que en mis salidas fuera del recinto tampoco estaba obligada a usarlo. Sin embargo, en varias ocasiones me vi condicionada u obligada a ponérmelo. Lo cual podemos interpretar como una imposición –alejada del mandato religioso o identitario– a cubrir mi pelo, a velar mi cuerpo por ser mujer y no por ser musulmana o saudí. Así, cubrí mi pelo cuando me obligó un hombre saudí para poder acudir juntos al mercado de pescado de Thuwal y Jeddah, cubrí mi pelo cuando un hombre occidental me sugirió velarme (como lo hacía su mujer no musulmana) para acompañarles al zoco de Al-Balad o cuando a un grupo de mujeres occidentales nos gritaron unos hombres jóvenes desde un coche que nos cubriéramos.

También fui recriminada para velarme por la policía religiosa en un centro comercial de Jeddah y cuando nos sugirieron (un hombre y una mujer saudíes) a otra mujer y a mí, que pasaríamos frío si no nos cubríamos en un restaurante en Mada'in Saleh³⁸ cuando visité las ruinas nabateas. En estas dos situaciones modifiqué mi camino, huyendo, y no mi vestimenta.

Debo destacar que la mayoría de veces no utilicé el velo en mis salidas del recinto, sin embargo, mi amiga y acompañante de incursiones al exterior –una mujer que no usaba

³⁷ <https://nataliaandujar.wordpress.com/2021/12/04/mujeres-musulmanas-en-el-punto-de-mira-una-vez-mas/> última vez consultado 23/12/2021

³⁸ https://historia.nationalgeographic.com.es/a/madain-saleh-ciudad-nabateos-arabia_8267

velo dentro del *compound*– usaba el hiyab porque se sentía más segura y presionada a hacerlo.

En otro orden de cosas, también son de actualidad y traspasan fronteras los diferentes análisis en torno a la relación entre posicionamientos políticos y religión:

“Asistimos en el escenario mundial, a un crecimiento rápido y a tomas de poder de extremas derechas, de las que un número importante emplean a las religiones dominantes en sus contextos como palanca movilizadora (por citar solo algunas: Brasil, Polonia, diversas formas de cristianismo; India: hinduismo; Myanmar, Sri Lanka: budismo, etc.). La extrema derecha musulmana es nuestra forma concreta de extrema derecha, la diferencia que ocurre actualmente es que es la única que opera transnacionalmente, con desarrollo relativamente reciente, desde hace algunas décadas.”³⁹

En la entrevista realizada a Marieme Helie Lucas (2021): “Una larga lucha por el laicismo y los derechos de las mujeres”⁴⁰, Helie Lucas critica con contundencia el etnocentrismo de las feministas islámicas y de una parte de la izquierda al señalar que abordan el islamismo bajo el prisma local de las discriminaciones y del racismo, rechazando verlo como una ideología mundializada que califica de “extrema derecha musulmana”. Según esta socióloga argelina las extremas derechas están instrumentalizando las religiones dominantes como palancas movilizadoras de las masas.

En 2014, Ángeles Ramírez reflexiona sobre estas alianzas: “El caso francés ofrece un campo privilegiado de estudio para tratar las redes y alianzas de grupos políticos y feministas, así como las consecuencias políticas inmediatas de la islamofobia” (Ramírez 2014:100). Para esta antropóloga, el problema del pañuelo en Francia se construye a partir de dos ejes: por un lado, la fuerte legitimación del discurso islamófobo desde un feminismo de urgencia anti islam originado en una organización próxima al Partido Socialista francés (la asociación Ni putas ni sumisas) y por otro, la división del movimiento feminista a partir de este mismo discurso y las resistencias surgidas para enfrentarlo.

³⁹ <https://conversacionsobrehistoria.info/2021/12/21/una-larga-lucha-por-el-laicismo-y-los-derechos-de-las-mujeres-entrevista-a-marieme-helie-lucas/> última vez consultado 23/12/2021.

⁴⁰ <https://conversacionsobrehistoria.info/2021/12/21/una-larga-lucha-por-el-laicismo-y-los-derechos-de-las-mujeres-entrevista-a-marieme-helie-lucas/> última vez consultado 23/12/2021.

En la entrevista a Maryam Namazie⁴¹: "El derecho a criticar el islam es necesario para nosotras, las ateas de cultura musulmana" (3/12/2021), Namazie realiza una crítica a una parte de la izquierda que no llega a considerar al islamismo más que un síntoma local de las discriminaciones, del racismo o de la "islamo fobia", cuando es un "azote planetario y una ideología de extrema derecha". Concretamente critica la vinculación entre islamismo e inmigración:

"Sería un grave error, vincular islamismo e inmigración, Nadie vincula nacionalismo blanco por el hecho de tener esa ciudadanía [la francesa]. Ese no es el problema cuando se cometen crímenes de odio. Que la inmigración sea de inmediato un problema, cuando es cuestión de islamismo, muestra hasta qué punto se considera a las personas recién llegadas de origen extranjero como no pertenecientes a la sociedad. Se encarcela a Anders Behring Breivik en Noruega, pero cuando se trata de islamistas, se habla de inmediato de expulsiones y de pérdida de derechos cívicos para las personas de origen musulmán, aunque hayan nacido en Europa."⁴²

Volviendo al trabajo de campo y en otro orden de cosas, me parece interesante recoger –en este momento brevemente, pero para entender el contexto saudí– la cuestión del guardián masculino, la discriminación que sufren las mujeres al ser tomadas como menores de edad y la obligatoriedad de ser custodiadas por un varón de la familia (padre, marido, hermano o hijo). Debo señalar que, desde el principio, considero KAUST un experimento donde no opera el sistema de guardianes saudí, sin embargo, analizaré distintas situaciones que ponen de manifiesto la porosidad de las barreras políticas del *compound* y cómo ciertas prohibiciones sociales y desigualdades de género tienen cabida también en el recinto. Por ejemplo, mi contrato laboral a tiempo parcial en la universidad de KAUST también fue firmado por mi pareja ya que mi visa de entrada al país era de *dependent*, y al abrir una cuenta en el banco (dentro de KAUST) también tuve ciertos impedimentos, como veremos más adelante,

Con todo y a pesar de la fuerte represión en Arabia Saudí, van surgiendo movimientos sociales dentro del país. Quizás las más llamativas fueron las campañas protagonizadas

⁴¹ Activista por los DDHH, presidenta del Consejo Central de Exmusulmanes en el Reino Unido.

⁴² Fuente: <https://www.laicite-republique.org/IMG/pdf/2011011expressnamazie.pdf> publicado en <https://www.sinpermiso.info/textos/el-derecho-a-criticar-el-islam-es-necesario-para-nosotras-las-ateas-de-cultura-musulmana-entrevista> última vez consultado 23/12/2021.

en mayo de 2011 por Manal Al-Sharif⁴³, una mujer saudí de 37 años que se grabó conduciendo un coche en su país y subió el video a YouTube para reivindicar el derecho a conducir de las mujeres saudíes y la campaña de Aziza Al-Yousef⁴⁴ que en 2016 lanzó una recogida de firmas por internet para pedir a la monarquía saudí la abolición del sistema de custodia de las mujeres. En mayo de 2018, Aziza fue detenida junto a otras activistas como Loujain Al-Hathloul, Madena Al-Ajroush, Eman Al-Nafjan y Aisha Al-Mana, y algunos hombres que apoyaban la campaña en contra de la tutela masculina.

En este sentido, las nuevas tecnologías han cumplido una doble función en Arabia Saudí, como antídoto, siendo la manera de encauzar parte de las reivindicaciones sociales (como la campaña a favor de conducir llevada a cabo por Manal y Aziza), pero también, favoreciendo el derecho de expresión de la individualidad (como caso del bloguero Raif Badawi⁴⁵).

De tal manera que las demandas de cambio por una parte de la sociedad unido a las necesidades de transformación económica del país, llevan al gobierno saudí a emitir leyes de participación social y política de las mujeres tras justificar sus políticas mediante fuentes islámicas. En este sentido, también Arabia Saudí resulta excepcional porque es el propio monarca –primero el rey Abdullah y, tras su muerte, el rey Salman– quien justifica su política mediante fuentes islámicas, empleando el Corán, la Sunna del profeta y la sharía, para demostrar que los proyectos que se disponían a ejecutar participaban de las creencias religiosas que regían en el reino saudí desde su fundación en 1932.

Llama la atención cómo las interpretaciones de las fuentes del islam que realiza el gobierno saudí se asemejan a las interpretaciones defendidas por el feminismo islámico⁴⁶.

⁴³ <https://www.es.amnesty.org/actua/acciones/arabia-saudi-manal-al-sharif> Fuente última vez consultada 19/12/2021

⁴⁴ <https://www.theguardian.com/world/2016/sep/26/saudi-arabia-protestpetition-end-guardianship-law-women>. <https://www.amnistia.org/ve/blog/2019/07/11037/justicia-para-aziza-al-yousef-y-todas-las-mujeres-saudies>. Fuente última vez consultada 19/12/2021

⁴⁵ <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2017/06/saudi-arabia-release-blogger-raif-badawi-still-behind-bars-after-five-years> fuente última vez consultada 19/12/2021

⁴⁶ “Los aspectos específicos en torno a los cuales giran los debates actuales del feminismo islámico, se centran en la recuperación y aplicación de cinco principios éticos y cosmológicos básicos del islam, recogidos en el Corán, y reinterpretarlos en clave feminista (Rivera de la Fuente-Valcárcel 2014:144). Así: — el *tawhid* (Gimaret), entendido como la unicidad divina y la integración de la multiplicidad en una realidad única, se aplica al ámbito de la justicia e igualdad sociales con el fin de erradicar discriminaciones o distinciones en función de la raza, el género, la orientación sexual, la clase o la edad; — la *jilafa* (Holt) – califato– o la potencialidad o contingencia de cada musulmán varón de ser representante de la Allah en la Tierra, pasa a designar a la persona responsable del cuidado de la humanidad y del mundo; — el *adl* (Tyan)

En el año 2011, el 25 de setiembre, el rey Abdullah frente al Consejo de la Shura⁴⁷, anunció dos ampliaciones políticas futuras que propiciaban la participación política para las mujeres saudíes: permitir su integración como miembros del Consejo de la Shura y participar en las elecciones a los Consejos Municipales.

“The struggle of the father of all people, the late King Abdulaziz, with your grandfathers (Mercy be upon their souls), has resulted in the unity of hearts, land, and one destiny. Today, this destiny imposes on us to preserve this legacy, and not to stop here, but to develop it further in line with Islamic and moral values.

Yes, it is a responsibility towards our religion, and the interest of our country and its citizens that we should not stop at the hurdles of the current time; but we should strengthen our determination by patience and work with dependence on Allah to address them.”⁴⁸

De esta manera argumenta que como musulmanes es un deber y honor cumplir con el islam y justifica que los cambios están respaldados en los valores islámicos. Además, advierte que los proyectos presentados debían ser impulsados por parte del Estado e involucrar a la ciudadanía para alcanzar un mayor desarrollo para su propio país. De alguna forma reta a la ciudadanía (diciendo que no hay sitio para los débiles o indecisos) a respaldar una modernización en equilibrio con sus valores islámicos que preservan los derechos.

“Balanced modernization in line with our Islamic values, which preserve rights, is an important requirement in an era with no room for the weak and undecided people” (al-bab.com 2011).

Apeló a la evolución del islam y al papel y valor de las mujeres en el islam y presentó las dos nuevas políticas:

“All people know that Muslim women have had in the Islamic history, positions that cannot be marginalized, including correct opinions and advice since the era of Prophet Mohammed”

o justicia como principio jurídico y cosmológico, designa la recuperación del equilibrio (*ihsan*) (Burton) entre los componentes de los binomios conceptuales fundamentales de la crítica feminista tales como: femenino/masculino, razón/naturaleza, entre otros; la *taqwa* (Lewisohn) entendida como piedad o conciencia de la divinidad, se contempla como único principio de distinción de los seres humanos del resto de los seres; — la *wilaya* (Izzi Dien) o delegación del poder jurídico en una persona, se concibe como la colaboración mutua entre hombres y mujeres y, por último, — la *shura* (Bosworth-Marín-Ayalon) o toma de decisiones por consenso establecido entre hombres y mujeres, reinterpretado con la exención de toda obediencia de la mujer al hombre“ (Katjia Torres 2015:39-40)

⁴⁷ <https://al-bab.com/documents/speech-king-abdullah> Fuente última vez consultada 19/12/2021

⁴⁸ <https://al-bab.com/documents/speech-king-abdullah>

“Since we reject to marginalize the role of women in the Saudi society, in every field of works, according to the (Islamic) Sharia guidelines, and after consultations with many of our scholars, especially those in the senior scholars council, and others, who have expressed the preference for this orientation, and supported this trend, we have decided the following:

participation of women in the Majlis Al-Shura as members from next session in accordance with the Sharia guidelines

women will have the right to nominate themselves for membership of Municipal Councils, and also have the right to participate in the nomination of candidates with the Islamic guidelines” (al-bab.com 2011).

Como señalaba, esta comunicación tuvo lugar en 2011, unos pocos días después de nuestra llegada a KAUST. No me enteré de este hecho, no me llegó esta información recién instalada en el *compound*, por lo tanto, no fui consciente del cambio que supondría. Sin embargo, integrada ya en Arabia Saudí, en el año 2013, salía ya a la luz el Decreto Real relativo a la participación de las mujeres en el Consejo de la Shura donde se especificaban los derechos y deberes del trabajo (bajo control de la sharía), el número de mujeres que conformaría el órgano (no menos del 20% de los 150 hombres que lo formaban), los lugares que se dispondrían para ellas⁴⁹. Las mujeres elegidas para el cargo poseían todas, un doctorado⁵⁰. En el año 2014, se publicó el Decreto Real M-61 relativo a la participación de las mujeres en las elecciones a los Consejos Municipales.

Aunque los Consejos Municipales no tienen las capacidades de interferir en las decisiones de la monarquía, su función es la de servir como instrumento de acercamiento de las decisiones del monarca a la población a nivel local. Las y los miembros del consejo sirven de enlace con la comunidad, aunque sus funciones son restringidas. En KAUST permanecíamos ajenas a estas decisiones políticas, apenas nos llegaban las noticias de la situación política del país. Debo decir, que era todo tan nuevo y sorprendente que las mujeres con las que hablé dudaban de la continuidad de estas decisiones políticas⁵¹.

⁴⁹ Fuente: <https://www.cbsnews.com/news/saudi-women-given-the-right-to-serve-on-top-government-advisory-council> y Arabiya News: <https://www.alarabiya.net/articles/2013/01/11/259881.html> Última vez consultada 15/12/2021.

⁵⁰ Al Arabiya (11 de enero de 2013). Breakthrough in Saudi Arabia: women allowed in parliament. Al Arabiya News: <https://www.alarabiya.net/articles/2013/01/11/259881.html> Última vez consultada 15/12/2021.

⁵¹ Ver capítulo 5 donde aparece tratado este tema.

Este camino iniciado por la jurisprudencia saudí poniendo en tela de juicio el androcentrismo y el sexismo del que se ha nutrido ¿es suficiente para alcanzar la igualdad de género en Arabia Saudí? ¿Puede el feminismo islámico utilizando principalmente la reinterpretación de las fuentes islámicas llegar a alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres en los países árabes? ¿O sería necesario –teniendo en cuenta que el análisis de discurso revela la “forma en que versiones del mundo, la sociedad, eventos [...] son producidos en el discurso” (Silverman 2013:179)– entrelazar ese discurso religioso y enriquecerlo con otro tipo de discursos reivindicativos castigados y perseguidos en Arabia Saudí?

Compartir desde la paridad la apropiación y autoridad del saber religioso en el país –si llegara tal caso, porque hasta la fecha, al menos en Arabia Saudí, parecen intentos de justificar el acceso al mundo laboral por parte de las mujeres con el objetivo primordial de lograr diversificar la economía del petróleo y desarrollar otros sectores económicos como el turismo, las patentes derivadas de investigaciones científicas o el arte– ¿es el camino para alcanzar una sociedad igualitaria basada en un orden jurídico y social justo? O quizás ¿estaremos ante el inicio de una revolución saudí?

Tiempo al tiempo, y ojalá –*inshala**– seamos testigas.

**PRIMERA PARTE: ESTRATEGIA METODOLÓGICA Y
REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS**

ESTRATEGIA METODOLÓGICA Y REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS

1. DESDE LA ARENA: Recursos metodológicos y proceso de investigación.

He dividido este apartado en una primera parte escrita desde la arena (desde el campo), y una segunda desde la silla (desde el sillón o desde el escritorio). Es solo un guiño basado en la forma de dividir la disciplina antropológica entre antropología de escritorio (con James Frazer y sus contemporáneos del siglo XIX) y la antropología basada en el trabajo de campo (Long y Laughren 1993). Esta reflexión, además de haberla escuchado –haciendo referencia a la historia de la Antropología durante la carrera–, aparece reflejada en el texto de Paul Henley “Ethnographic Film: Technology, Practice and Anthropological Theory” (Henley 2000:207-226).

En la primera parte, desde la arena, voy a explicar el proceso y la estructura metodológicos que llevo a cabo desde el terreno. Como parte de este experimento y laboratorio social kaustiano, me considero, poniendo un ejemplo, como la mujer tsembaga cuidadora de cerdos de un grupo maring de agricultores de Nueva Guinea y, a la vez, me posiciono como Roy A. Rappaport escribiendo la etnografía “Cerdos para los antepasados” (Rappaport 1987). Como la mujer japonesa que llega a Estados Unidos y es entrevistada por Ruth Benedict, y a la vez la propia antropóloga que escribe “El crisantemo y la espada” (Benedict 1974). Como Sierra, co-protagonista del guion, y como Idoia, la guionista que lo escribe. Con estos ejemplos quiero decir que me considero la kaustiana que es también antropóloga, por tanto, las técnicas de investigación utilizadas pueden versar en ocasiones sobre otras/os pero también sobre mi propia experiencia como kaustiana.

Sierra. Una voz en la investigación

Vine a KAUST a encontrarme una vida. La mía. Ahora tengo esta, pero no descarto seguir emplazando mis huesos y mis deseos en otra tierra menos incandescente. Aquí hace calor y se me queman los pies. Las manos me sudan y el cuerpo me pide líquidos.

Mi cuerpo sucumbe a la fluidez, algo distinto al agua, algo similar a su estado.

¿Por qué hablamos de plantas de los pies y de palmas de las manos? Aquí el tiempo no vuela, está sembrado, es el sustrato... nosotras, palmeras. Palmeras plantadas en la tierra (se señala con los dedos índices de ambas manos los pies) y con las palmas al

cielo (eleva sus las manos estirando todo el cuerpo como si de un ejercicio de yoga se tratase). Sin pedir nada y exigiendo lo nuestro. El lugar entre arena caravista y cielo cubierto, lugar en el que bandearnos, movernos sin pérdida.

Bandearse es evocar un movimiento suave, hacia la derecha y hacia la izquierda (ahora se balancea ante mis ojos), sin sobresaltos.”

Fue escucharla, verla en acción y pensar que encontrarme con Sierra había sido un golpe de suerte.

Estaba frente a la mujer más extraña a mí (aunque externamente entrara también en el molde de “occidental, no musulmana, mujer, joven”), la mujer que me serviría de informante, que me enseñaría el recinto, coprotagonista en el guion y que usaría de hilo conductor en una parte importante de mi diario.

Fue fácil establecer una relación, nos encontramos en la clase de inglés y por extrañas que parecíamos una a la otra, me senté a su lado, con ella. Fue sin duda la mejor decisión que pude tomar en KAUST, y si lo pienso fue la primera decisión metodológica que adopté. Su presencia, su forma de entender el recinto, de vivirse ella allí y nuestra relación, atraviesa toda la experiencia.

A veces, no elegimos a nuestros informantes, solo a veces somos nosotras las elegidas, y hay que estar atentas para discernir por quien fuimos descubiertas.

Fue mi confidente, a la que conté mis intenciones de escribir una tesis sobre este lugar y fue ella la que se autoinvitó a acompañarme. Había llegado antes que yo, concretamente en febrero cuando visité KAUST por primera vez, parecía conocer bien el *compound* y a muchas de sus gentes, hablábamos el mismo idioma y nos resultaba cómodo, práctico y estimulante pasar tiempo juntas.

Fue en un principio una relación de conveniencia y después, y hasta su marcha definitiva, se convirtió en una relación estrecha. Sigo acordándome de ella y me recreo en su ausencia a menudo, pero eso se escapa ya al plano y periodo que abarca el trabajo de campo de esta tesis desde la antropología y comprendido entre 2011-2016. Una pena.

Me voy a referir a nosotras⁵² como un eje incontestable, como si la relación fuera el eje perpendicular del discurso antropológico que voy a sostener y como si todas las demás participantes: personas, materialidades y acciones se articularan atravesadas por ese eje que formamos ambas, la antropóloga y Sierra, y que dio lugar a movilizaciones orgánicas, movimientos colectivos, emociones corporales y resistencias políticas. Así y porque no sabría hacerlo de otra manera, esta especie de biomecánica contextual, que

⁵² “Nosotras” surge como la relación entre: Sierra, cuerpo-etnografía, la parte investigable, y la antropóloga, cuerpo-etnógrafo, la parte investigadora.

va a hacer avanzar la tesis, estará fundamentalmente narrada desde los imponderables corporales y materiales, engranajes claves de esta experiencia etnográfica.

Presento un doble posicionamiento imbricado, facilitado de forma empírica por este laboratorio y experimento que es KAUST en sus inicios, en su formación como grupo o comunidad en 2011. Si hoy en día llegara una antropóloga a esa comunidad, se encontraría una sociedad formada, de cierto recorrido, aunque cambiante, y con ciertos mecanismos de funcionamiento o normas de comportamiento establecidas según una cadena de ensayo-error practicada en sus primeros 10 años de vida de la sociedad kaustiana. Es decir, si yo me asentara hoy en día en la comunidad, tendría una población distinta a mí, de la que partir, una comunidad establecida hace diez años. Aunque podría observar el carácter cambiante de la muestra, encontraría un ya conjunto de cuerpos (distintos al mío) sobre el que realizar las preguntas y elaborar la investigación. Cuando yo llegué en 2011 recién empezaba a formarse todo.

En este sentido, fue la propia experiencia etnográfica en el campo, desde la arena y desde sus inicios, la que me enfrenta de manera empírica como kaustiana y como investigadora a este doble posicionamiento, a la búsqueda metodológica y a la aplicación de las técnicas de investigación en esta primera fase del trabajo de campo que vivo como una etnografía experimental. Este proceso experiencial, me inspira en la creación de “Sierra”.

Sierra se constituye persiguiendo dos finalidades: por un lado, es la manera que encuentro de plasmar mediante la escritura y en el trabajo de campo este doble posicionamiento metodológico y por otro, evita la sobrerrepresentación no requerida de otras personas, expatriadas o saudíes del *compound*. Es decir, encuentro que autorepresentándome –como protagonista kaustiana a través del personaje de Sierra– trato de evitar dos cosas: por un lado, la exposición de las personas que preferían mantenerse en el anonimato; y, por otro lado, la presuposición de dar una voz que termina forzando al otro/a a representarse. Siguiendo este argumento, la creación del personaje de Sierra podría considerarse un intento experimental de plasmar una “autoetnografía velada” (de mi “yo” kaustiano) para evitar representar al otro/a y “darle voz” desde el posicionamiento de la investigadora, ya que el hecho de presuponer que estamos dando voz a otras personas en nuestra investigación, no deja de entrañar un forzar al otro/a para que participe de un lugar y de un lenguaje predispuesto por quien investiga.

Llegando a este punto es inevitable mencionar una cita de Donna Haraway (1988:575-599) que atañe al conocimiento situado y a los posicionamientos móviles:

“El firme compromiso de los posicionamientos móviles y de las desvinculaciones apasionadas depende de la imposibilidad de la política inocente de la «Identidad» y de las epistemologías como estrategias que buscan ver desde los puntos de vista de los subyugados para poder ver bien. Una no puede «ser» una célula o una molécula –o una mujer, o una persona colonizada o una trabajadora, etc. –si trata de ver y de ver críticamente desde estas posiciones. «Ser» es mucho más problemático y contingente” (Haraway [1988]1995:330).

Al hilo de la cita, es en KAUST, al sentirme “ser” contingente de kaustiana (pobladora desde los inicios del recinto construido de KAUST) y antropóloga (realizando una investigación etnográfica), encuentro en Sierra, la posibilidad de problematizar y recoger mi doble posicionamiento en la investigación.

Me gustaría añadir que, con esta reflexión metodológica, yo no estoy defendiendo que se deba escribir o investigar directamente siendo parte del grupo investigado; ni tampoco lo contrario, que debemos estar a cierta distancia de la muestra investigada, nada más lejos de mi intención. Sencillamente he pretendido mostrar el camino tomado para poder realizar y recoger la etnografía en la que se basa esta tesis y a la vez, mostrar el proceso etnográfico habitado por la antropóloga como una “performance” que muestra y comunica a la audiencia (al tribunal, a las lectoras) el quicio de esta investigación que enmarcarían el cuerpo y la escritura, sus resistencias, sus posicionamientos y su función de ser.

En otro orden de cosas, David Le Breton, vincula la separación entre cuerpo y mente, por una parte, al individualismo (como forma hegemónica de la sociedad occidental) y, por otra a la hegemonía del racionalismo y del positivismo (Le Breton 1999). En este sentido, Sierra surge como una resistencia al individualismo que en ocasiones supone el trabajar en contextos socioculturales lejanos a los nuestros, pero también, como una resistencia al racionalismo imperante en una universidad tecnológica y al régimen autoritario bajo el que se emplaza. Su creación implica una decisión metodológica para poder escribir en un contexto restrictivo con las libertades sociales y con las sensibilidades particulares como fuente de conocimiento. En palabras de Haraway “Las versiones de un mundo ‘real’ no dependen por lo tanto de un lugar de ‘descubrimiento’ sino de una relación social de ‘conversación’ cargada de poder” (Haraway [1988]1995:342). Es decir, la creación de Sierra atiende a una relación social de conversación entre mis posicionamientos en el trabajo de campo y a una perspectiva extraordinaria ante ejes de dominación:

“Debemos buscar la perspectiva desde puntos de vista que nunca conoceremos de antemano, que prometen algo extraordinario, es decir, el poderoso conocimiento para construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación” (Haraway [1988]1995:329).

Sierra es objeto de estudio, habla entrecomillado y en primera persona, es la protagonista de mi guion kaustiano, mi vivencia como partícula parte de la muestra. Mi llamado “cuerpo-etnografía”. Es el reflejo de mi sensibilidad, emociones y corporalidad, la subjetividad en KAUST. La experiencia investigable vivida en KAUST.

La otra autora, la narradora, soy la antropóloga. La parte investigadora, el llamado “cuerpo-etnógrafo”. Un intento de distancia étic en la investigación, el lado intencionado de escritura para teorizar, de ser más mente y sentidos que cuerpo. Normalmente escrito en tercera persona (a veces en primera) y cita a otras autoras/es.

Teniendo en cuenta que tanto Arabia Saudí, el reino de las desigualdades de género, como KAUST, la universidad científica del paradigma positivista y objetivista, favorecieron mi inscripción “en el universo del paradigma masculino” (Rich 2001), fueron la creación de Sierra y sobre todo la idea de escribir un guion cinematográfico como diario de campo, los puntos de apoyo para poder escribir desarrollando mi sensibilidad poniendo en el centro la subjetividad, tomar conciencia de mis emociones como kaustiana y sentirme libre para expresarme como mujer, como antropóloga en un contexto coercitivo, positivista y androcéntrico.

En un mismo orden de cosas, rescato otra reflexión de Adrienne Rich:

“La disonancia entre estas imágenes y los acontecimientos diarios de mi propia vida exigían una constante habilidad por parte de la imaginación, una especie de traducción perpetua y una fragmentación inconsciente de la identidad entre ser mujer y ser poeta” (Rich 2001:171).

Considero que en mi experiencia de campo y trayectoria, la fragmentación se producía entre ser mujer y antropóloga en Arabia Saudí, y el arte necesario para resistir o abrazar dicha *fragmentación* fue la apuesta metodológica de la creación de Sierra.

Rich continúa en su reflexión:

“Todos los grupos que viven bajo una cultura dominante que tiene el poder de nombrar y de crear imágenes corren el riesgo de sufrir esta fragmentación mental y necesitan un arte que pueda resistirlo” (Rich 2001:171).

En este sentido, Sierra es la decisión metodológica que tomo para poder asumir y reflejar el diario de campo recogido desde mi doble posicionamiento en el *compound* que nació por un lado, de una falta de planificación y teorización previa a la entrada en el campo y por otro, debido al contexto restrictivo en el que se realizó la investigación, obligándome a ensanchar los límites de la escritura etnográfica mediante el uso de la imaginación y creatividad en búsqueda de una posición que me hiciera sentirme cómoda con la investigación, con las personas que participan en ella, con el entorno y conmigo. Esta precisamente es la opción metodológica que defenderé en esta tesis.

Unido a lo anterior, este proceso de experimentación con el doble posicionamiento en el campo, trasciende y alcanza también a la escritura de la propia tesis. Como si el experimentar con ese posicionamiento no se agotara en el trabajo de campo, sino que repercute en las distintas fases de la investigación, aunque de manera integrada, en una escritura subjetiva, de autor:

“La contradicción entre la experiencia particular y la evaluación fría u objetiva, entre lo biográfico y lo científico, solo puede superarse satisfactoriamente si el etnógrafo asume su calidad de autor. No es testigo neutro que narra la realidad de las cosas sino alguien que construye, desde su experiencia, una interpretación de esas realidades. No cuenta sin más; crea una visión de lo vivido de acuerdo con una poética más o menos consciente” (Clifford 1991:15)

Pero en mi caso, es como autora, desde mi experiencia investigadora de mujer kaustiana y desde el reconocimiento al mundo social kaustiano, desde donde he construido esta tesis.

1.1 Recorrido y premisas metodológicas

“El primer y más importante paso que hay que dar para resolver los problemas planteados por el positivismo y el naturalismo es reconocer el carácter reflexivo de la investigación social, o sea, reconocer que somos parte del mundo social que estudiamos (...). Y esto no es meramente una cuestión metodológica, es un hecho existencial” (Hammersley y Atkinson 1994:31).

Nada más instalarme en KAUST tomé conciencia de la existencia de tres premisas que condicionarían la investigación remarcando las circunstancias en las que se efectuaron las observaciones, la manera y los métodos seguidos para recoger el material etnográfico:

1ª Era una testigo excepcional de ese proyecto que acaba de arrancar.

2ª Me encontraba dentro de “un laboratorio social” situado en un país bajo una dictadura teocrática.

3ª Un proyecto económico inicial podía abrir grietas para una transformación social, principalmente para las mujeres saudíes.

Me consideraba una testigo excepcional por tres motivos principalmente:

El primero, dentro del recinto no había ningún grupo de personas haciendo investigación social. Ni rastro de antropólogas, ni sociólogas, ni historiadoras. Nadie estaba allí con la intención de escribir una etnografía del lugar y sus gentes, o por lo menos nadie había sido contratada para ello. Simplemente en la universidad de KAUST “no se podían llevar a cabo investigaciones de tipo social”, “esa no es la misión de la Universidad” recibí por respuesta cada vez que lo intenté.

Debido al difícil acceso al país en cuanto a visados, no existía el visado de turista, solo podías entrar con un visado religioso, para hacer el umrah (peregrinación menor a La Meca en cualquier periodo del año) y el hajj* (peregrinación obligada una vez en la vida para los y las musulmanas), o con un contrato de trabajo, en el caso de KAUST, para trabajar en la universidad en investigación en las consideradas ciencias “duras” y tecnológicas o acceder a puestos de administración, de logística, organización de eventos, técnicos de laboratorio, recursos humanos y finanzas derivados de la creación de una universidad destinada a ocupar uno de los veinte primeros puestos en el ranking mundial, la King Abdullah University of Science and Technology.

El segundo, estar allí prácticamente desde el inicio de la formación de la comunidad de kaustianos y kaustianas. Como ya he mencionado, la universidad se inauguró en setiembre de 2009 y yo llegué allí la primera vez de visita durante una semana en marzo de 2011. Me parecía muy interesante documentar cómo se produce la formación de una sociedad de la nada y todos los cambios que sucedieron a nivel sociocultural desde sus inicios hasta mediados del 2016. Antes de construirse el poblado y la universidad todo era arena del desierto a orillas del mar Rojo. Eran los primeros años de andadura de un proyecto económico ambicioso y a mis ojos de antropóloga recién licenciada todo un desafío socio-cultural. En ese lustro se dieron cambios en el país y en KAUST. Algunos constituyeron verdaderos “hitos”, como generadores de memoria social e individual que analizaré a lo largo de la investigación (del Valle 2015).

Otro descubrimiento fue notar que estaba dentro de un laboratorio social, en este sentido Margaret Bullen y Carmen Díez señalaban:

“Uno de los problemas de las ciencias sociales y humanas, frente a las ciencias naturales, es la imposibilidad de introducir una parte de la realidad social en un laboratorio y poder manipular y dirigir un experimento, siguiendo un plan diseñado previamente. Nuestro laboratorio es la vida real y somos simplemente espectadores de lo que en ella acontece” (Bullen y Díez 2002:4).

Sin embargo, KAUST me brindaba esa posibilidad, me situaba en mitad de un experimento. Por motivos económicos y profesionales, una muestra de partículas sociales, de prácticamente todo el planeta, se disponían a interactuar y convivir en unas condiciones determinadas, en un espacio de tiempo concreto. Más de cien nacionalidades distintas, personas de prácticamente todo el globo, conviviendo juntas dentro de un recinto cerrado, llevando una supuesta vida normal, trabajando, estudiando, disfrutando y sufriendo en la arena. La comunidad científica, las y los científicos de la universidad, tenían sus laboratorios millonarios, sobreequipados con la tecnología más puntera y los recursos económicos soñados para cualquier investigador e investigadora.

Yo también me sentía dentro de uno, pero mi laboratorio era el propio recinto, esas personas de todo el mundo viviendo encerradas (en unas condiciones predeterminadas) y conviviendo bajo el cielo saudí. Si bien el discurso general era que éramos una comunidad internacional que llegaba a un consenso de normas para una convivencia satisfactoria, la realidad era una sociedad diversa y plural bajo la influencia del país anfitrión, Arabia Saudí.

En la sociedad kaustiana también los sistemas de género (Connell 1987; Bullen 2000) atraviesan longitudinalmente los sistemas culturales y las conexiones, arterias mixtas contingentes de “género” y “cultura”, rigen la cotidianidad de las personas. Esta nueva comunidad reproduce en gran medida el sistema cultural de Arabia Saudí que se articula a su vez con el suyo propio. La comunidad resultante es un sistema cultural kaustiano en acelerada construcción-deconstrucción que subraya el carácter dinámico, cambiante y dependiente de las y los agentes que la integran. Así, cada nueva partícula trae adherida a su propio cuerpo un proceso de enculturación de origen que a su vez es modificable y modificador del proceso resultante.

Este laboratorio socio-cultural y la muestra de personas que lo habitaban, me permite desde una perspectiva antropológica feminista, resaltar el papel de las relaciones de género y los sistemas de género como premisa teórica para poder describir y analizar de forma crítica las desigualdades, pero también las oportunidades, en esa recién creada-

transformante comunidad. En este sentido Lila Abu-Lughod (1990) nos remite a la implicación que tiene el feminismo en la etnografía, permitiéndonos “ser sensibles a la dominación” y continúa explicando “para la etnógrafa es el medio de ser consciente de la dominación en la sociedad que describe y en las relaciones entre el escritor (y los lectores) y la gente sobre la que está escribiendo” (Abu-Lughod 2019:15).

Este experimento kaustiano tendría a corto plazo unas repercusiones (sobre las que incido más adelante): sociales, para la población saudí y metodológicas, para la antropóloga. Tomé conciencia de que un proyecto económico en su inicio, podía abrir grietas para una transformación social en un país como Arabia Saudí, propiciando el cambio y/o apertura social. En este sentido, Teresa del Valle (2000) apunta sobre el concepto de fisura:

“... lo estudio en situaciones donde entran en colisión derechos reconocidos como derechos humanos y los planteamientos provenientes del relativismo cultural. Para poder situar la crítica en relación a algo que tiene el peso de la tradición presto atención a los cuestionamientos iniciales por pequeños que parezcan y el análisis de las situaciones que los promueven. [...] las fisuras aparecen con frecuencia en situaciones liminales, protagonizadas por minorías y raras veces valoradas en sus comienzos” (del Valle 2000:246).

En este sentido, KAUST era una grieta dentro del país. KAUST permitía explorar esas aperturas en la estructura social principalmente a las mujeres saudíes. Esas grietas se encontraban en un lugar, un recinto efectivamente, pero en su propio país, Arabia Saudí. KAUST se convertiría en el lugar que permitía a las mujeres, saudíes y expatriadas, estudiar carreras tecnológicas y científicas, conducir, practicar cualquier deporte, compartir espacios con los hombres. El hecho de poder compartir espacios con los hombres suponía para las mujeres poder acceder y ocupar espacios, acceso a la educación, puestos de trabajo. En el que podían trabajar e incluso continuar con una carrera investigadora que se habían labrado en el extranjero. Podían independizarse, vivir económicamente de su propio trabajo y tomar sus decisiones sin depender de ningún tutor (al menos dentro de las barreras kaustianas).

Me sedujo de inmediato la posibilidad de poder plasmar cuales eran las expectativas de los/las agentes sociales y las motivaciones personales de personas que además de un trabajo y un buen sueldo se marcaban otros logros.

Empecé a realizar el trabajo de campo sobre estas tres premisas: ser testigo excepcional, encontrarme en un laboratorio social y el descubrimiento de que un proyecto económico

podía dejar un espacio y unas oportunidades para las mujeres saudíes al otro lado de la barrera física, política y corporal gestada en KAUST.

Como escribió e interpretó Leonard Cohen (1992):

“There is a crack in everything, that’s how the light gets in”

(Hay una grieta en todo, así es como entra la luz)

Letra de la canción *Anthem*, Leonard Cohen 1992.

1.2 El trabajo de campo en contextos restrictivos

Arabia Saudí es un país difícil para realizar una investigación social.

En primer lugar, yo no había dicho que quería hacer un trabajo etnográfico en KAUST porque no me hubieran permitido la entrada, sencillamente no me hubieran facilitado el visado para entrar ni en el país ni en KAUST.

Durante los dos primeros años me dediqué a escribir un diario de campo personal con las cosas que me llamaban la atención. A su vez, recogía todo tipo de anuncios, artículos de prensa y folletos que aportaran información sobre la vida en el recinto. También recogía información de los acontecimientos que sucedían en el país y repercutían en la vida de KAUST. Podía ser información en papel, en la red o comentarios e historias que escuchaba a la gente. Pero todo de forma silenciosa y a veces sintiéndome realmente incómoda. Incómoda por ser y sentirme observadora y a la vez observada, incómoda porque a pesar de considerarme antropóloga feminista, en ocasiones, una postura parecía enfrentarse a la otra o al menos provocar reflexiones, e incómoda porque había espacios a los que accedí sin declarar abiertamente mis pretensiones de realizar un trabajo de campo. En este sentido y a nivel metodológico Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994), consideran la posibilidad de que la etnógrafa pueda participar de manera abierta o encubierta en la vida de las personas a investigar. Cito textualmente:

“El etnógrafo, o la etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar” (Hammersley y Atkinson 1994:2).

Tomé una decisión, si no iba a ser capaz de realizar una observación participante al uso, sin declarar abiertamente mi condición de antropóloga social en todos los espacios porque tenía miedo a ser expulsada del recinto y a poner en riesgo el proyecto económico de KAUST, tendría que buscar la manera de recoger esos datos y después plasmarlos de manera honesta, respetando el anonimato de las personas, su seguridad, la mía propia y velando por la continuidad del proyecto kaustiano.

Me sentía incómoda con la metodología y comprometida con el contexto.

La antropóloga Mari Luz Esteban en el prólogo de una publicación que titula “Vidas que cuentan. La dimensión autoetnográfica en la investigación” afirma:

“Considerar y/o escribir la propia vida/experiencia como (una) fuente de conocimiento fundamental es también una forma de admitir y, simultáneamente, de beneficiarse de la propia vulnerabilidad como persona y como investigador/a” (Esteban 2019:14).

Y eso estaba haciendo al escribir un diario personal. Aceptar y beneficiarme de mi vulnerabilidad como kaustiana y como investigadora.

Allen Feldman, apunta que la teoría surge de la experiencia (Feldman 1991), yo estaba entregada a realizar un trabajo etnográfico de lo que allí acontecía, pero era a la vez consciente de que trabajaba dentro de un marco muy estricto y restrictivo si pretendía realizar una investigación ética y honesta con las personas con las que habitaba y conmigo misma (Ruiz 2016).

En este sentido, mis ganas de documentar el proceso de creación de esta nueva comunidad, los cambios sociales y resistencias que emergían a ambos lados de las barreras de dentro del *compound* a fuera y viceversa, no debían en ningún caso, perjudicar ni poner en riesgo a nadie, ni tampoco frenar ningún proyecto de cambio en Arabia Saudí, instalada en/bajo una dictadura teocrática. Ese experimento y laboratorio social, que era como yo entendía el recinto desde la antropología, y las grietas que dejaba al descubierto por las que se colaba la luz, no podía verse perjudicado por muy estimulante que resultara una investigación sobre este terreno.

Velaría por esas grietas, grietas que permitían a mujeres saudíes estudiar carreras científicas y tecnológicas en su propio país; grietas que permitían el acceso laboral a mujeres saudíes; grietas que proporcionaban a un grupo de mujeres divorciadas saudíes empezar de nuevo una vida laboral sin depender económicamente de su padre, hermano

o tío. KAUST supuso una oportunidad única para que algunas mujeres saudíes, con su trabajo y de manera independiente en términos económicos, pudieran mantener a su descendencia sin ayuda ni necesidad de un tutor. Grietas que permitían –o dejaban a la elección de las mujeres– la capacidad de decidir si, a pesar de mantener el sentimiento religioso, desprenderse o no de la abaya o del velo. Grietas emancipadoras, grietas feministas, grietas libertarias.

Frente a estas consideraciones me tenía que plantear cómo hacerlo

Un primer paso fue aprender de la cotidianidad del campo, desaprendiendo nuestros supuestos teóricos para aprender de la vida cotidiana (Jenkins 1994). Como señala Timothy Ingold en una entrevista realizada por MacDougall (2016) a propósito de su artículo “That’s enough about ethnography?” (Ingold 2014):

“There is an element of unlearning in all fieldwork. What would be the point of it otherwise? Such unlearning, moreover, can be unsettling and does involve an element of existential risk. My point, however, is that unlearning is intrinsic to education, understood in its original sense as a leading out into the world that frees us from the limitations of standpoints or perspectives and causes us continually to question what previously we would have taken for granted”
Respuesta de Ingold recogida en (MacDougall 2016).

Entiendo como Ingold que, al realizar trabajo de campo, nos enfrentamos a un elemento de desaprendizaje y a un elemento de riesgo existencial que suponen a su vez, un aprendizaje al lanzarnos a liberarnos de limitaciones y perspectivas previas, cuestionándonos lo que antes de la experiencia de campo hubiéramos dado por sentado. Desaprender desestabiliza, nos rinde vulnerables y predispuestas a sentir entonces la fragilidad de la antropóloga.

Un segundo paso, fue hacer uso de la creatividad para explorar nuevas aproximaciones al campo, buscando en mis propios pliegues, en mi corporalidad y sus relaciones con el contexto, en la dimensión auto-etnográfica⁵³ (Ellis, Adams y Bochner 2011).

⁵³ La palabra autoetnografía o autoetnográfica aparece recogida en las distintas citas tal y como lo hacen, las y los autores. A veces como una única palabra, a veces separada en dos palabras, separada por (/) y otras unidas por un (-). Personalmente he decidido recogerla como una sola palabra “autoetnografía”.

1.3 La dimensión autoetnográfica

La antropóloga Jone Miren Hernandez (1999) en el artículo “Auto/Biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato” considera:

“Por medio de la auto/etnografía la antropóloga se sumerge de lleno en el espacio social que dibuja el lugar elegido como trabajo de campo. Un ejercicio que desde un prisma feminista cabría plantearse como crítica a las categorías, dicotomías y visión impuesta desde la experiencia androcéntrica, defendiendo así mismo la trasgresión y el cuestionamiento de los límites” (Hernandez 1999:55).

A su vez, siguiendo con la misma autora, la autoetnografía implicaría un doble compromiso por parte de la antropóloga:

“La auto/etnografía implica el compromiso paralelo de la antropóloga por una parte con su propia cultura y su comunidad –su espacio de pertenencia, su pasaporte– y, por otra, con la comunidad científica y académica –su espacio de adscripción, su credencial universitaria–” (Hernandez 1999:57).

En mi caso, como kaustiana, utilicé la autoetnografía como una crítica al contexto restrictivo y androcéntrico saudí, como trasgresión y cuestionamiento de las limitaciones que el propio recinto establecía a la hora de realizar una investigación antropológica y como una manera de establecer un compromiso paralelo entre mi posicionamiento como investigadora e investigada que a su vez investiga a otras personas. Este enfoque de investigación y escritura, por medio de mi experiencia personal me adentraba en la experiencia cultural:

“La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural” (Ellis, Adams, y Bochner 2015).

Estos autores consideran también que esta aproximación autoetnográfica desafía las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, a la vez que considera a la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente.

Por su parte, Mercedes Blanco (2012) recoge varias definiciones del término autoetnografía (Blanco 2012:56), pero en mi aproximación, las dos más representativas del significado del término son la definición de Carolyn Ellis: “La autoetnografía es un género de escritura e investigación autobiográfico que [...] conecta lo personal con lo cultural” (Ellis 2003:209) y la definición de Richardson: “Las autoetnografías son

altamente personalizadas, textos reveladores en los cuales los autores cuentan relatos sobre su propia experiencia vivida, relacionando lo personal con lo cultural” (Richardson 2003:512).

Blanco (2012) en la mayoría de las citas que revisa en relación con la corriente autoetnográfica, encuentra una característica que a autores y autoras les resulta imprescindible: “es la presencia de una estructura narrativa (que incluye una trama o el argumento del relato) o, puesto de manera aún más puntual, la utilización de “formatos narrativos” (Blanco 2012:58). La autora también considera la autoetnografía como una difusión de una vertiente de la investigación cualitativa y también como una forma de presentación de resultados.

Es precisamente de esos dos propósitos de la autoetnografía de los que me sirvo en mi investigación. Por un lado, voy a utilizar el componente autoetnográfico dentro de la metodología para no comprometer a otras personas que participaron en esta investigación y preservar su anonimato. Pero también, voy a intentar a través de la escritura conectar mi experiencia personal con el contexto cultural y político del *compound*, considerando en todo el proceso de escritura, siguiendo a Ellis, Adams, y Bochner (2015) la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente.

En mi práctica considero que la dimensión autoetnográfica me permite exponer la relación existente entre la investigadora y el contexto restrictivo kaustiano. Y es a su vez esta relación manifiesta la que hace avanzar a través del relato autoetnográfico en la comprensión del contexto social y político del estudio.

A día de hoy, en 2021, sentada en mi silla de trabajo y frente al ordenador, me resulta relativamente fácil entender, valorar y reivindicar esta dimensión autoetnográfica de mi experiencia etnográfica, pero en 2011, cuando llegué al recinto y me encontré de frente con el contexto positivista de KAUST, con una universidad puntera en ciencia y tecnología, donde la separación moderna entre ciencias «duras» y ciencias sociales y humanas (Wallerstein 1997), no era tal –porque simplemente no existían las ciencias sociales en la ecuación experimental kaustiana–, lejos del horizonte científico tecnológico no había más ciencia. Allí también las ciencias positivistas, claramente privilegiadas (Escobar 2007; Galcerán 2010), invisibilizaban o desaparecían a las ciencias sociales, no por cuestiones de rentabilidad científica económica sino por su vertiente crítica y su

capacidad de hacer preguntas y perseguir respuestas de justicia, igualdad y compromiso social.

Ante este vacío coyuntural y emplazada en una universidad puntera exclusivamente científica y tecnológica, mi primer paso fue acercarme a la manera de proceder en el trabajo de campo de Bronislaw Malinowski. Malinowski ([1922]1974) citando a autores como Haddon, Rivers y Seligman reconoce a la Escuela de Antropología de Cambridge el mérito de haber introducido la manera “científicamente correcta” de distinguir entre observación y deducción. Afirma en este texto que una fuente etnográfica tiene valor científico si podemos hacer una clara distinción entre los resultados de la observación directa y las exposiciones de las personas estudiadas; y, por otra, de las deducciones del autor o autora basadas en su sentido común y capacidad de “penetración psicológica”, necesaria para recoger comportamientos y recuerdos humanos, como apunta en la siguiente cita:

“El etnógrafo es, a un tiempo su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de los seres vivientes” (Malinowski 1922: 21).

Más adelante en el mismo texto señala que el/la etnógrafo/a tiene que salvar la distancia entre el material bruto y la exposición final y teorizada de los resultados.

En cierta manera, Malinowski utiliza en sus textos etnográficos el método científico positivista tal y como era concebido en la primera mitad del siglo XX. Debemos entender su intencionalidad de acercar la Etnografía y la Antropología Social al método científico de la época y resaltar su mérito al intentar, optando por la ciencia, luchar contra “todo aquello que fuera pura ideologización, racismo y defensa de los más burdos estereotipos” (Blanco 2012). Clifford Geertz (1988) apunta que el diario personal de Malinowski, escrito durante los años 1914-1915 y 1917-1918 en Nueva Guinea y las islas Trobriand, en polaco y salpicado de palabras y textos enteros en inglés, descubierto tras su muerte en 1942 y publicado en 1967 como “*A Diary in the Strict Sense*” (Malinowski 1967) constituye “la obra maestra de la antropología” (Geertz 1988).

No deja de llamarme la atención que, entre 2011-2016, cien años después de la escritura del diario personal de Malinowski⁵⁴, yo andaba por los mismos derroteros que el autor, enfrascada entre la escritura de un diario de campo “científico”, en mi caso influenciada por el contexto kaustiano y no tanto por la época, y, un diario personal y corporal participado de emociones, a modo de “etnografía orgánica”⁵⁵, un modo de hacer etnografía, situada, corporizada, feminista. Pero también, tras realizar un trabajo de campo y una etnografía extensas, de años de duración, encontraba puntos de conexión con la escritura de Malinowski y su intento por separar ambos diarios.

Sin embargo, es la escritura principalmente redactada en el recinto como etnografía orgánica, una manera abierta por un lado, de recoger desde mi cuerpo, “cuerpo-etnógrafo” y por otro, en mi cuerpo, como “cuerpo-etnografía”. Como “cuerpo-etnógrafo” recojo las experiencias de una mujer blanca, joven y occidental. Me sitúa en el centro de la investigación como antropóloga y surge como una necesidad orgánica de expresarme, de poner en letras mis emociones y mi propia corporalidad. Como “cuerpo-etnografía”, pongo mi cuerpo en el centro de la investigación, como objeto investigable, participando de una etnografía escrita/vivenciada en mi cuerpo, corporalizan la experiencia etnográfica vivida “desde y en” mi propio cuerpo, idea defendida en esta tesis. Esta manera de entender el cuerpo como texto etnográfico a través del “cuerpo-etnografía” a veces resulta en textos contradictorios, a menudo políticos (por su incidencia sobre elementos del sistema y su contenido reivindicativo) y siempre corporal-emocionales; y completaban a los textos “cuerpo-etnógrafo”, que nos acercan al texto como cuerpo que se emociona y siente. Pero, sobre todo ambos, corporalizaban la experiencia etnográfica vivida “desde y en” mi propio cuerpo, y defienden la idea de una “etnografía orgánica” que analizaré más adelante.

En este sentido, comparto con Adrienne Rich (2001) su reflexión acerca de la escritura desde el cuerpo y la experiencia personal:

“Escribir directa y abiertamente como mujer, desde el cuerpo y la experiencia de una mujer, considerar seriamente la existencia de las mujeres como tema y fuente artística, era algo que yo había estado muriéndome por hacer, necesitando hacer,

⁵⁴ Intencionadamente Malinowski había dejado fuera las emociones de su famosa etnografía “Los argonautas del pacífico occidental”. Las había recogido, eso sí, en un texto aparte que fue publicado en 1967 tras su muerte, *A Diary in the Strict Sense* (Malinowski 1967).

⁵⁵ Esta manera de hacer etnografía orgánica queda recogida y analizada ampliamente en la segunda parte del análisis.

toda mi vida de escritora. Me situaba desnuda cara a cara con el terror y la ira; implicaba el colapso del mundo tal como yo lo había conocido, el final de la seguridad, parafraseando a Baldwin otra vez. Hallar ese tipo de escritura, sustentada y ratificada en una comunidad política que estaba creciendo, dejaba salir de mí como de muchas otras mujeres, una energía tremenda. Sentí por primera vez que se cerraba el vacío entre la poeta y la mujer” (Rich 2001:171).

Llegado este punto de reflexión en torno a la etnografía me parece oportuno añadir una breve crónica de cómo fue el recorrido en mi trabajo de campo y los riesgos de la escritura etnográfica en mi experiencia concreta.

Crónica de un trabajo de campo: mi recorrido metodológico

Como he adelantado, durante esos dos primeros años me centré en la vida de la comunidad, en el poblado. Aprendí inglés de forma desordenada y según lo iba necesitando. No había un centro de idiomas en los inicios, lo más parecido eran unas clases de inglés gratuitas para principiantes en la biblioteca del poblado. Tres años más tarde la universidad organizaría cursos académicos de inglés para el personal empleado y para “*spouses*”⁵⁶ con profesores especializados. Pero cuando llegamos, solamente Oruba, una mujer libanesa que trabajaba en la recepción de la Harbor Library, se encargaba de organizar los cursos y de impartir las clases en su tiempo libre. Lo hacía de forma desinteresada. Me apunté al grupo y eso resultó ser toda una experiencia y el lugar donde se me abrieron algunas puertas de la comunidad saudí. Me relacioné con mujeres saudíes que al igual que yo, apenas hablaban inglés. El grupo era un reflejo de la sociedad en la que vivíamos, una mezcla heterogénea pero solo de mujeres. Únicamente mujeres en la sala, hizo que sintieran poder descubrirse por fuera, se quitaran el velo y el cubre-cara porque ningún hombre podía entrar en la habitación. También nos desnudamos por dentro, dando paso a la complicidad, porque todas estábamos en situaciones parecidas a pesar de venir de países tan alejados.

También me apunté a clases de árabe para poder aprender algo del idioma del país y para conocer más gente. Este grupo menos diverso (casi todas occidentales) y mixto. Mujeres

⁵⁶ Término utilizado para designar al cónyuge de la persona que accedía a KAUST con contrato laboral. Podían ser mujeres u hombres, y se les consideraba en la iqama (el DNI saudí) y en el ID (la tarjeta de identificación interna del recinto) dependientes, al igual que a los y las descendientes.

y hombres compartiendo el mismo espacio en la biblioteca. La mayor parte del tiempo entre nosotras hablábamos en inglés así que podía practicar lo aprendido en la clase anterior.

La experiencia lingüística también fue interesante a nivel antropológico, a nivel de trabajo de campo. En esas clases de inglés conocí a una chica uruguaya que me introdujo en el grupo de uruguayas. Alba⁵⁷ fue durante los primeros meses mi principal informante y guía dentro y fuera del *compound*. Recorrimos juntas Jeddah, los centros comerciales y Al-Balad, el zoco. Según fue mejorando mi inglés fui contactando con más gente de nacionalidades distintas. El idioma actuaba también como un muro y a mí me supuso una dificultad añadida en el lugar⁵⁸. Quería saber más, preguntar, relacionarme, pero no conseguía entender realmente lo que me querían decir. Por eso, los dos primeros años me dediqué a observar y a aprender inglés, la lengua mayoritaria en el recinto.

El pasatiempo más popular era el deporte. Ya fuera por las instalaciones y el personal altamente cualificado o porque no había mucho que hacer en el tiempo libre, la gente se ponía en forma concienzudamente. “Estar en forma”⁵⁹ era una forma de estar en el recinto y, por tanto, otro espacio donde recoger información. Me apunté de forma escalonada en el tiempo, a yoga de mujeres y mixto, a *spinning*, natación en la piscina de mujeres, a tenis y a buceo. Principalmente el buceo y las excursiones a Jeddah que propiciaba, fueron de gran aportación para este estudio.

El tercer año conseguí un empleo en la universidad. Trabajé durante dos años y un par de meses en la organización de eventos culturales para la oficina de arte que dependía de la oficina del presidente y colaboraba con la oficina del WEP⁶⁰ (*Winter Enrichment Programs*). Organizaba charlas y eventos de interés académico para los y las estudiantes

⁵⁷ Nombre ficticio para preservar su anonimato.

⁵⁸ Esta experiencia de cómo la frustración inicial se transforma en una manera de estar atenta, perceptiva y de comunicación no verbal está recogida en la segunda parte del análisis.

⁵⁹ Resultaría interesante investigar cómo “estar en forma” también se ha convertido en una manera de estar durante el confinamiento (de marzo a junio 2020) y a lo largo de este periodo pandémico del COVID-19 que alcanza ya 2021. Entiendo como una hipótesis que los confinamientos impuestos (políticos, culturales, sociales o epidemiológicos) provocan una predisposición a mantener el cuerpo sano, activo y dispuesto para poder afrontar o enfrentar desde la corporalidad las restricciones externas. ¿La última capacidad permitida de cambio, la transformación corporal y anatómica, podría acaso transformar el mundo que nos rodea?

⁶⁰ Durante dos semanas de enero en la universidad se organizaba el WEP. Se organizaban todo tipo de eventos (charlas, cursos, talleres, exposiciones) de enriquecimiento académico de relevancia científica para los/as estudiantes y para la comunidad en general.

y en general para la comunidad. En esos dos años conocí el funcionamiento de la universidad y la vida académica. Desde mi puesto de trabajo quise abrir el campo a investigaciones sociales relacionadas con mujeres. Me parecía que se estaban intentando hacer cambios y pequeñas políticas igualitarias que suponían grandes retos para la sociedad saudí y que no quedaban suficientemente reflejadas.

Realicé un pequeño proyecto de investigación para estudiar a un grupo de estudiantes mujeres saudíes que cada año accedían a KAUST becadas para hacer unos cursos preparatorios y después acceder a universidades en EE. UU., Inglaterra o Canadá. La idea era que estudiaran en el extranjero el primer ciclo y después regresaran a KAUST a terminar la carrera y realizar el doctorado. Este sistema de becas propuesto por el rey Abdullah era revolucionario, ya que permitía a las mujeres saudíes formarse en el extranjero en carreras tecnológicas y en universidades mixtas.

Yo quería investigar sobre ese proceso, entrevistar a esas mujeres, saber de sus experiencias fuera del país y al volver. También propuse entrevistar a dos mujeres saudíes que ocupaban puestos de responsabilidad dentro de la universidad. Nunca recibí un no rotundo, pero no pude realizar el proyecto, me dieron largas, un *inshallah*⁶¹ detrás de otro.

Siguiendo a la antropóloga Britt-Marie Thurén (2008) decidí centrarme en los cambios que se estaban dando en la sociedad kaustiana pero principalmente analizar las contradicciones del lugar y su razón de existir.

“Para hacer una buena antropología, hay que analizar lo que hay y lo que cambia, lo que emerge y desaparece. Desde una perspectiva feminista, interesa más el cambio. Interesa descubrir los intersticios, las contradicciones, los puntos estratégicos donde tal vez podamos influir en el cambio” (Thurén 2008:105).

Me quedó clara una cosa, se estaban dando pequeños cambios. Si visibilizar esos cambios ponía en riesgo la maquinaria que permitía el avance lento pero respaldado por la universidad, quizás era mejor no hacer ruido. Muchas mujeres saudíes veían KAUST como un lugar de oportunidades para poder trabajar y desarrollar sus carreras profesionales. Algunas encontraban allí el lugar donde poder ganarse la vida (tras un divorcio, por ejemplo) sin rendir cuentas a un hombre, a un tutor. Estudiantes universitarias podían, por primera vez en su país estudiar carreras científicas y tecnológicas gracias a que KAUST era la única universidad mixta en la que hombres y

⁶¹ “Si Alá así lo quiere”, “Ojalá”.

mujeres compartían aulas y laboratorios. Existen universidades solo para mujeres en Arabia Saudí pero están relacionadas con carreras de educación y biosanitaria. Y eso también se aplicaba al instituto, a los estudios de secundaria y primaria para jóvenes, niños y niñas.

También intenté realizar un pequeño estudio etnográfico sobre Thuwal, el pueblo pescador vecino en cuyas tierras se construyó el recinto. Lo relacionaba con el Red Sea Research Center de la universidad y pretendía realizar entrevistas a pescadores y científicos/as para comprender las relaciones y repercusiones entre ambos colectivos, es decir, entre las personas y las actividades. El proyecto se enmarcaba dentro del programa del WEP y su finalidad era acercar la región a la población kaustiana y conocer un poco más a nuestros vecinos y sus vidas. No se aprobó el proyecto. En Arabia Saudí no se respaldan estudios sociales de ningún tipo, KAUST era un lugar de investigación científica y tecnológica al margen de las ciencias sociales.

Algunas pequeñas cosas salieron adelante. Conseguí llevar a cabo un proyecto en el que relacionaría cine y ciencia. El cine estaba prohibido en Arabia Saudí. Los dos únicos cines que había en todo el país estaban: uno en nuestra comunidad y otro, en el *compound* de ARAMCO⁶² en la costa este. En el cine de KAUST, que tenía dos salas, se emitían dos películas por semana. Una infantil y otra de cine comercial estadounidense donde las escenas de sexo y desnudos estaban censuradas. Podías ver las escenas más violentas y sanguinarias sentada en la butaca de la sala pero nada, cero absoluto de sexo, erotismo o desnudez. Mi intención era llevar el cine a la universidad para que fuese aceptado por los poderes de la universidad y crear un espacio de charla y debate, en definitiva otro espacio y grupo de estudio para mi trabajo de campo etnográfico. Para ello, junto con el profesor Enzo di Fabrizio creamos Science to Watch⁶³. Dos veces al mes, proyectábamos en el laboratorio de visualización (Vislab) una película relacionada con ciencia e invitábamos a un experto mundial (que se encontraba allí mismo) en el tema científico principal de la cinta. Se convirtió en un proyecto muy interesante que permitía ver cine en alta calidad (el sonido y la calidad de imagen eran inmejorables) y acercar la ciencia y los proyectos de investigación que se estaban gestando en el recinto a la población en general. Pero

⁶² ARAMCO es una compañía saudí dedicada al petróleo, gas y productos petroquímicos, con origen y sede central en Dhahran (Arabia Saudí).

⁶³ En el 7º Congreso Internacional de Antropología AIBR, Humanidad: unidad y diversidad, presenté la comunicación "Science to Watch, un espacio liminal entre el trabajo de campo y el activismo". Dicho congreso fue celebrado en Vila Real (Portugal) los días 27-30 de julio de 2021.

además propiciaba la charla, el debate, las reflexiones que a veces conseguían abordar temas sociales. Esas tres horas quincenales compartidas con la comunidad, suponían un gran esfuerzo y sobre todo una oportunidad única para entender muchas cosas del proceso logístico, porqué aprobaban o no unas cintas desde la universidad, que temas interesaban más, que debates provocaban y a quienes interesaban.

A los meses de estar funcionando el programa, intenté poner en marcha otra versión. Serían películas de directores/as de todo el mundo que mostraran diferentes culturas y sociedades. Resultó que los debates podrían ser comprometidos con la universidad, levantó recelos y nunca lo pusimos en marcha. Nos ofrecieron llevarlo a cabo fuera, en el cine del poblado, algo ligero, más lúdico. No dentro de la universidad y sin reconocimiento ni aprobación. Como ese no era el objetivo, abandonamos la idea.

El riesgo de expulsión, el riesgo de escribir

El último año de mi estancia desde agosto de 2015 a julio de 2016 quería dedicarlo a organizar toda la información recogida y a esbozar un borrador del proyecto que me proponía enseñar en la UPV/EHU para intentar acceder al programa de doctorado y escribir la tesis. Dejé el trabajo y me senté a escribir.

Fue muy frustrante darme cuenta de que no había podido realizar entrevistas en profundidad explicando lo que quería realmente hacer. Todo el tiempo había tratado de intentar conocer el lugar y sus gentes, pero sintiéndome una impostora. Todas las reflexiones profundas que se me dieron a conocer fueron en calidad de amiga, de confidente. Muchas veces asistí a reuniones, cenas de trabajo, compromisos varios que me acercaban a las experiencias y vivencias de esa sociedad, pero sin que ellos/as supieran mi condición de etnógrafa, luego no han sido escritas. Cuando intenté hacer algo oficial no pude y hacerlo de manera abierta y clara suponía un riesgo, la expulsión.

El riesgo de ser expulsada era en sí una forma de violencia sutil para ejercer el control sobre las personas que constituíamos el recinto. En este sentido, Allen Feldman nos alerta del peligro que yace en crear definiciones de violencia que parezcan muy pulidas y terminadas, pues la realidad nunca es así (Feldman 1991), ya que como Michael Taussig ha señalado, la violencia es resbalosa; escapa de definiciones fáciles y penetra en los aspectos más fundamentales de la vida de las personas (Taussig 1987).

Era conocido en la sociedad kaustiana que varias personas de la comunidad, con nombre y apellido, habían abandonado el país de forma repentina, a veces a la fuerza, tras verse implicadas en problemas “culturales”. La vida personal repercutía en la vida laboral. Y si te despedían del trabajo, te podías ver teniendo que abandonar el país en 48 horas. Dejando la casa, el trabajo y la escuela de tus hijos e hijas. Desmontando tu vida y la de tu familia en dos días. Así se marchó gente y se deportó a gente. La mayoría de las veces por cuestiones relacionadas con el sexo (relaciones fuera del matrimonio y/o actitudes cariñosas o con carga sexual en público), consumo de alcohol o comportamientos “no apropiados” en el país.

En realidad, no era tanto una expulsión urgente a modo de castigo, sino una manera de evitar que la comunidad de expatriados/as fuera juzgada mediante las leyes del país, la sharía, llevada a término por la policía religiosa. Los problemas se solucionaban quitando de escena al sujeto señalado, de inmediato y a golpe de llamada telefónica te podían bloquear la cuenta del banco, invalidarte la iqama (el documento nacional saudí) y proporcionarte unos pasajes de avión para obligarte a salir del país. Para sacarte del país, más bien.

Estando sobre el terreno, al sentarme a escribir, me bloqueaba la sensación de ser una impostora, la inexperiencia en el campo de la antropología, el ser parte del estudio, no poder tomar distancia para poder escribir y enfocar el objeto de estudio, la estancia prolongada y la presión del lugar, un recinto restrictivo.

En este sentido en la introducción del texto “Etnografías bajo el fuego” Nordstrom y Robben (1995), apuntan:

“La complejidad de la violencia se extiende a los etnógrafos como a sus teorías. La comprensión de la violencia debería experimentar un proceso de cambio y reconsideración en el curso del trabajo de campo y de la escritura de la investigación porque no es solo irreal sino peligroso ir a campo con explicaciones predeterminadas de la violencia, así como sería peligroso también ir a “encontrar verdades” para apoyar nuestras teorías” (Nordstrom y Robben 1995:4).

Concretamente en aquellos momentos, realizar el trabajo de campo en el contexto científico positivista que imperaba en KAUST, sumado a una estancia prolongada que me impedía tomar distancia del contexto estudiado (en esta etapa de la investigación dada mi inexperiencia en la disciplina, yo vivía como un impedimento) y la peculiaridad de las circunstancias del lugar, me enfrenta a una carencia metodológica tanto en el momento

de la recogida de datos como en la manera de plasmarlos. Este enfrentamiento también bebía –aunque allí no tomé conciencia de ello– de mi propia individualidad y soledad en la investigación, que consistía en mi forma de reproducir, sin tutoras y revisión, las fuerzas políticas y sociales del tiempo y el lugar que habitaba; los desencantos entre la sangre y el pan, es decir, desencuentros entre la subjetividad y la voluntad antropológica que sudaba por los poros y el sueldo laboral, dentro de la administración que me alimentaba y nutría a su manera.

Tras cuatro años de estancia en el *compound* mi inglés había mejorado. En los primeros años la imposibilidad de expresar ideas, formular preguntas y de entender lo que las personas me contaban me facilitó centrarme en la percepción participante de manera exquisita y delicada. Se daban dos características, en KAUST no se podía preguntar y más limitante aún, en KAUST no se permitía responder, reflexionar, expresar las opiniones. No es que hubiera una norma escrita, como era el caso del código de vestir que en vísperas de Ramadán o cada vez que alguien se incomodaba un poco nos recordaban, pero existía una especie de código o norma de relacionarse que excluía de toda conversación tratar los temas relacionados con la política, la religión y el sexo. De esta manera, en una conversación kaustiana cualquier opinión personal (si podemos llamarla así) estaba repleta de lugares comunes, de estereotipos y prejuicios, en supuesta defensa de la convivencia y el respeto, atestada de palabras huecas o de la omnipresente muletilla “eso es cultural” para señalar un comportamiento, acción o comentario distinto de la “normalidad” en el *compound* y vaciarlo de significado y de posibilidad de enjuiciar, comentar o debatir.

La búsqueda constante de la no ofensa o no ser ofendida, propiciaba la invisibilidad de comportamientos sexistas y racistas. De esta manera, se podían pasar por alto comportamientos sexistas siempre y cuando en algún otro sistema cultural eso estuviera permitido y aceptado, sin problematizar si estaban en juego garantías innegociables como los derechos y deberes de las personas, la igualdad y la libertad. Decir “pero eso es cultural”, “de tal cultura”, permitía la aceptación de cualquier comportamiento por parte de los interlocutores. Y otra característica, era la represión y la violencia de género, estábamos en un *compound*, al amparo o merced de unas barreras físicas y políticas, que eran claramente percibidas como porosas y permeables al separar un entorno kaustiano “amable” con las mujeres, del resto del país. Pero apuntando, habitábamos, en última

instancia en un país, Arabia Saudí, donde imperaba una dictadura absolutista discriminatoria encarecidamente con las mujeres.

Aun obviando las dificultades del idioma principal del recinto, el inglés, que para la mayoría de la población kaustiana no era la lengua materna, ni la mía tampoco, y el contexto restrictivo en el que estaba realizando la investigación, yo me encontraba ante una encrucijada personal y metodológica mayor. Como ya he argumentado, y para sintetizar este apartado, en mi trabajo de campo sucedían dos aspectos importantes de valorar. Yo me sentía sujeto de estudio de mi propia investigación de forma dual. Era la investigadora, pero también era una mujer kaustiana integrante del experimento social. Por otro lado, dado el contexto y para solventar los problemas éticos de mi investigación, me iba a colocar en el centro de la investigación. Una parte importante de mi investigación iba a versar sobre mi experiencia, sobre mi cuerpo y mis emociones. Me proponía una autoetnografía. No solo era agente mi cuerpo-etnógrafo (la investigadora) sino también, mis emociones y mi manera de expresarme, mi cuerpo-etnografía, iba a ser sujeto y agente de mi investigación.

Francisco Ferrándiz (Ferrándiz 2008), pone el foco de alguna manera en mi encrucijada metodológica y señalando:

“... ante la transformación de los escenarios de investigación, se hace imprescindible una innovación paralela y constante de los marcos teóricos y metodológicos con los que nos acercamos a ellos, de la forma en la que imaginamos los escenarios etnográficos, y de las estrategias y registros de “devolución” del conocimiento” (Ferrándiz 2008:90).

Y Rich (2001) parece que ayudara a describirme:

“tomé lo que podía servirme donde pude encontrarlo. Cuando las ideas o las formas que necesitamos están proscritas, buscamos sus residuos dondequiera que podemos rastrearlos” (Rich 2001:171).

Por tanto, debo señalar que la experimentación allí en el campo, de falta de herramientas antropológicas de devolución que me permitieran precisamente reflejar mi doble posicionamiento metodológico y científico de esta experiencia etnográfica propiciaron un nuevo descubrimiento.

1.4 El guion cinematográfico como diario de campo

Definitivamente, el cine me dio una pista.

Encontré que el guion cinematográfico, me ofrecía escribir desde un lugar que me restaba ansiedad y responsabilidad. Me permitía disminuir la tensión producida por la búsqueda de la objetividad científica tan presente en el lugar que tanto me frenaba y me ofrecía el boceto sobre el que a(r)mar⁶⁴ esa realidad construida que tanto me perturbaba.

Desde el *compound*, y mediante el método de escritura de un guion cinematográfico, yo sentía que podía contar lo que quisiera porque estaba reproduciendo imágenes, secuencias para un público espectador. Yo narraba en secuencias para que otra persona sacara sus valoraciones u opiniones. Otra persona, alguien que no sería yo en ese momento y estado del proceso del trabajo etnográfico. Escribí un largometraje, 90 páginas, una hora y treinta minutos de una película entre ficción y documental sobre la que se apoya en parte esta tesis.

Encontré que había otras formas de plasmar el trabajo de campo. Cada contexto favorece unas herramientas y cada autora elije cuales. El contexto que había moldeado el tipo de investigación que estaba llevando tenía que proporcionarme la manera de plasmarla. De esta manera, si durante el trabajo de campo me sentía en tránsito entre sujeto investigado e investigable tenía que encontrar la manera de devolver la información desde este equilibrio estando en el texto, habitando la etnografía resultante también. Si las restricciones del régimen autoritario habían provocado una investigación diferente, silenciosa, apoyada en imágenes, en esos imponderables de la cotidianidad y en el cuerpo, la manera de escribir sobre ella también sería diferente, focalizando sobre el contexto, las situaciones, la materia y las emociones.

El guion etnográfico secuenciado me proporcionó la herramienta adecuada en ese contexto determinado marcado en parte por las estrictas normas del país pero también por una estancia prolongada. Así, descubrí cómo la escritura de un guion cinematográfico como diario de campo me ofrecía nuevas técnicas de recogida de datos y me facilitaba

⁶⁴ Es revelador el juego de letras que sugiere la palabra “A(R)MAR” para formar palabras y significados en el recorrido de la tesis. Empiezo anotando *armar*, como construir las herramientas, formar el boceto de las realidades vividas en el recinto, para después *amarlas*, disfrutar de la experiencia etnográfica, a veces más placentera y otras menos, para terminar a *mar*, como un paisaje que me permite experimentar con mi cuerpo y la porosidad corporal que comunica sangre y mar, porosidad orgánica entre dentro y fuera de la propia corporalidad.

nuevas lógicas para entender posteriormente las posibilidades de la disciplina antropológica aplicada a la ficcionalidad. Y también en el otro sentido, las posibilidades de la ficcionalidad aplicada a las investigaciones antropológicas.

El guion cinematográfico, por una parte, me sirvió como guía metodológica durante la estancia en el recinto, y posteriormente, como un texto etnográfico creativo de no ficción, como una estrategia feminista de resistencia frente a los patrones hegemónicos sociales y culturales saudíes. Era un trabajo de campo en un contexto particular, cambiante, lleno de contradicciones y de capas imbricadas. Estaba experimentando sobre la arena la importancia de las “etnografías de lo particular” para “evitar la homogeneidad, cohesión y la atemporalidad que provocan las generalizaciones” (Lila Abu-Lughod 2012:146).

Si a lo largo de este trabajo de campo extenso en duración, había estudiado a distintas partículas del recinto (personas, materia y emociones) que aportaban distintas intencionalidades y perspectivas al experimento, también tendría que encontrar distintos formatos, quizás tipos de escritura, de narrativas para distorsionar, en la menor manera posible, el encuentro etnográfico en el campo con el texto etnográfico resultante.

En resumen, podemos considerar el trabajo de campo realizado en KAUST desde una perspectiva política feminista, como una defensa del silencio y de la escucha, centrado en los imponderables de la cotidianidad del contexto. Una escucha física, visceral y comprometida con la experiencia etnográfica, con los y las agentes de la investigación. Una escucha reveladora a su vez de una apuesta combativa, reivindicativa y crítica con los reduccionismos, los sistemas de género imperantes en la sociedad a estudio, la homogenización de las “culturas” y la universalidad. Postura y recorrido reflejado en la escritura, en la manera de contarlos: apuntando a los movimientos y acciones de las personas protagonistas más que a sus discursos, señalando la materia más que las palabras para mostrar la particularidad del contexto. Sin duda, la repercusión del contexto más significativa en la investigación es el ofrecimiento a la antropóloga de poder transitar entre la persona investigadora e investigable, entre un cuerpo-etnógrafo y un cuerpo-etnografía. De hecho, a la vez que me reconozco como la antropóloga autora de la investigación también me considero una kaustiana más a investigar al formar parte constitutiva de la muestra (de la comunidad) desde sus inicios y aparición de KAUST.

2. DESDE LA SILLA: Referentes teóricos y epistemológicos

La jirafa y el camello

KAUST, diciembre de 2011

Rebecca Hobbs se levantó esa mañana pensando que haría dibujar, a las 19 alumnas y alumnos de 3 años de su clase en Arabia Saudí, un camello.

Hacia pocos días y pocas noches también que había arrancado el curso en la escuela internacional del compound de KAUST. Le pareció que, camello mediante, podría acercar el país y las gentes saudíes a un grupo muy diverso de criaturas, con sorprendentes experiencias y emociones gateadas en sus tres primeros años de vida.

Le pareció a ella que el camello era representativo del lugar y conocido por todas.

Sin embargo, algunas de estas personitas solo habían disfrutado de vida saudí, otras eran mezclas apasionantes de experiencias desarrolladas anteriormente en otro país o incluso en más países que años contaban las criaturas.

Rebecca Hobbs entró en la clase y entonces se mostró, ante los 19 pares de ojos atentos, como Miss Rebecca. Repartió un papel y unas cuantas pinturas a cada una de las mesas dispuestas en círculo a su alrededor.

Las niñas empezaron a pintar, los niños empezaron a pintar.

Al cabo de una hora escasa, altamente productiva, Miss Rebecca tenía ante sí 19 camellos, o eso es lo que debía pensar y pensó ella.

Según recorría las mesas y miraba los animales que las niñas y los niños habían dibujado, iba adivinando camellos, eran los camellos que ella había mandado dibujar. Eran camellos amarillos porque ella les había alcanzado pinturas amarillas, ocres, algo anaranjadas y color camel.

Colores tierra con los que soñar camellos amarillos al sol.

Según iba pasando en círculo por las mesas, aparecían criaturas con más destreza, o con más imaginación, o con más ganas, o con más espontaneidad y criaturas que solo habían pintado el folio de amarillo.

Ella iba viendo camellos. Ella había dicho que dibujaran camellos.

Cuando Rebecca Hobbs llegó a la mesa de Una, una no especialmente destacada en el arte de pintar, miró el camello que Una había dibujado. Lo miró, lo miró, lo miró. A los tres segundos había entendido que aquello no era un camello.

Rebecca Hobbs –más Rebecca que nunca– preguntó a Una... una pregunta evidente: ¿Has dibujado una jirafa?

Una respondió: ¡Bien!, ¡¡¡Si!!!!, has acertado, he dibujado una jirafa.

Rebecca algo desconcertada le preguntó a la niña qué animal tenía que haber dibujado. Una, rascándose un piojo que merodeaba por su nuca, respondió:

Un animal amarillo (mirando el dispendio de pinturas amarillas sobre su mesa) en Arabia Saudí, amarillas yo he visto jirafas... (apuntando con su mirada un cuello de jirafa –medidor métrico de estatura– colgado de la pared de la clase).

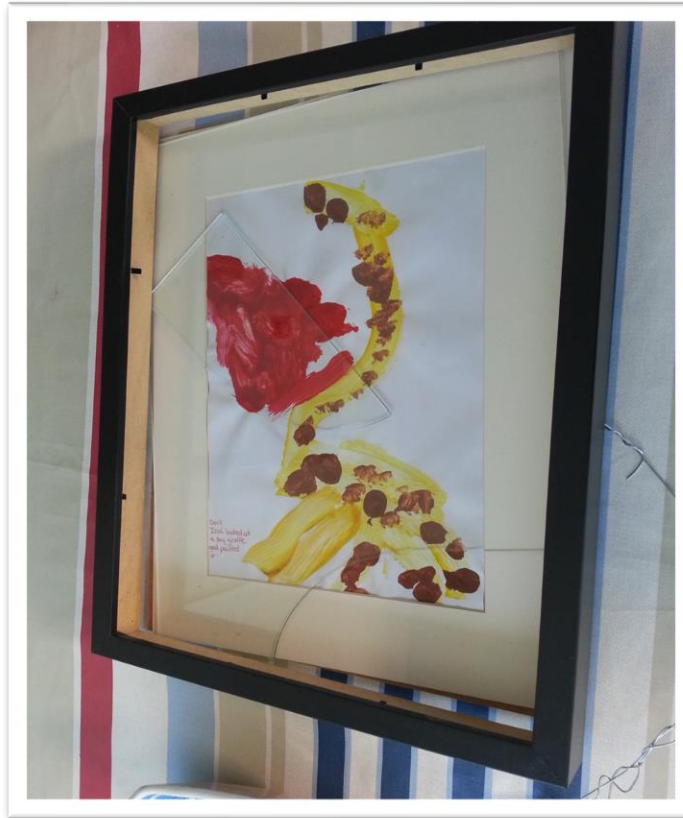


Figura 3. Jirafa, dibujo de “Una” diciembre 2011. Fuente: Irati Irigoien Galán.

“*La jirafa y el camello*” está escrita en base a dos conversaciones reales mantenidas con las dos principales protagonistas de la escena: Miss Rebecca y Una⁶⁵. Recojo esta composición etnográfica porque me parece que ayuda a la reflexión de antropología feminista de problematizar o al menos repensar supuestos que nos han venido dados como verdades absolutas o naturalizadas. Después de todo, en nosotras está la capacidad de dibujar, si es que realmente lo conocemos/pensamos así, un camello o una jirafa. Y, en segundo lugar, porque ilustra claramente la finalidad que persigue esta tesis, que aparezcan, en la medida de lo posible, las personas agentes de esta investigación, como Rebecca y como Una.

⁶⁵ Nombres ficticios.

Una no había realizado el dibujo del animal representativo de Arabia Saudí aunque Rebecca se lo hubiera sugerido.

Como etnógrafa me sentía empática con Una por dos razones. La primera, aunque en el trabajo de campo casi siempre se está sola como investigadora, el *compound* y sus barreras me retenían en un lugar rodeada de otras personas, de iguales, de un grupo de gente que constituíamos la comunidad kaustiana. Era como estar en esa clase de alumnas de tres años. También me habían dado las pinturas de unos colores determinados, estaba viviendo en tierra saudí, pero en un recinto occidentalizado en el que, a pesar de ser mujer, podía trabajar, conducir, vestir con recato pero elegir los colores y modelos de las ropas que me apetecieran vestir, practicar deporte e ir al cine. Podía hacer un montón de cosas que fuera del recinto no podían hacer ni las personas saudíes ni las expatriadas, la mayoría de ellas por ser mujeres.

Esta supuesta libertad dosificada y preestablecida con normas sociales y legislación específicas para KAUST, hacía presuponer que me iba a facilitar vivir y estar cómoda en el recinto aceptando las normas culturales y sociales relajadas que imperaban en el lugar. Es decir, en cuanto me mostraran el animal a pintar yo podría dibujarlo al igual que las otras personas lo hacían. Sabría cómo hacerlo porque el lugar estaba ideado para eso, para facilitar una convivencia internacional en beneficio de la ciencia, la tecnología y en última instancia de la economía del país saudí y de los bolsillos de los y las expatriadas que en él habíamos aceptado trabajar.

Como investigadora social me sabía única. No estaba aislada, pero me sentía extraña. Me sentía como antes se habían sentido en mi disciplina muchas personas, me sentía, por primera vez, como etnógrafa.

Como Una, tenía que aprenderlo todo, aprender a dibujar el contexto en el que estaba. Con la información que me llegaba y con otra que aprendería a descifrar y a extraer con paciencia, día a día, momento a momento. Tenía, como Una, algunas herramientas de partida; tenía una licenciatura en antropología (ella unas pinturas) y conocía el recorrido epistemológico de la disciplina antropológica (ella recibía la información de Miss Rebecca). Sin embargo, al igual que Una, empezábamos de cero. Tenía que aprender el idioma –en KAUST era el inglés–, los códigos lingüísticos, los comportamientos y la manera de ser kaustiana y después, desde mi cuerpo, y a modo de etnografía de lo

particular, reflejarlo. Una en lugar de un camello dibujó una jirafa. Yo me enfrentaba al reto: ¿qué dibujaría yo?

Estando sobre el terreno me daría cuenta de que debía imaginar otras formas de plasmar la información que obtenía, las observaciones y los datos. Y además de imaginarlas, plasmarlas. Por más que rebuscaba a mi alrededor en la bibliografía, en internet o a un lado y otro mi cuerpo, me había quedado sola, sin ninguna compañera de viaje: ¿cómo aprender del entorno y cómo plasmarlo? Una encontró que una jirafa y no un camello le podía acercar a la experiencia kaustiana que estaba viviendo, porque era el animal más amarillo que ella podía reconocer desde su propia experiencia. El único que podía ser dibujado con las herramientas que tenía y desde su vivencia de lo que podía ser un animal amarillo en el desierto. Yo también asumí cierto desbordamiento metodológico y encontré mi jirafa amarilla... Una jirafa amarilla escrita a modo de guion etnográfico que me restaba ansiedad y proporcionaba anonimato, dibujado desde la antropología del cuerpo y de las emociones (volveré a esta idea en el apartado de técnicas)

He introducido al principio de este apartado –y me parece importante remarcarlo– que el pulso vital de todo el proceso del trabajo de campo estuvo irremediablemente unido a tres constantes:

- Constatar la importancia del trabajo etnográfico para identificar conceptos que pudieran incorporarse al marco analítico y metodológico de futuras investigaciones, dar cuenta de los problemas de investigar sobre temas sociales bajo presiones externas, en este caso, una dictadura teocrática.
- Buscar vías alternativas para acceder a la información y a las realidades de las personas ya que, teniendo en cuenta las características del país, suponían verdaderos retos en el proceso de investigación.
- Deshacer mis propios nudos como antropóloga mujer occidental en el recinto y en el país. Intentaba constantemente ponerme en tela de juicio para evitar en mi diario etnográfico el sesgo etnocéntrico que propiciara tratar las estructuras legales, económicas, religiosas y familiares del lugar como fenómenos depurados al atravesar los estándares occidentales de donde provengo y que a su vez homogenizan a todas las mujeres sin tener en cuenta las distintas subjetividades de sus realidades y vivencias. Mi objetivo era dar cuenta de las experiencias preservando el anonimato de las participantes, mostrar las

situaciones vividas focalizando sobre lo que acontecía ahí y ahora, pero sin ocasionar riesgos para ninguna de las participantes, incluyéndome a mí como etnógrafa.

Y estas tres constantes me plantearon desafíos teóricos y me enfrentaron a esa parte de la ciencia tradicional:

“La lucha política organizada contra la discriminación de las mujeres en el mercado de trabajo, su opresión sexual, planteó desafíos teóricos. Mientras que las feministas proclamábamos y practicábamos "lo personal es político", las académicas del movimiento desafiaron el "poder androcéntrico del saber" desmitificando lo que Foucault llamaría el "biopoder", es decir, la carga ideológica de todas aquellas doctrinas que atribuían la subordinación de las mujeres a su naturaleza bio-sexual, y las graves deficiencias epistemológicas y teóricas de la ciencia tradicional por haber hecho caso omiso del papel y de las actividades de las mujeres en la historia y en la sociedad” (Stolcke 2003:73).

A continuación, voy a detallar los referentes teóricos y conceptuales en los que me he apoyado para defender esta tesis. Principalmente, los referentes teóricos y epistemológicos que han dado soporte a esta investigación han sido: la antropología feminista, la antropología del cuerpo y de las emociones, la antropología de los sentidos, la antropología de la materia y la materialidad, la antropología visual, la investigación narrativa, la etnografía creativa y la ficción creativa.

A su vez, he utilizado numerosas autoras y autores que van apareciendo en determinados momentos a lo largo de la tesis y que no siempre provienen del entorno de la antropología. De esta manera, atendiendo a mi formación previa de fisioterapeuta he utilizado conceptos de anatomía humana, biomecánica articular y antropología física (Bertherat, Degot, y Berni 1990; Bertherat 1994; Jones 2004; Goussard 1987). También he atendido a conceptos y teoría vinculados a la escritura y técnicas narrativas de guion cinematográfico y cine (MacKendrick 2005; McKee 2011; 2018; Artaud 1973) y siento estar en deuda, con autoras algunas alejadas de la antropología a las que admiro y son siempre fuente de inspiración (Lispector 1977; Duras 1984; Cixous 1995; Munro 2013) y la poesía (Abu-Lughod 1986; Mistral 1922; Rich 2001; Lorde 2003).

2.1 El conocimiento situado y la antropología feminista

Entendiendo la Antropología Feminista como una:

“Perspectiva epistemológica, teórica y metodológica que propone un tipo de análisis que tiene como objetivo explicar y debatir que las sociedades y las culturas crean las diferencias entre los hombres y las mujeres. En ese sentido, implica un punto de vista crítico con el determinismo biológico, y toma el concepto de *género* como principio estructurador, estrechamente relacionado con otros factores –por ejemplo, clase social, etnia, nacionalidad, edad, tendencia sexual, etc.–” (Hernández, Gregorio, y Apaolaza 2011).

Sumada a la aportación de Teresa del Valle (Valle et al. 2002) sobre la antropología feminista que:

“aporta teoría y metodología para detectar las desigualdades, encontrar los mecanismos que las sustentan y proyectan hacia las prácticas, descubrir la fuerza de los mandatos culturales desde el peso de la hegemonía, descubrir el peso de lo simbólico a la hora de mantener mitificaciones acerca de comportamientos estereotipados de las mujeres y de los hombres que inciden negativamente en las relaciones de igualdad” (del Valle 2002:20),

ha sido mi intención que esta investigación se sitúe dentro de esta perspectiva antropológica y feminista y he procurado que esta propuesta epistemológica, teórica y metodológica para detectar y debatir sobre los mecanismos que sustentan y favorecen las prácticas y las relaciones de desigualdad quede reflejada en todo el proceso de la investigación abarcando desde la obtención de los datos, la manera de reflejarlos y al análisis.

Por tanto, aceptando que la antropología feminista se centra en estudiar los sistemas de género que operan en un sistema sociocultural determinado desde una perspectiva crítica y “tiene como fin identificar y entender los mecanismos que funcionan a través de las múltiples capas de la estructura social y de los sistemas simbólicos de creencias y valores, para generar y mantener las relaciones asimétricas entre mujeres y hombres y entre otros tipos de desigualdades socioculturales” (Bullen 2017:36), una de mis primeras pretensiones en el recinto, como antropóloga y feminista, fue tratar de desenmascarar las posturas androcentristas y eurocentristas que yo misma podía reproducir en mi investigación sin apenas darme cuenta por llevar décadas entre nosotras, a nivel personal y académico; pero además por encontrarme en un contexto autoritario, restrictivo y positivista. Con este propósito, a nivel teórico, es interesante destacar el recorrido

realizado por la antropología feminista que describe Henrietta Moore (1991) apoyándose en diferentes citas:

“De la misma manera que muchas feministas llegaron a la conclusión de que los objetivos de su movimiento no podían alcanzarse mediante el método de “añadir mujeres y batir la mezcla”, los especialistas en estudios de la mujer descubrieron que no se podía erradicar el sexismo del mundo académico con una sencilla operación de acreencia” (Boxer,1982:258). Los antropólogos se erigieron sin tardanza en “herederos de una tradición sociológica” que siempre ha tachado a la mujer de “esencialmente carente de importancia e irrelevante” (Rosaldo 1974:17). Pero reconocieron asimismo que limitarse a “añadir “mujeres a la antropología tradicional no resolvería el problema de la “invisibilidad” analítica de la mujer, no eliminaría el efecto distorsionador provocado por el androcentrismo (Moore 1991:15).

Y los trabajos etnográficos realizados desde una perspectiva feminista (Esteban 2004a; Gregorio 2006; Behar 2009; Abu-Lughod 2019) y que han sido cruciales en mi trayectoria como iremos viendo en el análisis.

Por otro lado, debo destacar que las claves teóricas para superar mi pretensión inicial desacertada de invisibilizarme como “*objeto*” de la investigación (es decir, como sujeto investigado) con una visión subjetiva, como parte de la comunidad a estudio y poder escribir como sujeto de la investigación (con una visión objetiva científica) me la dio, el “conocimiento situado” de Donna Haraway (1988) el cual defiende una antropología que reconoce la subjetividad de las personas investigadoras e investigadas y también, la impostura de la neutralidad científica ya que toda investigación se encuentra atravesada por la especificidad de la persona investigadora (Haraway 1988). A su vez, la “política de la localización” de Rich (2001) entendiendo el cuerpo femenino como “una localización del terreno desde el cual hablar con autoridad, como mujeres” (Rich 2001:207).

Una posición, la de sujeto investigadora, no tenía por qué anular a la otra, la de sujeto investigada; de hecho, había quedado plasmado a nivel metodológico –por medio de la experimentación con el guion cinematográfico como diario de campo para poder recoger mi doble posicionamiento– que fui incapaz de conseguir que una de las posturas desplazara a la otra durante el trabajo de campo. Esa era la impostura, tratar de sustituir o anular una de las dos partes.

Estas aproximaciones teóricas de Haraway (1988) y Rich (2001), me permitieron el análisis desde una vivencia encarnada de la experiencia etnográfica que pasaba por la unión de mi doble posicionamiento dentro de la investigación como sujeto-sujeto de estudio y desde mi cuerpo. A fin de cuentas, la “auto-explicitación política del sujeto cognoscente supone una “reflexividad fuerte” (Harding 1993) por la cual no hay una desvinculación aséptica, sino una asunción responsable del acto de conocer” (Figari 2011:9) y este posicionamiento me permitía, sin anular ni excluir ninguna vivencia etnográfica, construir el contexto situado y encarnado del que había sido parte durante esos cinco años, y explorar desde la práctica etnográfica, esa combinación de posiciones como un continuo, una mezcla que lejos de ser excluyente se alimentaba.

Con todo, “uno de los aportes feministas más fértiles al objetivismo científico fue “situarlo”, es decir, mostrar la operación ideológica que supone esgrimir la noción de objetividad en la ciencia” (Figari 2011:9). En mi investigación, entiendo que plasmar a nivel práctico y desde la escritura el conocimiento situado a través de la creación del personaje de Sierra (también mediante la escritura de los textos cuerpo-etnografía) es por un lado, una manera de descodificación de supuestos positivistas y etnocéntricos; y, por otro, una forma de reconstrucción a través de descripciones vitales como kaustiana de la experiencia etnográfica. Me proporcionan a la hora de escribir la tesis, una interpretación crítica, como un método privilegiado de la objetividad situada (en y desde el *compound*, en y desde mi cuerpo) para mostrar como antropóloga mi manera de sortear las barreras del recinto y situarme en mi realidad, en mi experiencia etnográfica como kaustiana y como investigadora. Recojo estas ideas metodológicas en este apartado teórico porque me parece importante señalar la unión entre teoría y práctica, y la importancia del trabajo de campo para vivenciar desde la experiencia conceptos teóricos desarrollados anteriormente por otras compañeras.

En definitiva, esta mirada antropológica y feminista, situada y encarnada del estudio recogida a través del guion etnográfico, de los textos cuerpo-etnografía y del propio cuerpo, me ha permitido: en primer lugar, desenmascarar posturas reduccionistas y discriminatorias, segundo, poner sobre la mesa y en tela de juicio la autoridad y objetividad científica que imperaba en una universidad puntera de tecnología e ingeniería y, por último, mostrar el relativismo que se paseaba por el poblado y bajo el manto de “eso es cultural” justificaba políticas que defendían desigualdades sociales y perpetuaban la dominación masculina viniera del lugar geográfico que viniera.

2.2 La antropología del cuerpo y de las emociones

A su vez, el aporte de la antropología del cuerpo y de las emociones ha sido significativo (Favret-Saada 1990; del Valle 2000; Ayesta 2003; Esteban 2004a; 2004b; Ferrándiz 2004; Ahmed 2014; 2017; Flores Martos 2010). Teniendo en cuenta la imposibilidad de hacer entrevistas en el país desde las ciencias sociales, el contexto restrictivo y la dificultad de acceder a parte de la población por el idioma descubrí la importancia de la perspectiva del cuerpo (Esteban 2004a; 2004b). Así, la antropología me facilitaba herramientas para profundizar en el estudio de las experiencias y realidades de las personas para poder entender las desigualdades sociales entre mujeres y hombres. De esta manera, un análisis del cuerpo desde diferentes aproximaciones, corporal anatómico (Bertherat [1976] 1994; Bertherat, Degot, y Berni 1990), somático (Csordas 2010) y político (Esteban 2011; 2015) me permite –como iremos viendo en el trabajo de campo– acercarme a las vivencias, a las acciones y estrategias llevadas a cabo por las/los agentes sociales en el *compound*.

El estudio del cuerpo, el de otras personas y el mío, me facilitó acceder a parcelas veladas por el régimen político saudí en un principio, y observar otros matices para entender la desigualdad social entre mujeres y hombres desde la visión de un cuerpo estructurante y estructurado en el contexto situado. Mari Luz Esteban (2004) nos acerca a las utilidades del análisis corporal para el estudio de las relaciones de género:

“El cuerpo es considerado, por tanto, un nudo de estructura y acción, el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales” (Esteban 2004a:54).

En este sentido, me he servido de mi cuerpo de mujer kaustiana para en el análisis ir desmenuzando cómo mi propio cuerpo constituía ese nudo de “estructura y acción” que facilitaba la comprensión social del *compound*, de las prácticas corporales kaustianas. En distintos pasajes desmenuzados a lo largo del texto se analizan la encrucijada política y social que supone habitar el recinto, por poner unos ejemplos⁶⁶, en “la llegada”, “la abaya, una relación conveniente” o “la espiritualidad y la cientificidad”; las encrucijadas estéticas y sexuales en “el calor en escenas breves”, “la humedad en una secuencia” o

⁶⁶ Al final del texto he añadido un índice de los textos etnográficos (relatos, guiones y poesías) que he utilizado en la elaboración de esta tesis.

“sexualidades kaustianas”; e intelectuales en “mar Rojo” o “Abdulaziz es un hombre enjuto”. Textos etnográficos, que ponen en el centro el cuerpo –como lugar físico y como sujeto de acción– que experimenta la vivencia, la reflexión, el deseo, la resistencia y el cambio social de estar dentro y fuera del *compound* y de sus barreras físicas, políticas y corporales.

Esteban además plantea, mediante una teoría corporal, analizar no solo las relaciones de género y lo que conocemos como las “identidades” de género sino también “ayudar a nuevos replanteamientos de la relación entre autor-a/proceso de investigación y entre teoría y política feminista” (Esteban 2004a). En este sentido, en esta investigación la relación entre la antropóloga y el proceso de investigación, así como la teoría y el activismo feminista, es central y atraviesa todo el desarrollo del texto.

También he utilizado la reflexión que Francisco Ferrándiz (2004) hace sobre el cuerpo como lugar de implantación de desigualdad pero también como resistencia:

“El cuerpo ha sido históricamente un lugar privilegiado para la implantación de hegemonías, formas de desigualdad y de control social y político. Pero también ha sido un espacio igualmente privilegiado de conciencia crítica, indisciplina y disidencia. En ocasiones, las reformas corporales que acompañan a las distintas formas de resistencia ante el poder son difícilmente perceptibles a corto plazo. Pero, en contextos históricos y sociales determinados, pueden brotar de manera súbita formas de corporalidad radicalmente novedosas e inmediatamente perceptibles” (Ferrándiz 2004:22).

Siguiendo esta reflexión, como antropóloga en KAUST percibía la falta de libertad para llevar a cabo una investigación social, pero también, percibía un control político y social por ser además de antropóloga, mujer. Esta falta de libertad a la hora de investigar, me lleva a recoger mis percepciones en el lugar como “cuerpo-etnografía” que hace “brotar” una forma de resistencia, una manera de expresar esa corporalidad física y subjetiva sobre el papel mediante letras dispuestas desde los sentidos y sobre las emociones de un cuerpo, en palabras de Ferrándiz, de conciencia crítica, indisciplinaria y disidente. Y a la vez, como integrante del grupo kaustiano, estar atenta a las distintas modalidades de la actividad humana ejercidas desde el poder desigual entre mujeres y hombres sobre las prácticas corporales.

Lila Abu-Lughod (1990) nos sugiere usar la resistencia como un diagnóstico de poder y remitiendo a una puntualización de Foucault “donde hay poder, hay resistencia” (Foucault 1978:95-96), Abu-Lughod nos invita en este artículo a dar la vuelta a la frase “donde hay

resistencia, hay poder” para conseguir un resultado más provechoso para el análisis etnográfico y permitimos pasar “de las teorías abstractas del poder a unas estrategias metodológicas que nos permitan estudiar el poder en situaciones concretas”. De esta manera, advierte la autora, apoyándose en Foucault, que podemos usar la resistencia “como un catalizador químico para poner de relieve relaciones de poder, localizar sus situaciones, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que emplean” (Foucault 1982:209).

Siguiendo esta línea de investigación mi intención es que los relatos escritos en la tesis como “cuerpo-etnografía” sean leídos no solo como una forma de resistencia por parte de la antropóloga kaustiana, sino también como un *diagnóstico* del poder, del contexto restrictivo kaustiano. Una forma de leer más y de entender mejor, en concreto sobre la particularidad del contexto y las formas en que el poder puede llegar a atrapar a la investigadora y su vulnerabilidad (Scheper-Hughes y Lock 1987; Butler 2001; 2017; Esteban 2015). Estos textos, además de subrayar la línea de fuga planteada desde la etnografía a modo de resistencia, son una manera de escritura que encuentro para plasmar o expresar las restricciones de un contexto determinado y las emociones que suscita.

En mi trabajo es importante la idea de que las emociones no se enquistan, sino que afloran y recorren espacios de tiempo que vinculan el presente kaustiano con anteriores vivencias propias o incluso a través de otras personas.

“La emoción no se coagula: se diluye en las redes del tiempo que la acentúan o disminuyen, y cambia su significación según las vicisitudes de la vida personal. La afectividad es una relación con el sentido, no hunde sus raíces únicamente en el carácter concreto actual de una situación, sino que puede prever un acontecimiento futuro y estar así penetrada de imaginarios y fantasmas que no por ello dejan de producir emociones bien reales” (Le Breton 1999:109).

En este sentido en mi etnografía recojo traspasos temporales o “pasajes de tiempo corporalizado” término que exploro en el análisis para referirme a experiencias sensibles corporales de continuidad biográfica (conceptos explicados y documentados con etnografía en apartados del análisis). Dichos pasajes del tiempo, en un primer momento toman cuerpo a través de la evocación de los sonidos, quedando reflejados en la escena etnográfica “Juandindua” y en un momento posterior, a través de la evocación del movimiento provocado por la flotación y la ingravidez en el mar Rojo durante el buceo, aparecen en los textos “A-mares” o en “Playas constructo”.

Tengo que destacar que una parte de los referentes teóricos y conceptuales con los que he trabajado en esta tesis, como la investigación narrativa, la antropología de los sentidos y la antropología de la materialidad, han surgido tras una profunda reflexión centrada en los dilemas éticos y en las dificultades metodológicas de intentar una investigación antropológica bajo una dictadura teocrática (en Arabia Saudí) y en el contexto científico de una universidad puntera de ciencia y tecnología como era KAUST, cuyo paradigma positivista copaba todas las investigaciones facilitadas, y por tanto realizadas, en y desde el recinto⁶⁷.

2.3 La antropología de los sentidos

Entendiendo que el enfoque del cuerpo y de las emociones enlaza con los sentidos, voy a introducir desde la aproximación de David Howes (2014) la incursión de los sentidos en la disciplina antropológica. Según Howes, en sus inicios, la antropología sensorial realiza una crítica al “verbocentrismo” y al “textualismo” de la antropología basada en entrevistas para recopilar datos o en elaborar artículos para revistas. Esta tendencia de las “culturas como textos” o “discursos” se acentuaría, según Howes, en la década de 1980:

“El enfoque sobre la “interpretación” y la “cultura escrita” (Clifford y Marcus,1986) distrajo la atención acerca del sentir las culturas”. Un número creciente de antropólogos consideró que este último aspecto debía tener prioridad (Jackson,1989: cap.3, Stoller, 1997; Howes, 2003: cap.2)” (Howes 2014:12).

Sin embargo, y siguiendo con la explicación de Howes, fueron los conceptos del “embodiment” (Csordas 1990; 1994), la noción de “mímesis sensoriales” (Taussig 2017) y la “Investigación sensorial” (Stoller 1989, 1997) quienes animaron el giro sensorial de la disciplina para que los/as antropólogos valoraran la utilización de sus cuerpos y sus sentidos como medios de análisis etnográfico al escribir sobre sus propias experiencias. Siguieron esta ruta Seremetakis (1994), Ingold (2000), Howes (20014), Pink (2004) o MacDougall (2005) entre otros muchos ejemplos que contempla el autor (Howes 2014:11-12). Especialmente interesantes e inspiradores me resultan los trabajos que cita el autor sobre Nadia Seremetakis (1996) donde “representación y sensación se mezclan”, el estudio etnográfico de Kathryn Geurts (2002) sobre la enculturización de los sentidos entre los Anlo-Ewe de Ghana o el manual escrito por Sarah Pink (2009) quien aboga por

⁶⁷ De las posibilidades de que esta asociación entre el paradigma positivista científico y la dictadura teocrática resulte en un oxímoron, en una contradicción del contexto kaustiano creado en Arabia Saudí, o en una relación estratégica minuciosamente construida de organización social y política me ocuparé en la primera parte del análisis.

el uso de los medios audiovisuales en el campo a la vez que reconoce la utilidad de los sentidos (Howes 2014:13).

Resultan relevantes en esta investigación esta serie concatenada de ideas procedentes del entorno de la antropología de los sentidos y de las emociones, y en concreto, David Le Breton (1999) siguiendo a Jean Piaget “no hay proceso cognitivo sin puesta en juego afectiva y a la inversa. La inteligencia no se concibe sin una afectividad que lo impregne” (Piaget 1989:75) desarrolla su idea sobre el aprendizaje cultural de las emociones y afirma:

“Las emociones que nos atraviesan y la manera en que repercuten en nosotros se alimentan de normas colectivas implícitas o, más bien, de orientaciones de comportamiento que cada uno expresa según su estilo y su apropiación general de la cultura y los valores que la empapan” (Le Breton 1999:108).

Por mi parte, la manera que encuentro de expresar en KAUST las percepciones del trabajo de campo, involucra claramente a los sentidos. De manera que incorporo en la escritura, una sensibilidad percibida a través de un cuerpo sumergido en un sistema social y cultural extraño, diferente, y que resulta en una etnografía orgánica y somática. Mi cuerpo percibe la cotidianidad social del recinto e interpreta un “simbolismo social” kaustiano que somatiza y expresa de acuerdo a unas singularidades individuales y particulares. En palabras de Le Breton “se trata de formas organizadas de la existencia, identificables dentro de un mismo grupo porque competen a una simbólica social, pero se traducen de acuerdo con las circunstancias y las singularidades individuales presentes” (Le Breton 1999:108).

Quizás, lo reseñable de mi utilización de los sentidos (que, por otra parte, yo no sabría hacerlo de otra manera) en la inmersión del trabajo de campo sea mi propio proceso en la investigación sensorial, y el intento de nombrar (plasmar) cómo percibo/siento/me emociono sobre el terreno. Me descubro sonriendo al leer en mi diario –eclético en cuanto formatos– sobre “tacto etnográfico” intentando plasmar que no solo participaba con la vista en la investigación, sino que desde el inicio involucro mi piel, el tacto, mi cuerpo entero. Todavía yo no había leído sobre la “percepción participante” (Pink 2013), ni sobre la percepción participante como herramienta feminista (García-Grados 2017) y ni siquiera podía imaginar, al llegar a KAUST, el papel crucial de los sentidos en mi investigación.

Entiendo que lo enriquecedor en este recorrido, es el intento por llevar más allá mis percepciones, el descubrimiento con la experimentación cinética o movimientos

corporales provocados por y en el mar, el descubrimiento etnográfico del erotismo o la sensualidad corporales experimentados en relación al olfato y la imaginación (“Secuencia olfativa de Al-Balad”) o el erotismo que me provoca mi cuerpo mecido por la corriente marina y su danza sensual (“A-mares”). Sin olvidar, quiero resaltar este dato, que dichas percepciones son las percepciones de una mujer kaustiana integrante de un grupo social en transformación constante, en un contexto social construido entorno a una universidad puntera de ciencia y tecnología, en un país restrictivo.

Junto con las emociones y la sensibilidad, la materia y la materialidad son compañeras de viaje.

2.4 La materia y la materialidad

Me he apoyado de distintas maneras, dentro del estudio de la materia y la materialidad (Artaud 1973; Merleau-Ponty 1975; Miller et al. 2005; Ingold 2007; 2016; Garcés 2013) principalmente buscando recoger cómo entender el entorno de la materialidad, aquello que rodea a la vez que forma materia dentro del recinto. De esta manera mi primer desafío ha sido “tomar las “cosas” encontradas en el campo como se presentan a sí mismas, más que suponer inmediatamente qué significan, representan o que están en lugar de alguna otra cosa” (Henare, Holbraad, y Wastell 2007). Por lo tanto, en los siguientes apartados aparece una descripción densa de las cosas antes de su interpretación simbólica.

Merleau-Ponty (1975) insistía en que al otro lo encontraba en las cosas y son precisamente los objetos como las telas, abayas y pañuelos los que junto al mar aparecen en el diario de campo como transmisores de información a través de sus diferentes texturas y formas. En particular, George Herbert Mead instauro el principio central del interaccionismo simbólico con esta definición: “El yo, como aquello que puede ser un objeto para sí mismo, es esencialmente una estructura social y surge a través de la experiencia social” (en Hannerz 1986:250). En este sentido, Mead sugiere que surgimos en interacción con las demás personas, y solo podemos experimentarnos en relación con los demás. Y señala que sin relacionarnos y sin interactuar no puedo surgir como un yo, no puedo surgir como alguien (Mead 2012). Siguiendo a Merleau-Ponty y a Mead, entiendo que en la experiencia social del *compound* también intervienen la materia y las cosas como flujos de relación, contribuyendo y transformando a su vez la estructura social de la experiencia que habitamos. De ahí la importancia que también ocupa las *cosas* en este texto.

Sumado a esto, Tim Ingold (2013), nos insta a describir las propiedades de los materiales como una manera de contar historias, precisamente porque considera el autor que no son atributos fijos de la materia sino propiedades que hacen a los materiales “procesuales y relacionales” (Ingold 2013:13-39).

En otro orden de cosas, Antonin Artaud (1973) nos insta a entender la relación entre el cine y los objetos “... el cine presenta los objetos en solitario, les da una vida aparte, que tiende progresivamente a hacerse independientemente y a despegarse del sentido ordinario de dichos objetos. Una rama, una botella, una mano, etc., adquieren una vida casi animal, que está pidiendo ser utilizada.” (Artaud 1973:20). De igual manera entiendo la relación entre el guion etnográfico y los objetos, idea y práctica que se verá desarrollada más adelante. En las secuencias de guion como por ejemplo en “Té y pasiones etnográficas” el entorno de las protagonistas parece adquirir vida, movimiento y no puedo omitir ese ofrecimiento a ser utilizado. El juego de té, los cuadros, los gestos en torno a la mesa de centro o incluso la propia mesa tienen su protagonismo y su razón de estar en el guion.

Teniendo en cuenta cómo Merleau-Ponty nos invita a “reaprender a ver el mundo” desde la experiencia de nuestra vida anónima (1975:402) y la filósofa Marina Garcés (2013) a pensar desde el cuerpo, es desde el propio cuerpo (sirviéndome de la corporalidad) desde donde surge esa necesidad de intentar una etnografía sensorial apoyada en una percepción participante feminista que “contribuiría a la superación del sesgo androcéntrico que reproduce la observación participante en tanto que práctica eminentemente visual y auditiva” (García Grados 2017:126).

En definitiva, una experiencia encarnada fruto de la vivencia de un cuerpo individual anatómico y sensible (el de la antropóloga) dentro de un nosotros cultural (las distintas personas del recinto sobre las que versa este estudio); y llevando un poco más lejos esta reflexión, me voy a permitir dialogar por momentos a modo de ejercicio etnográfico experimental desde mi cuerpo-etnógrafo (académico) y mi cuerpo-etnografía (sensible y político), aun siendo consciente de la estrecha relación que los une como queda reflejada en la tesis. Como formula Arturo Escobar (2014, 2016) mediante los términos “sentipensamiento” y “sentipensar”: “el escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó el término sentipensamiento como la capacidad de las clases populares de no separar la

mente del cuerpo, y la razón de la emoción, de manera que “sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o corrazonar” (Escobar 2016:14).

Es una estrategia metodológica que elegí, sin ser del todo consciente de ello, o quizás se me presentó como la opción para poder escribir desde el campo en un contexto muy particular como resultó ser el kaustiano y que, después a lo largo de la estructura y escritura de la tesis, utilizo precisamente para defender la “emocionabilidad de los textos” y la unión entre lenguaje y cuerpo, que explica Sara Ahmed en “La política cultural de las emociones”:

“me concentré en el lenguaje *porque* estaba interesada en los cuerpos (...). Quería explorar, siguiendo a Fanon, cómo un cuerpo puede convertirse en signo, por ejemplo, un signo de peligro; estos juicios sobre el cuerpo funcionan precisamente porque son afectivos. Así que si bien subrayé la importancia de la manera en que las palabras se hacen pegajosas, también resalté cómo los sentimientos se dirigen hacia ciertos cuerpos; cómo los sentimientos se pegan a esos cuerpos en los encuentros cotidianos, o lo que anteriormente llamé “encuentros extraños” entre cuerpos corporizados” (Ahmed [2004] 2015:325-326)⁶⁸.

Es decir, poder adentrarnos de la mano de los objetos y la materialidad en los fenómenos y llegar a proponer una teoría, en este orden concreto de cosas destaca la siguiente reflexión:

“Más que entrar al campo armados con un conjunto de criterios teóricos predeterminados contra los cuales medir las “cosas” que uno ya anticipa que podrían ser encontradas, se propone que se les permita a las “cosas” que se presentan a sí mismas que sirvan como una heurística con la cual pueda ser identificado un campo particular de fenómenos, los cuales solo después generan teoría” (Henare, Holbraad, y Wastell 2007).

En definitiva, como reflexiona Daniel Miller (2005) en “Materiality: An introduction”⁶⁹ podemos intentar teorizar la materialidad de dos maneras, como una teoría vulgar de meras cosas como artefactos; y como una teoría que pretende trascender el dualismo de sujetos y objetos. Y apunta:

“Lo que ofrece la antropología, en contraste, no son solo soluciones filosóficas o definiciones, sino un medio para emplear estos entendimientos dentro de formas

⁶⁸ La cursiva es Ahmed y así aparece en el texto original.

⁶⁹ Materialidad: una introducción [“Materiality: An introduction”. En Daniel Miller (ed.) Materiality. Duke University Press, Durham, NC, pp. 1-50, 2005. Traducción: Andrés Laguens 2009]

de compromiso que brinden una perspectiva analítica, pero que tienen que ser hechos una y otra vez con respecto a cada situación, debido a que vivimos en un mundo de prácticas cambiante y variado” (Miller et al. 2005:2).

Y eso era precisamente lo que el *compound* y la antropología me ofrecían, un medio y una perspectiva analítica cambiante y variado a tener en cuenta.

2.5 La investigación narrativa

La vivencia sobre el terreno –un contexto científico positivista– de un trabajo de campo desarrollado desde una perspectiva antropológica, en una universidad cuyas temáticas de investigación y presupuestos millonarios abarcaban investigaciones de las llamadas en los ochenta “ciencias duras” y tecnológicas (matemáticas, ciencias medioambientales, física, informáticas e ingenierías), unido a las dificultades de realizar estudios de corte social bajo una dictadura teocrática, me llevan a realizar parte del estudio desde la investigación narrativa y desde mis propios textos.

Según Sara Ahmed “al centrarme en textos me centro al mismo tiempo en materiales que derivan de experiencias” (Ahmed 2015), evidenciando “la narración una útil herramienta para el análisis” (Rosaldo 2004b:207). Laurel Richardson (1990) argumentaba:

“Si deseamos entender las más profundas y universales experiencias humanas, si deseamos que nuestro trabajo resulte fiable para la experiencia vivida por las personas, si deseamos una unión entre la poesía y la ciencia, o si deseamos utilizar nuestros privilegios y nuestras habilidades para darle poder a la gente que estudiamos, entonces *deberíamos* valorar la narrativa” (Richardson 1990:133-134).

El mismo autor, también nos advierte que el análisis de los datos se encuentra en la propia historia contada mediante la investigación narrativa (Richardson 2003).

En el texto “El análisis narrativo en la educación física y el deporte: qué es y para qué sirve” (Pérez-Samaniego et al., 2011:14) citan textualmente apoyándose en otros autores:

“... las narrativas serían las estructuras o modelos que la gente suele emplear para contar historias (Bamberg, 2006; Freeman, 2006). [...] las estructuras narrativas suelen contener *temas*, *personajes* que se interrelacionan mediante *hechos* y *sucesos* que dan forma a un *argumento* desarrollado secuencialmente en *el tiempo* y el *espacio*, y una explicación o una *consecuencia final* (Cobley, 2011; Czarniawski, 2004; Elliott, 2005; Gergen, 1999^a; Nelson, 2001; Riessman, 2008).”

Siguiendo esta misma línea de argumentación Andrew Sparkes apunta que los relatos proporcionados por las personas investigadas son a la vez individuales y sociales porque conectan las identidades personales con los sistemas culturales en los que se construyen y además vinculan las vidas particulares con las estructuras sociales (Sparkes 2002). De esta manera, al ser una kaustiana más, formar parte del experimento, el estudio de los relatos que fueron escritos en el trabajo de campo me pueden proporcionar, a través de una experiencia particular, información de las estructuras sociales del *compound* y de las resistencias tanto individuales como colectivas llevadas a cabo por parte de la comunidad.

En este sentido, vuelvo al texto de Ahmed. La autora, citando a Saidiya Hartman y Gayatri Chakravorty Spivak subraya que tanto la opacidad como el ocultamiento en los textos pueden ser formas de resistencia:

“... Saidiya Hartman, en su extraordinario trabajo sobre los archivos de la esclavitud, pone en primer plano la opacidad de los materiales. Ella describe su tarea como “dar todo el peso a la opacidad de estos textos producto del trabajo, el terror y la tristeza” (1997:35-6). También podemos pensar en el importante trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak (1995) sobre traducción y subalternidad con su énfasis en la política de los secretos: las traducciones son importantes por lo que no revelan y no pueden revelar” (Ahmed [2004] 2015:326-327).

En el V Congreso Internacional de Antropología, AIBR 2019 participé con un panel llamado “ConTEXTOS⁷⁰ Situados”. En mi presentación, que tuvo lugar el 11 de julio 2019, defendí basándome en la investigación etnográfica de KAUST, mi experiencia con los “conTEXTOS” ubicados de ida y vuelta. Expuse la importancia de situar a la antropóloga en la ida, del “contexto al texto” en el caso kaustiano para encarar obstáculos metodológicos y enfrentar dilemas éticos; y en la vuelta, del “texto al contexto” para localizar las trampas, o más bien los puntos ciegos, resistencias que quizás no habían llamado nuestra atención en un primer momento al presentarse enmarañadas en el contexto o que permanecían escondidas a los sentidos de la antropóloga tras una estancia acomodativa de larga duración. Este recorrido bidireccional, de seguimiento y análisis de la antropóloga por un lado, como autora, desde la arena, es decir, del contexto al texto; y por otro, desde la silla, del texto al contexto, persigue la idea que concibo como “ConTEXTOS Situados”.

⁷⁰ Juego de palabras para focalizar y resaltar la interrelación existente entre contexto y texto.

Me gustaría aclarar que esta idea de rebuscar en los propios textos es una manera de conseguir llevar a término una investigación etnográfica bajo un contexto restrictivo. Podría parecer una estrategia de supervivencia metodológica o de preservación científica de la investigación, pero en mi opinión apunta más hacia la sugerente idea de “habitar” la experiencia etnográfica (Hernández 1999) y la escritura de los textos producidos por la antropóloga como autora (Geertz 1988). En definitiva, persiguiendo constatar las representaciones etnográficas como “verdades parciales” (Clifford 1986) y “verdades posicionadas” (Abu-Lughod 2012:139)

Para Clifford y Marcus (1991):

“La escritura etnográfica, pues, queda determinada, configurada, de las seis maneras siguientes: (1) por el contexto (descripción de los significados sociales); (2) por la retórica (uso y desuso de las convencionalidades expresivas); (3) por la desinstitucionalización (en contra de las tradiciones específicas, de las disciplinas que acostumbra al receptor del mensaje); (4) por la generalización (pues un etnógrafo, por lo general, resulta fácil de descubrir entre un novelista o entre unos simples viajeros); (5) por la politización (toda autoridad, todo autoritarismo cultural, que pretenda la unidimensión del discurso, debe ser contestado); (6) por el historicismo (es necesario conocer la Historia para lograr el cese de los lugares comunes). Esto es lo que dota de coherencia a las ficciones etnográficas; esto es lo que las determina; este es el principio que las rige” (Clifford y Marcus 1991:32-33).

Estas seis características de la escritura etnográfica salpican los textos etnográficos que nos vamos a ir encontrando en esta tesis, pero quizás la configuración que más llama la atención en la etnografía utilizada sea la escritura del guion cinematográfico como diario de campo (me ocupo de este tema más adelante).

2.6 Paisajes y metáforas en la investigación

Es en la relectura de los textos etnográficos donde tomo conciencia de la utilización de metáforas para explicar conceptos epistemológicos, emociones y estados de ánimo, percepciones y observaciones de campo. En ocasiones, la arena y el mar, los entornos o paisajes peculiares de esta tesis y determinados física, política y socialmente, han sido entornos también productores de analogías o metáforas que me han facilitado conceptualizaciones. En este sentido, en términos generales, podemos añadir que “las metáforas se basan en información de un dominio conocido para estructurar una aseveración sobre propiedades de otro dominio que en principio resulta más difícil de conceptualizar”

(...) “mediante este mapeo de ciertas propiedades salientes de un dominio fuente hacia un dominio meta, la metáfora permite entender ciertos fenómenos” (Cúneo y Tola 2020:6).

Carmen Gregorio (2019) concretamente utiliza la metáfora del “*patchwork*” de colcha de retazos de relatos para representar la etnografía feminista, para situar:

“las posiciones estratégicas de resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales: arropándonos colectivamente desde espacios epistémicos otros, al tiempo que produciendo una multiplicidad de conocimientos diversos, mestizos y subalternos (retales o trozos de tela considerados inservibles) unidos con trazos disímiles (puntadas, costuras, calados y remiendos) mediante los que escribir, narrar, testimoniar y actuar con un «pensamiento con cuidado»” (Gregorio 2019:3).

Por mi parte, me voy a detener en este apartado a explicar cómo y desde dónde surgen los procesos de extensión metafórica a los paisajes de “arena del desierto saudí” y “mar Rojo” que habito en esta investigación feminista.

En mi experiencia de larga estancia en el campo, y sobre todo a través del buceo y en el mar –como veremos en el siguiente apartado–, descubro asociaciones, analogías y puntos de encuentro sugerentes. Partiendo de la apuesta de Rivadulla (2006):

“la analogía juega un papel fundamental para propuestas metafóricas en ciencia, solo una vez que disponemos de modelos teóricos en algún sentido análogos. Lo que no excluye empero que a veces la analogía también sea una guía para la creatividad científica” (Rivadulla 2006:189).

Entiendo la imbricación de estos paisajes, arena y mar, como tropos y como analogías, es decir, también como entornos favorecedores de apuestas metodológicas creativas, y no únicamente como una forma de utilizar el lenguaje en contextos culturales específicos. En esta línea, Roy Wagner (1972) afirma que la metáfora es “un significante que guarda una relación determinada y no arbitraria con el significado” (Wagner 1972:169), la metáfora no es una cuestión exclusivamente del lenguaje sino del pensamiento y la acción (Lakoff y Johnson 2008) y en concreto, la metáfora descriptiva, como forma de lenguaje histórica y lógicamente previa al lenguaje literal es también cognitiva, procurando un caso límite del lenguaje metafórico (Douglas 1978b; Hesse 1993).

Los textos recogidos en y desde el cuerpo durante el trabajo de campo son vehículos de la interpretación, de la corporeización de la experiencia etnográfica habitada, convirtiéndose de alguna manera también en lenguajes metafóricos. Me resulta

enriquecedora la síntesis que al respecto y sobre las metáforas hacen en el libro “Metaphors We Live By”, George Lakoff y Mark Johnson publicado en 1980. El libro plantea la metáfora como una herramienta que permite a las personas utilizar lo que saben desde sus experiencias físicas y sociales para comprender cosas más abstractas como el tiempo, la actividad mental o los sentimientos. Estos autores, concretamente, apuntan:

“Metaphor is for most people a device of the poetic imagination and the rhetorical flourish—a matter of extraordinary rather than ordinary language. Moreover, metaphor is typically viewed as characteristic of language alone, a matter of words rather than thought or action. For this reason, most people think they can get along perfectly well without metaphor. We have found, on the contrary, that metaphor is pervasive in every life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature” (Lakoff and Johnson [1980] 2008:3).

Enfatizan la metáfora como omnipresente en nuestras vidas, y no solo en el lenguaje, sino en el pensamiento y la acción, y expanden las características de esta, añadiendo que nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es de naturaleza fundamentalmente metafórica. Entiendo y comparto estas reflexiones porque sea como fuere, por la larga estancia, por el contexto restrictivo, por ser mujer en un *compound* de Arabia Saudí, mi aproximación a la arena, y sobre todo al mar, fue en estos términos. Después de todo: “Los conceptos que gobiernan nuestro pensamiento no son asuntos del intelecto. También gobiernan nuestro funcionamiento diario, hasta los detalles más mundanos ⁷¹” (Lakoff y Johnson 2008:3)

Mary Douglas (1978), anterior a estas citas, directa y escuetamente exponía: “Las metáforas seleccionadas por el hablante no restan nada al mensaje, sino que añaden algo” (Douglas 1978b:91) y recogía una cita de Roland Barthes de 1967:

“Las imágenes, la delicadeza y el vocabulario surgen del cuerpo y del pasado del escritor y, gradualmente, se convierten en reflejos de su arte. Así con el nombre de estilo nace un lenguaje autosuficiente que se enraíza en las profundidades de la mitología personal y secreta del autor, en esa subnaturaleza de la expresión donde tiene lugar la primera cópula entre las palabras y las cosas, donde vienen a instalarse una vez por todas los grandes temas verbales de su existencia. El estilo tiene siempre algo de primitivo; es una forma que carece de destino claro, el producto de una arremetida, no de una intención; es, por decirlo así, una dimensión

⁷¹ Traducción hecha por la autora “The concepts that govern our thought are not matters of the intellect. They also govern our everyday functioning, down to the most mundane details” (Lakoff and Johnson 1980:3)

vertical y solitaria del pensamiento... Es la parte íntima del ritual, surge de las profundidades cargadas de mitos del escritor y trasciende su zona de control” (Barthes, 1967:16, 17) citado en Douglas 1978:93.

Barthes no podría estar más acertado en lo que supondría en mi trabajo de campo experimentar con la etnografía creativa, donde la escritura surgiría de un cuerpo enraizado en un pasado viviendo un presente, rebuscando en esa experiencia vital, donde cohabita por vez primera las palabras y las cosas. Un cuerpo-etnografía donde vinieron a instalarse de una vez por todas y sin advertencia previa, los grandes temas verbales de una existencia social.

2.7 La etnografía creativa⁷² y la ficción creativa

En la antropología social asumimos que “la” realidad (en sentido único y verdadero) no existe, sino que las realidades se construyen, y por eso preferimos hablar de “construcciones sociales” en vez de “realidades”. Al hilo de esta idea, siguiendo el posicionamiento de Donna Haraway (1988) y la postura metodológica del “conocimiento situado” podemos considerar que nuestras investigaciones nunca captan la realidad sino que la representan de una determinada manera (Haraway 1988). Por su parte, Richardson (2003) señala que el lenguaje que contiene la escritura “no solo representa la realidad social sino que produce significado y, por tanto, crea realidad social” (Richardson 2003:385)

De acuerdo con Sparkes (2002), en las ciencias sociales pueden existir dos formas de utilizar la ficción. La primera, la creación no ficticia o semi ficción, se elabora a partir de la recolección sistémica de datos de una investigación, es decir, el relato está basado en informaciones y datos empíricos porque ha existido un trabajo de campo previo, pero se alteran datos o circunstancias espacio-temporales. En la segunda modalidad, la creación ficticia o ficción imaginativa, se otorga más libertad a la imaginación narrativa de quien escribe, sin tener la necesidad de haber estado en el campo. Si en el primero se estuvo en la acción y el relato se basó en personas y acontecimientos reales y los datos fueron recogidos por métodos diversos, en la producción de una ficción creativa se inventan personas, acontecimientos y lugares (Sparkes 2002:157-161).

Siguiendo esta misma idea de Sparkes, nos encontramos ante dos formas de representación creativa: la etnografía creativa no ficticia (Smith, McGannon, y Williams

⁷² La etnografía creativa, traducción del término en inglés *Ethnographic creative nonfiction* (Smith, McGannon, y Williams 2015) también denominada creación no ficticia (Sparkes 2002).

2015) y la ficción creativa imaginativa. Podríamos decir que las etnografías creativas son el resultado de la recogida de datos de una investigación llevada a cabo en el terreno y, en cambio, las ficciones creativas dan libertad a la persona que escribe, a su creatividad y a su imaginación, sin que necesariamente la autora o autor haya estado allí, en el campo de investigación, en la arena.

Un ejemplo de etnografía creativa son los trabajos de Sparkes para retratar las experiencias de un profesor de educación física homosexual (Sparkes 1997). Un ejemplo de ficción creativa aparece en el libro “Transsexualism in Society” (Lewins 1995). A su vez, la narrativa de ficción sobre la protagonista, Miranda, reflejado por Frank Lewins (1995), fue utilizado por José Devís, Jorge Fuentes y Andrew Sparkes (2005) para poner en valor la ficción creativa no únicamente para expresar las experiencias vividas por personas transgénero y acercarnos a su “mundo emocional”, sino también para focalizar sobre el papel del profesorado en educación física ante estudiantes que se plantean quienes son como mujeres u hombres o qué significados tiene la educación física para personas transexuales.

Entre etnografía creativa y ficción creativa pendula la obra de Carlos Castaneda (Castaneda 1994, 1998; Castaneda y Tovar 1974) donde da cuenta de sus encuentros y conversaciones con “un indio yaqui del noroeste de México”, el personaje de don Juan:

“En un periodo de más de veinte años, he escrito una serie de libros acerca de mi aprendizaje con un brujo: don Juan Matus, un indio yaqui. Expliqué en esos libros que él me enseñó brujería, pero no como nosotros la entendemos en el contexto de nuestro mundo cotidiano: el uso de poderes sobrenaturales sobre otros, o la convocación de espíritus a través de hechizos, encantamientos y ritos a fin de producir efectos sobrenaturales. Para don Juan, la brujería era el acto de corporizar ciertas premisas especializadas, tanto teóricas como prácticas, acerca de la naturaleza de la percepción y el papel que esta juega en moldear el universo que nos rodea” (Castaneda 1994:2).

Otra manera de entender la ficción creativa nos la muestra Antonius C.G.M Robben (1995). Robben atendiendo a la imposibilidad de hacer trabajo de campo en contextos bélicos o de terror, pone como ejemplo el caso de Irak y la ausencia de trabajo empírico por su parte en el país y recoge la idea de realizar un “trabajo de campo en la distancia” (Robben y Nordstrom 1995). Robben (2008), se basa en la idea de que otras sociedades –al igual que Irak– han vivido situaciones de violencia y terror, y extrapola los datos. A lo largo del artículo “*Un trabajo de campo desde la distancia: las paradojas de una antropología de la guerra al terror*” utiliza el término de “imaginación etnográfica a

distancia” (Robben 2008:55) marcando la importancia epistemológica de la antropología comparativa para el trabajo de campo a distancia. El autor haría referencia a una ficción creativa –en términos de Sparkes– para mostrarnos el contexto de Irak en un momento determinado sin haber llegado a estar allí, con el objetivo de desarrollar una metodología para el estudio de zonas de guerra inaccesibles.

En mi experiencia etnográfica, en el caso de KAUST, yo sí estuve allí, yo estuve en la acción y por lo tanto los datos fueron recogidos por distintos métodos estando sobre el terreno. De esta manera, tanto los textos “cuerpo-etnografía” como el guion etnográfico, se basaron en un lugar determinado y concreto, y en personas y acontecimientos reales (entre las que me encuentro). Por tanto, esta tesis no recoge una “ficción creativa” (Sparkes 2002) o una “imaginación etnográfica a distancia” (Robben 2008), sino trata de utilizar los datos de un trabajo empírico de campo a modo de etnografía creativa no ficticia (Smith, McGannon, Williams 2015).

En este sentido, James Clifford (1991) recoge la importancia de estar allí y la manera en la que entienden hacen etnografía y plasman en textos los/as etnógrafas. Este autor afirma:

“Los etnógrafos que se dan a la escritura deben ser llamados fabuladores, sí; mas con un sentido claro: el que se da a las cosas hechas para que puedan ser comprobadas. Fabuladores, sí; pero no «fingidores»” (1991:33)

y continúa Clifford “la fabulación no ha de suponer tergiversación de datos y de realidades observadas en el trabajo de campo” (1991:33).

En esta tesis me he apoyado fundamentalmente en una etnografía creativa no ficticia. He procedido de la siguiente manera: he extraído secuencias del guion etnográfico que escribí durante el trabajo de campo, es decir, del guion cinematográfico escrito como diario de campo; he cambiado los nombres de las personas que aparecen y he adecuado el ritmo de la escena, con el fin de que pueda entenderse en relación a las realidades observadas (Galán Silvo 2022).

En este sentido, las escenas que describo no son ficticias ya que están basadas en el diario de campo de la experiencia etnográfica de “estar allí” y, ni las personas ni los lugares son inventados o fruto de la imaginación. No obstante, he incorporado un elemento creativo al utilizar el guion como etnografía creativa, debido principalmente a la imposibilidad de realizar entrevistas en profundidad dadas las características del contexto y para preservar el anonimato de las personas envueltas en esta etnografía.

La ideación de las secuencias de guion como etnografía creativa ha tenido una utilidad significativa en dos momentos distintos del proceso de la investigación: en el campo (en la recogida de datos) y en la escritura (a la hora de reflejar los datos en la propia tesis).

En el campo, en la recogida de datos, me permitió:

- Desde una postura ética, escribir sobre las personas de mi alrededor respetando el anonimato de personas participantes y de mí misma como parte de la muestra.
- Plasmar los datos que recogía sumergiéndome en los aspectos emocionales y subjetivos tanto de las personas investigadas como de la investigadora.
- Recoger en la misma creación etnográfica parte de los textos “cuerpo-etnografía” reflejados y transmitidos por una de las protagonistas del guion “Sierra”, la antropóloga investigada y, a la vez, parte de los textos “cuerpo-etnógrafo” al verme reflejada al mismo tiempo en el guion como la antropóloga investigadora que escribe el guion cinematográfico.
- Esta elección de poder ser incorporada o no al texto como una persona más investigada, permite explorar la figura de la antropóloga investigada, las emociones de la antropóloga como parte del experimento social en el que me sentía también partícula. En resumidas cuentas, me permite transitar entre mis posicionamientos como sujeto de estudio y sujeto investigadora.

Y a la hora de volcar los datos en esta tesis, la etnografía creativa de estas secuencias me permite:

- Mostrar los hallazgos en la investigación bajo contextos restrictivos preservando el anonimato.
- El carácter evocador y dinámico de la escritura utilizada en un guion cinematográfico permite la lectura del texto para personas de otros ámbitos distintos al académico o no investigadoras especializadas.
- Reestructurar los datos para una mejor comprensión de los hallazgos, llevar desde la escritura al punto de comprensión del contexto
- Focalizar mi interés en algunos momentos del trabajo.

Voy a seguir desentrañando a nivel teórico y práctico, la utilización del guion cinematográfico como guion etnográfico no ficción en el apartado de las técnicas de

investigación que sigue a continuación, pero antes me gustaría presentar en esta tesis un ejemplo de guion etnográfico de ficción creativa.

Este guion de ficción creativa fue escrito en 2017 “desde la silla”, desde mi casa de Hondarribia con la intención de mostrar el proceso y las fases de la investigación antropológica en el trabajo de campo⁷³. Lo he titulado “*Un trabajo de compound en Arabia Saudí*”. Este guion, además de etnográfico, es imaginario, y he optado por llamarlo “guion etnográfico analógico”. Es etnográfico porque a pesar de ser ficticio deriva de la interpretación de la experiencia vivida por la antropóloga durante el proceso de la investigación y es un guion analógico porque las escenas se escriben como sustitutas del conjunto de emociones, conocimientos, epistemología antropológica, experimentadas o recogidas en la investigación.

Por consiguiente, las escenas escritas en el siguiente ejemplo de guion analógico, plasman, muestran, transfieren el conocimiento teórico, empírico, erótico, epistemológico adquirido en el proceso de investigación, para que la audiencia pueda observar y experimentar con el guion la particularidad tanto del propio proceso de la investigación como del conocimiento adquirido a través de la etnografía. Leamos, pues, la siguiente composición etnográfica.

“Un trabajo de compound en Arabia Saudí”

Secuencia 1. INTERIOR/ DÍA. UNA BAÑERA

Una niña (9-10 años) con camiseta de agua lila, braga de bañador negra y gafas de piscina sencillas está sentada dentro de una bañera a tope de agua. El agua sale del grifo a máxima potencia. La niña sonriente mueve sus manos salpicando agua con energía desordenadamente. Moja su cara, sus hombros, su pelo. El agua desborda la bañera a modo de ola y se precipita sobre el suelo del baño.

⁷³ Existen en el guion una serie de paralelismos visuales y simbólicos –a veces a modo de diálogo otras a modo de relación–, que me parece oportuno destacar porque quizás ayudan a entender la trama. Como sucede con: la bañera y el recinto o el *compound*; las edades de las mujeres marcando el proceso y evolución del estudio científico; el agua y el estar mojada con “la cultura”; los objetos del agua y el entorno, los temas de estudio; las gafas de las mujeres y los marcos metodológico y epistemológicos que las envuelven; los trajes de baño y/o su ausencia con la adaptación y procesos de enculturación que vive la investigadora durante una estancia larga en el terreno de la investigación –entendiendo el terreno de la investigación como el campo físico y campo científico–; y por último, la música y sonidos como “conocimiento situado” (Haraway 1988).

(suena la txalaparta)

En la bañera flotan patos amarillos de goma, un velero, y varias figuritas de "playmobil" hombres y mujeres. La niña juega con sus juguetes.

(suena la txalaparta más rápido y fuerte)

La niña tumbada sumerge la cabeza en la bañera con los ojos abiertos mirando al techo. El agua saliendo con fuerza del grifo y desbordando por los bordes de la bañera. La niña flota.

Secuencia 2. INTERIOR/ DÍA. BAÑERA DE UN CUARTO DE BAÑO

(se escucha el chorro del agua a media potencia)

El chorro del agua sale del grifo a media potencia.

(se funde su sonido con el canto a la oración)

Violentamente una aleta negra de buceo golpea el grifo y se detiene en seco. Una mujer joven (20-30 años) vestida con el equipo de buceo al completo (neopreno largo, bombona, máscara y regulador, tubo, chaleco y aletas) se mueve con dificultad. El agua al borde de los límites de la bañera, desborda, cae con fuerza fuera de la bañera por los movimientos espásticos y sin control de la mujer

En la bañera flotan peces de colores, tortugas y animales marinos.

La mujer consigue relajarse, recupera el equilibrio y flota. Está pensativa, con la mirada perdida. Se sienta lentamente en la bañera, se quita la máscara y la bombona sin dificultad y de manera natural.

El nivel del agua ha disminuido a la mitad.

Despacio, recoge los peces de colores de plástico y los otros animales marinos

Secuencia 3. INTERIOR/ DÍA. BAÑERA DE UN CUARTO DE BAÑO

(música árabe animada se funde a trikitixa cada vez más fuerte)

Una mujer de mediana edad (50-60) en bikini negro, con gafas de sol y cincha de pelo negra, está sentada en la bañera. Pone en marcha el grifo de la bañera y empieza a salir abundante agua. Coge los objetos (peces de colores, patos, tortugas, velero, los muñecos *playmobil*...) que han quedado sobre sus piernas, los examina con detenimiento y los lanza uno por uno. Algunos caen al agua dentro de la bañera y otros fuera de la bañera.

Secuencia 4. INTERIOR/ DÍA. BAÑERA DE UN CUARTO DE BAÑO

(sonido del mar, olas durante toda la secuencia)

Una mujer mayor (70-80) sentada desnuda de espaldas, en la bañera. En sus manos los tres pares de gafas, de piscina, máscara de buceo y las de sol. Las toca, las acaricia, y los coloca bajo el grifo de la bañera que sale con fuerza e impacta sobre las gafas que sostienen las manos de la anciana. Las libera despacio bajo el chorro y se recuesta hacia atrás suavemente. Se abre el plano y se la ve flotando desnuda en el mar.

A modo de conclusión de este apartado de referentes teóricos y conceptuales, “Desde la silla”, como he titulado esta sección precisamente para poner la atención en la epistemología antropológica, soy consciente ahora de que yo no tenía que desdoblarme, ni buscar una objetividad científica anulando mi subjetividad y mis emociones. La disciplina de la Antropología nos ofrece ya y seguirá aportando aún más, según avancen nuestras investigaciones desde el trabajo de campo, desde la Etnografía, descubrimientos que posibilitarán a su vez nuevas investigaciones. El reto antropológico que tenemos entre manos, entiendo que está en no parar el efecto de bola de nieve y aplicar el conocimiento que la etnografía nos brinda unido a la creatividad, la imaginación y la experimentación, seguir explorando.

3. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

“Mi arte es precisamente un esfuerzo que tiende a expresar, en gestos y movimientos, la vida de mi Ser. He necesitado muchos años para encontrar el más pequeño movimiento absolutamente verdadero. Las palabras tienen un significado distinto. No he vacilado nunca ante los públicos que se apelotonaban para verme trabajar. Les he dado los impulsos más secretos de mi alma. Desde el primer momento, yo no he hecho sino bailar mi vida” (Duncan 1973:9).

Para poder acercarme primero, e investigar y penetrar en la vida de KAUST después, utilicé varias técnicas de investigación que han ido apareciendo en este texto al ir contando, a modo de metodología, cómo fue mi aproximación al campo de estudio y al proceso vivido; o quizás, haya contado la vida a modo de proceso metodológico, *bailando mi vida*. Sea como fuere, en el *compound*, mi vida personal e investigadora danzaban unidas y yo no he hecho sino escribir etnografía.

3.1 Observación/percepción participante

Una de las técnicas etnográficas utilizada, sin lugar a dudas, fue la observación participante. Se trata de una técnica de investigación basada en la interacción social entre la investigador/a y los/las informantes en el medio o contexto de estos últimos y durante la cual se recogen datos de forma sistémica y no intrusa, tratando la etnógrafa de tomar parte en la vida de la comunidad al tiempo que la estudia:

“Observar y participar, zambullirse en la subjetividad de las vidas cotidianas de los informantes, es lo que nos permite encontrar el sentido, comprender, lo que mueve y orienta las prácticas sociales y la cotidianidad de las personas” (Pujadas, Comas, y Roca 2010:70).

En esta experiencia se trató de una observación participante de larga duración, silenciosa y que abarcará todos mis sentidos, es decir, lo que García Grados califica de “percepción participante” feminista (García Grados, 2017). Percepción participante que será plasmada en este estudio mediante el análisis de los imponderables del día a día que formaban y daban significado al contexto kaustiano. Un contexto que parecía a primera vista un decorado, vacío de personas y sonidos, de opiniones y voluntades, absolutamente neutro y depurado por tratarse de una construcción física, política y cultural ideada en pocos años por el monarca saudí, el rey Abdullah, persiguiendo una diversificación económica del país –hasta entonces dependiente del petróleo–.

Es al pasar tiempo en el terreno –en la arena física y política–, al anotar los imponderables etnográficos –momentos, acciones, rutinas, materias, emociones...– contenidas en las barreras del recinto, cuando emergen las particularidades de KAUST, de esa amalgama de gentes, mezcla de sistemas culturales y mosaico material, que dotan al contexto de identidad propia encerrada en un recinto. Después de todo, “la observación participante sólo se aprende practicándola. Y ahí reside su grandeza y, a la vez, su debilidad” (Comas 2010:70).

El tipo de escritura que recoge las percepciones será una “escritura cinematográfica” empleando el presente de indicativo, defendida ampliamente por Iban Ayesta en su tesis doctoral «Berlin, fin de millennium”, como fragmentaria, intensa e incesante (Ayesta 2003:8). Principalmente esta escritura será utilizada en los relatos etnográficos “cuerpo-etnografía” como invitación a sentir, a experimentar:

“Let me invite the reader into an experiment, in which the ethnographer’s eye is fearlessly placed in the door, simultaneously looking outside and inside. I would like to locate the possibility of putting to work anthropology and cinema in relation to the recent call for new modalities of ethnographic writing” (Marcus 1990:2-12).

Partiendo de una percepción participante este tipo de escritura me permite mostrar los instantes, masticar las distintas realidades y saborear las palabras escogidas, detenerme, atravesar y ser atravesada por el contexto, con el intento de no homogenizar comportamientos ni texturas; visibilizar aristas, diversidad de emociones y posturas ideológicas, tratando de evitar los redondeos en afectos y carencias, en creencias y deseos. Me permite escribir sobre la diversidad de autonomías personales y/o “culturales” de la construcción kaustiana.

Mi intención con la escritura cinematográfica en los textos etnográficos es ubicarnos en el lugar en el que transcurre la acción e invitar a experimentarlo de dos maneras diferentes: recorriendo la escena como espectadores (mirando a través de una rendija, quizás con las sensaciones que provoca estar visualizando la escena sobre una pantalla) o traspasando las letras, habitando la escena y sintiéndonos allí, en el lugar. El impulso narrativo en los textos pretende crear una atmósfera que estimula la curiosidad intelectual de la persona lectora, propiciando preguntas que casi se contestan en el texto inmediatamente después de ser formuladas. Esta manera de mostrar lo que sucede, y no tanto de contarlo, es un axioma defendido ininidad de veces en el mundo del guion cinematográfico (Artaud

1973; Truffaut 1974; Alba 2001; MacKendrick 2005; McKee 2011; 2018; Grau 2016) y en algunas autoetnografías (Bénard Calva 2019).

Por otro lado, el hecho de que la observación etnográfica llegue a ráfagas en el interior del texto, contada a través del cuerpo de la investigadora, invita a la implicación emocional del lector o lectora. De esta forma, la persona que lee puede llegar a sentir una conexión empática con la protagonista de la secuencia y su vivencia, y con el propio trabajo de campo.

Así, la finalidad última de la escritura cinematográfica es mostrar en lugar de contar los momentos observados. La escritura cinematográfica –y su manera de mostrar– también implica decidir qué y cómo muestro. Sin embargo, más que a la descripción de un objeto, emoción o entorno, la escritura cinematográfica atiende a la evocación. Pretende la participación de la audiencia, la aportación subjetiva de la persona que lee al texto escrito.

La escritura cinematográfica busca permitir que el texto se expanda, salga del folio para dibujar en nuestra imaginación la escena, y con ella, mostrarnos una particularidad acontecida, un tropo concreto, que seamos capaces de “verlo”, “sentirlo” y emocionarnos. Este tipo de escritura, dada su función de mostrar, comparte ciertas características con la imagen. Susana Gómez (2009), apunta que una clasificación de las imágenes consiste en diferenciarlas según la función que les atribuye la autor/a o el objetivo de quien las presente. Así, distingue función ornamental, pedagógica, descriptiva, explicativa o información gráfica de datos, y estas funciones han de ser investigadas y elucidadas en su contexto” (Gómez 2009:39-72). Y lo mismo podríamos apuntar acerca de la escritura.

La escritura cinematográfica nos muestra lo visible y lo invisible, más bien, muestra representaciones e intenciones, de lo visible y de lo invisible. Muestra al recoger, las emociones. Visibiliza eso que no se ve, pero que sienten las personas sobre las que pone el foco, pero también y principalmente sobre la investigadora y/o escritora, sobre la relatora.

Además de la escritura cinematográfica en presente de indicativo, en variadas ocasiones utilicé estando en el campo, un tipo de escritura lineal y explicativa, donde apuesto por la decisión metodológica sobre la utilización de los tiempos verbales recogida por Margaret Mead [1935] 1973:

“He empleado el presente de indicativo para describir las costumbres; el imperfecto cuando describo un hecho que ocurrió en el pasado o una

característica que este tuvo en el pasado y de cuya continuidad no tengo evidencia; y el pretérito perfecto para las costumbres que han sido modificadas o eliminadas por el control gubernamental o por las influencias europeas” (Mead [1935] 1973:32).

La poesía, como veremos a continuación, también va a aparecer en la etnografía, no tanto como un tipo de escritura que recoge la observación participante, sino como un lenguaje, como herramienta recolectora de sentimientos propios y ajenos, llegando a asimilarla como una técnica etnográfica que debía explorar. Este mismo sentimiento recoge Rich sobre sus investigaciones:

“Notaba cada vez con mayor urgencia la dinámica entre la poesía como lenguaje y la poesía como un cierto tipo de acción que explora, arde, se desnuda, se sitúa en diálogo con otros más allá del yo individual” (Rich 2001:177).

3.2 La poesía como técnica de investigación de los sentimientos

“Puede parecer una extravagancia, y en cierta manera son un extra de vagancia.

Son escasas, pero traslucen desnudez, sentimientos y sensibilidades, que de otra manera no supe o no quise hacerlo.

A veces no quise, y otras no supe.

A veces, porque en su brevedad encontraba calma y amparo. A veces porque en su intensidad encontraba abandono de tensiones y letras de resistencia”

Sobre poesía etnográfica, IG.

En el desarrollo del análisis de esta tesis, más bien avergonzada, mostraré algún ejemplo de poesía escrita en el campo. Aun sintiendo un profundo respeto por este formato y admitiendo mi torpeza en ejecución, va a asomarse la poesía porque “estuvo allí”, me serví de ella, me apoyé en ellas. Si bien Adrienne Rich (2001) en su trayectoria vital, en un momento dado, describió su poesía como política: “comencé a resistirme a la aparente fragmentación entre ser poeta y mujer, pensadora y mujer, y a escribir lo que, según yo me temía, era poesía política” (Rich 2001:173), mi sorpresa, no obstante, fue sentirla como ETNOGRAFÍA (en mayúsculas).

Defiendo la poesía como una técnica de investigación porque en mi experiencia etnográfica ir al campo supuso vear el cuerpo y que cayesen emociones. Al sentir la sacudida del extrañamiento cultural y corporal, del cuerpo no brotan emociones, caen

estrepitosamente. Se estrellan ante nosotras. Podemos entonces, tratar de recogerlas o dejarlas podrirse en la arena. En mi recorrido kaustiano, tratando de anotar esas emociones en el papel, llegué a considerar la poesía como poesía etnográfica, constituyendo en algunos momentos, la única manera de plasmar el trabajo de campo desde el recinto y la única forma de alcanzar los sentimientos acontecidos para poder diseccionarlos y analizarlos. Así, entiendo la poesía etnográfica no solo como una manera de recoger o plasmar etnografía sino también como una técnica que permite encontrar etnografía, me refiero a emociones o sentimientos en el trabajo de campo.

Audre Lorde (1984) en el escrito “La poesía no es un lujo” recogido en *Sister outsider: Essays and speeches*, entiende la poesía como iluminación, porque a través de la poesía damos nombre a las ideas y precisamente, considera que la destilación de la experiencia de la poesía precede al pensamiento, igual que los sueños dan a luz o preceden a los conceptos, los sentimientos a las ideas y el conocimiento al entendimiento. Según esta autora:

“La poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto del pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas” (Lorde 1984:3-4).

En ciertas ocasiones, la única manera en la que encontré el soporte para poder escribir fue a través de la poesía. Algo escaso y carente de valor poético, pero a mi entender, con valor etnográfico. Estando en la arena, encontré en esta herramienta, tan espontánea como esquivada, la técnica de recolección de los sentimientos corporeizados tras la habitación etnográfica del contexto. Con esto me refiero, que es al habitar el contexto etnográfico de la investigación cuando muchos sentimientos toman cuerpo, son corporizados, y es a través de la poesía mi manera de recogerlos y plasmarlos en escritura etnográfica.

Por estas razones considero la poesía como una técnica de investigación singular y válida en mi proceder de esta investigación, como una participación sensible corpórea, que toma cuerpo.

Lila Abu-Lughod (1986) nos invita a no solo entender la poesía como una manera de resistencia cotidiana ligada a la visión romántica de resistir sino también como una manera de diagnóstico del poder. En el texto “La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas”, Abu-Lughod [1986]2011 cita textualmente:

“El problema de quienes hemos intuido que hay algo admirable en la resistencia es que hemos tendido a mirarla como una confirmación esperanzada del fracaso – o fracaso parcial– de los sistemas de opresión. Pero también me parece que respetamos la resistencia cotidiana, no solo por defender la dignidad o el heroísmo de los resistentes, sino por dejar que sus prácticas nos enseñen las complejas relaciones existentes en las estructuras de poder que cambian a lo largo de la historia” (Abu-Lughod [1986] 2011:204).

Siguiendo la argumentación que señala Abu-Lughod, no debemos tratar las creaciones poéticas de las mujeres beduinas Awlad’Ali como proyecciones románticas de resistencia, sino que estas formas de resistencia revelen las relaciones de poder históricamente cambiantes en las que viven inmersas estas mujeres a medida que se incorporan paulatinamente al estado y a la economía de Egipto.

De la misma manera, entiendo que la poesía en el campo, además de permitirme recoger los sentimientos, debe entenderse, y así leerse, como una forma de resistencia ante el contexto restrictivo en el que se llevaba a cabo la investigación y añadido, como una forma de evidenciar las relaciones de poder, en palabras de Abu-Lughod como “diagnóstico de poder” propiamente dicho.

3.3 El cuerpo, revelaciones somáticas y revelaciones exocorpóreas

“Porque es posible abstraer “el” cuerpo. Cuando escribo “el cuerpo”, no veo nada en concreto. Escribir “mi cuerpo” me lanza a la experiencia vivida, a las particularidades: veo cicatrices, alteraciones, decoloraciones, daños, pérdidas, y también cosas que me gustan. Huesos bien nutridos desde la placenta, los dientes de una persona de clase media que el dentista ha visto dos veces al año desde la infancia. Piel blanca, con marcas y cicatrices de tres embarazos, de una esterilización elegida, de la artritis progresiva, cuatro operaciones en las articulaciones, depósitos de calcio (...)” (Rich 2001:209).

Una parte importante de esta tesis, como ya hemos tratado, se apoya en el cuerpo de la antropóloga y está escrita desde él, poniendo el cuerpo en el centro de la investigación y revelándolo como una extraordinaria herramienta epistemológica, metodológica y política. Por ello, he considerado incluir el cuerpo en este apartado, como técnica, porque será el cuerpo el soporte y lugar que utilizo para descubrir primero y analizar después, las “revelaciones somáticas” con las que me topo en la arena.

El propósito de esta investigación es atender al cuerpo desde distintas dimensiones; por un lado, desde su agencia y resistencia individual y social, y por otro, desde su anatomía con el propósito de vislumbrar la materialidad del cuerpo y sus significados. Desde un

enfoque antropológico, he utilizado lo que considero “revelaciones somáticas”, es decir, focalizar en las exteriorizaciones que provienen de los sistemas corporales anatómicos para analizar las emociones, entendidas estas revelaciones como la somatización corporal facilitada por un determinado contexto físico, político y social.

La antropóloga Mari Luz Esteban (2011) apuntaba: “pensar *desde* y *con* el cuerpo no es más que una forma de avanzar en la reflexión general sobre las relaciones desiguales de género, y avanzar también en las teorizaciones en torno al sujeto *mujer* y al sujeto político feminista” (Esteban 2011:48).

Desde la dimensión anatómica –orgánica del cuerpo– y poniendo el foco en la biomecánica articular y en las funciones fisiológicas corporales, atiendo a las exteriorizaciones corporales, de dentro hacia afuera. Las denomino “revelaciones somáticas” que, a modo de fluidos, sonidos, olores, movimientos, morfologías, texturas y sabores, son producidas por o desde el cuerpo. A su vez, este cuerpo está imbuido en un contexto determinado con la función de comunicar, expresar, crear, transgredir, cambiar o afrontar situaciones como respuesta a un determinado momento o contexto social, político o emocional. Estas revelaciones somáticas, hay que entenderlas, no solo como funciones fisiológicas o movimientos corporales, sino también, como revelaciones emocionales de lo que el cuerpo siente y desea. Son revelaciones, porque traspasan la esfera interna, la dimensión somática y emocional y se sitúan en el exterior, no enfrentando sino al lado del cuerpo, como si se tratara de una manifestación dispuesta para ser aprehendida, esto es detenida, tomada minuciosamente como materia agencial reveladora del contexto y/o entorno. Es por esto por lo que considero la atención a las revelaciones somáticas como una técnica de investigación etnográfica.

Estas revelaciones irán apareciendo a modo de escupitajo, vómito, lágrimas, sudor y fluidos, cantos y canciones, ruidos producidos con las extremidades, sonidos guturales, sonidos nasales, movimientos, contracciones isométricas que nos retraen y contracciones isotónicas (excéntricas y concéntricas) que nos impulsan, texturas epidérmicas, sabores y olores, en las tres partes que componen el análisis de esta tesis. Las revelaciones somáticas no solo evidencian qué pasa en el cuerpo, sino cómo el cuerpo responde a dicho contexto o circunstancia, revelando la dimensión emocional de ese entorno o encuentro que estamos estudiando. A mi entender, podemos considerarlas otra manera más de “constatar la importancia de las “etnografías de lo particular” para evitar la

homogeneidad, la cohesión y la atemporalidad que provocan las generalizaciones” (Abu-Lughod 2012:146).

Para teorizar y explicar estas revelaciones y sumergirme en la dimensión anatómica y orgánica del cuerpo me he basado en mi experiencia etnográfica kaustiana (todas están recogidas desde el trabajo de campo), en mi formación de fisioterapeuta desde la teoría y la práctica (trabajo como fisioterapeuta desde 1998) y mis conocimientos de antropología física y forense. Así he utilizado conocimientos adquiridos a lo largo de mi trayectoria profesional como fisioterapeuta de la mano de autoras como Jane Goodall (primatóloga), Térèse Bertherat⁷⁴ (1976), Françoise Mézières⁷⁵ (1947), Ida P. Rolf⁷⁶ (1990) y Svante Pääbo⁷⁷ (2014); pero también a Mary Douglas (2003) y a Adrienne Rich (2001) para desde distintos enfoques teóricos ofrecer el compuesto corporal anatómico del que me sirvo en esta investigación etnográfica con la pretensión de acercar esta manera de entender la dimensión corporal a la disciplina antropológica.

A la vez que investigaba en un *compound* y sobre él, afloraba el compuesto que a nivel académico, profesional, experiencial y anatómico era yo misma. Dada mi formación profesional y académica, y mi experiencia etnográfica, ambas dimensiones corporales se entrecruzan y aparecen sin demarcaciones pudiendo entenderse en parte esta tesis como una manera de plasmar a través de la escritura, la metodología y la epistemología, el cuerpo como herramienta extraordinaria tanto en las investigaciones sociales como en investigaciones multidisciplinares.

He adelantado aquí estos conceptos que con posterioridad serán desarrollados en el análisis, buscando evidenciar el propio cuerpo como proceso de investigación y mostrando su relevancia como técnica de investigación bajo contextos restrictivos. En este sentido Adrienne Rich argumentaba: “Decir “el cuerpo” me lleva lejos de aquello

⁷⁴ Térèse Bertherat, fisioterapeuta, creadora del método de Antigimnasia, con una visión revolucionaria de la anatomía.

⁷⁵ Fisioterapeuta, creadora del método Mézières. Françoise Mézières mediante un trabajo postural basado en ejercicios de estiramientos activos globales y percepción corporal, reequilibra las diferentes cadenas musculares y articulares mejorando la postura y aliviando el dolor.

⁷⁶ Fisioterapeuta y médico. Creadora del método *Rolfing* que consiste en la educación del tejido conectivo basándose en el hecho de que el cuerpo humano es moldeable.

⁷⁷ Biólogo y fundador de la paleogenética, “mi vida cultural es más importante que mi historia genética” https://www.abc.es/ciencia/abci-svante-paabo-historia-cultural-mas-importante-historia-genetica-201810191620_noticia.html. Última vez consultada en abril de 2022.

que me ha proporcionado una perspectiva básica. Decir “mi cuerpo” reduce la tentación de hacer afirmaciones grandilocuentes” (Rich 2001:209).

Sin embargo, todavía me faltaba integrar otra parte importante de la investigadora a la investigación.

3.4 El guion cinematográfico como etnografía

Tim Ingold nos sumerge en la importancia y el papel de la antropología para reparar la ruptura que se da entre la etnografía, anexada a los hechos, y la imaginación, anexada a la teoría (Ingold 2014). Recogiendo esta idea, propongo la utilización del guion cinematográfico, como veremos a continuación, como herramienta antropológica para imbricar etnografía y teoría, es decir, en palabras de Ingold “reparar la ruptura” entre realidad e imaginación.

Hace ya cuatro décadas, Clifford Geertz argumentaba: “Pequeños hechos hablan de grandes cuestiones, guiños hablan de epistemología o correrías contra ovejas hablan de revolución, porque están hechos para hacerlo así” (Geertz 2008:35). En esta apuesta, pequeñas secuencias escritas nos predisponen a aprehender cuestiones más amplias emplazándonos dentro del contexto etnográfico. El guion se presenta como un texto evocador de escenas cotidianas del trabajo de campo capaz de registrar la agencia de distintas materialidades, cuerpos, emociones y registros sensoriales de una forma simétrica, igualitaria y participativa especialmente en contextos restrictivos.

Desde la práctica etnográfica el guion cinematográfico puede entenderse como una herramienta metodológica y de análisis que relaciona la antropología con lo visual, por lo tanto, como una práctica de la antropología visual (Ardévol 1998; Henley 2000; MacDougall y Espinosa 2009; Pink 2013) que relaciona la comunicación con la experiencia. El guion etnográfico así entendido, proporciona un diálogo entre la descripción y la imaginación, entre la percepción y la evocación; es decir, entre el guion como ejercicio de escritura etnográfica y el guion con su capacidad de mostrar a través de la creación de escenas: entornos, cuerpos, materialidades y emociones interrelacionadas. De esta manera, el guion puede experimentarse como revelador de encuentros etnográficos: entre epistemología y trabajo empírico, entre la agencia investigadora (la guionista, la lectora, la antropóloga en su análisis) y la agencia

investigada (un cuerpo, un grupo social, un entorno, una emoción, un momento temporal...) incluso las diferentes conjunciones e intersecciones que persigamos.

En este sentido, el guion es una construcción social y cultural, al igual que la fotografía o el texto etnográfico, pero, además es una composición etnográfica de escenas, una manera de encuadrar la información etnográfica –acercándonos/evocándonos la experiencia de ir viendo fotografías con sus pies de páginas (MacDougall y Espinosa 2009:55)–, al incluir parte de las características de representación de ambas –de la fotografía y el texto– en su escritura.

Por otra parte, el guion invita a la reflexión. Ellis, Adams y Bochner (2011) siguiendo a Charmaz (1983) y Ellis (1991), afirman que en las narrativas en capas la investigación existe como una “fuente de preguntas y comparaciones” en lugar de “una medida de verdad” (Charmaz y Emerson 1983:117) y que este tipo de narrativas usando viñetas, reflexibilidad, múltiples voces e introspección muestran que la recopilación y el análisis de los datos se desarrollan simultáneamente (Ellis, Adams y Bochner 2011). Al hilo de esta reflexión, podríamos considerar el guion como una narrativa en capas escrita usando la reflexividad y la introspección de la antropóloga, pero también mostrando otras voces (incluyendo su posicionamiento como perteneciente al grupo) como un punto de partida de preguntas y comparaciones.

Adentrémonos en la siguiente secuencia del diario de campo.

Secuencia: Té y pasiones etnográficas⁷⁸

XX. INTERIOR. SALÓN CASA DE GABRIELA. TARDE

Alrededor de una mesa de madera redonda y baja, sentadas entre cojines, tres mujeres. Gabriela (42) ha invitado a su amiga circunstancial Sierra (39) para que conozca a su nueva vecina saudí Malak (37). Sierra trabaja organizando eventos culturales para la comunidad y en breve expondrán trabajos en la biblioteca de artistas del *compound*. Malak ha pintado por primera vez caballos, una posible realidad

⁷⁸ Los nombres de las mujeres han sido modificados para garantizar su anonimato. Dentro de un recinto en Arabia Saudí, en casa de Gabriela (una mujer sudamericana), toman té Sierra (una mujer europea) y Malak (una mujer de Oriente Medio). Gabriela y Sierra se conocen desde hace un par de años, ambas viven con sus familias en el recinto. Malak acaba de instalarse y es vecina de Gabriela. Gabriela ha organizado el encuentro del té para que Malak y Sierra se conozcan.

exponer al público y en su país, imágenes explícitas que no sean del Rey y herederos; y un sueño poder montarlos algún día.

Gabriela sirve el té casi con parsimonia.

GABRIELA

¡Malak! muéstrale tus cuadros a Sierra, le van a encantar.

Sierra está en el comité de selección de obras, te echará una mano.

¡Son divinos!

Gabriela da un rodillazo a Sierra por debajo de la mesa mientras sirve el té sin inmutarse. Malak abre una bolsa grande del Mall of Arabia apoyada sobre el sofá y acerca a Sierra un lienzo del retrato de tres caballos.

MALAK

¡Me gustan los caballos!

Solo los he visto una vez, en un viaje a Taif, pero me encantaría montar algún día, mi padre tenía camellos...
(conformándose con la voz)

Sierra sin palabras. Mira la obra con sorpresa. Nunca había visto pintar un caballo así. Solo de frente, plano. Sin nada de profundidad. Estrictamente tres caras, no cabezas de caballos. Tres caras de caballos muy expresivas contrastan con los tres cuerpos demasiado pequeños, casi de dibujo infantil.

MALAK

Toma, también tengo estos dos (abriendo de nuevo la bolsa).

Unas palmeras datileras, el preferido de mi esposo y este del jardín de casa.

Sierra los mira fugazmente pero continua con los caballos entre sus manos. Fija su mirada sobre una de las caras equinas.

SIERRA

¡Son impactantes, Malak!

Tan distintos a todo...

MALAK

(interrumpiendo a Sierra)

Quizás es porque los pinto con la mano izquierda.

Se me da mejor (se pone seria).

Nadie lo sabe, pero soy zurda, es mi pequeña travesura
(Malak mira al techo).

Sierra sigue en silencio, impactada ante lo que está
viendo.

GABRIELA

(intentando romper el silencio)

Malak, ayer vi a tus gemelitos...

creí que solo tenías a Salma, se lleva tan bien con Sofía,
¡qué amigas son!

Malak aparta la mirada de la cara inmóvil de Sierra, pone
azúcar en su té y añade:

MALAK

Bueno, en realidad los pequeños llegaron hace 10 días de
Jeddah.

Cursarán este año aquí en la escuela del *compound*.

Mi marido así lo ha decidido.

Solo se llevan un año con Salma (con cara de
desaprobación).

GABRIELA

Uff, ¡casi los tres seguidos!

Estarás contenta de tenerlos en casa.

Son preciosos, ¡que ojos tan despiertos tienen!

MALAK

No hablan inglés, supongo que les queda solo estar atentos...

(una leve sonrisa maliciosa se dibuja en la comisura de
sus labios perfectamente perfilados de rojo intenso)

Gabriela y Malak ríen la broma al unísono. Sierra, ausente, sigue embobada frente al cuadro que tiene entre manos.

SIERRA

(en voz muy baja casi para ella)
Jamás había visto la cara de un caballo así.
Desde abajo... sin orejas y todo son ojos negros.

GABRIELA

(mirando a Malak y retomando la conversación anterior)
Como sean como la madre, enseguida aprenden.
¡Lo tuyo es increíble, hablas mejor que yo!
(enseguida se da cuenta de su torpeza)
... que de Uruguay nos mudamos a Austin, Texas, 3 años y
luego seis a Suecia.

MALAK

(con mirada complaciente y mirando a los ojos a Gabriela)
Ya... en realidad, no son mis hijos Gabriela, son de mi
marido.

Gabriela confundida durante unos segundos, da un sorbo a un té templado. Lo posa. Separa sus labios pálidos, pero se detiene. Silencio largo. Sierra mira a Malak. Las tres beben el té. El sorbo de té parece darle carrerilla a Gabriela.

GABRIELA

No te preocupes mujer... Eso en Uruguay y en Europa (mirando a Sierra) está a la orden del día...

MALAK

Ya.

GABRIELA

(hablando muy rápido)
La gente se divorcia, se junta, se casa, se descasa...

Sierra le pellizca el muslo por debajo de la mesa a una Gabriela que parece ignorarla a pesar de dolerle y quejarse.

GABRIELA

¡Ay!

Juntan los hijos de las dos partes e incluso..
¡¡¡Hacen nuevos!!!! (con tono de desaprobación)

Gabriela mira ahora a Sierra, creyendo descifrar el porqué del pellizco.

GABRIELA

Y no es que esté en desacuerdo, Sierra.

Pero esos niños...

(Gabriela toma aire para dar su alegato)

¡¡¡ Son las víctimas!!!!

Sierra desvía la mirada hacia los caballos que parecen observar la escena atentos y sonríe para sí misma dejándole hablar a Gabriela.

MALAK

Ya... (con voz calmada, suave, y clavando sus ojazos negros enmarcados bajo unas cejas gruesas, más negras aún y perfectas)

Pero no es su exmujer (pausa).

No está divorciado (pausa).

Tampoco son mis hijos... (sorbo de té suavemente).

Son los hijos de sus otras dos mujeres.

¡Ni siquiera son gemelos!

Malak se sirve más té, con delicadeza ritualizada gira 180° la tetera de porcelana inglesa, casi admirándola y tomándola con la mano derecha, la eleva por el asa, separándola exageradamente de la taza y vierte el líquido humeante sobre la porcelana. El sonido del té contra la

loza atrapa a Sierra que despega la mirada de los caballos que yacen junto a ellas en el sofá para admirar a la autora de esta tarde de té.

En esta secuencia del recinto se recoge abundante información sobre las tres mujeres que están alrededor de esa mesa tomando el té, pero fundamentalmente, el guion nos permite mostrar el entorno, el contexto sociocultural en el que se encuentran las tres protagonistas y los vínculos entre ambas. Recoge palabras y movimientos, mostrándonos hechos que tienen lugar en ese momento detenido de cotidianidad del *compound* y las relaciones de poder en las existencias de las tres mujeres y de cada una de ellas por separado en sus vidas diarias.

Referente a las protagonistas, el guion nos muestra que Malak es una saudí-kaustiana y Gabriela una expatriada-kaustiana. A través de Malak hemos apreciado los sistemas de parentesco saudí y entendido que ella es otra mujer de su marido, que el amparo del recinto le permite en cierta manera desarrollar su pasión por la pintura y dibujar “caras” y además admitir su condición de zurda (al menos hablar de ello)⁷⁹. La secuencia también recoge la tendencia de Gabriela a normalizar sus propias experiencias como modelo occidental válido estándar, a homogeneizar o tratar de encajar en su construcción de normalidad, la vida de las otras dos mujeres. Sierra, es mostrada como el personaje antagonista, formando parte de la organización de la exhibición de arte del *compound*. Nos recuerda, por su manera de estar y relacionarse con las otras mujeres y con las distintas materialidades, en lenguaje cinematográfico, a la banda sonora de la película. Sierra es la música. Es la encargada de llamarnos la atención sobre determinados conceptos que se explican en la secuencia mediante sus gestos y palabras directas, o a través de sus pellizcos y pequeñas patadas por debajo de la mesa a Gabriela. Nos advierte para fijarnos: por un lado, en los caballos de Malak y su manera de entender el arte y su entorno y, por otro lado, en la forma de entender la vida y las relaciones de Gabriela.

Mediante la capacidad que posee el guion de describir la manera de estar en esa alfombra, de los discursos de las tres mujeres y de los tres cuerpos que habitan la escena, se puede immortalizar sobre el papel un momento vivido en el recinto que tiempo después,

⁷⁹ En Arabia Saudí, entre 2011-2016, el arte figurativo no estaba permitido, de hecho, a las figuras retratadas se les “pixelaba” la cara (a excepción de las fotografías del rey y sus herederos).

interpelando al poder de evocación de la escritura cinematográfica, me permite volver a situarme en ese tiempo y espacio detenido sobre el trabajo de campo.

Esta escritura secuenciada preserva las cuatro características que Geertz (2008) destaca de la descripción densa: es interpretativa, interpreta el flujo del discurso social, pretende rescatar “lo dicho” en ese discurso y es microscópica. Además, esta técnica emplaza a distintas/os investigadoras/es, a hacer uso de la imaginación, e incorporarse como espectadores en el centro de la secuencia, en definitiva, a ser partícipes como observadoras/es. Es decir, el guion secuenciado puede brindar la posibilidad a una nueva investigadora o investigador a redescubrir esa observación participante que habitó tiempo atrás la investigadora creadora del guion como trabajo de campo.

Hablamos de un guion como etnografía cuando el sujeto protagonista en la secuencia nos emplaza a entender –dentro del sistema organizativo/jerárquico de estructuras significativas de la secuencia– cómo se construyen, se perciben y se interpretan los acontecimientos descritos por el conjunto de personajes y por la propia antropóloga-guionista recolectora de datos.

Me gustaría apuntar brevemente cómo entrelaza el guion cinematográfico una realidad etnográfica y la epistemología antropológica. En este sentido, la secuencia nos emplaza a establecer las siguientes conexiones entre teoría y práctica. Conceptos como etnocentrismo, androcentrismo, amor romántico o poligamia habitan en: la presunción de Gabriela de hablar mejor inglés y cuando Gabriela asume que los gemelos son también hijos de Malak, sin dudarlo, está hablando desde su marco teórico etnocéntrico y su aproximación al amor romántico de Occidente. Lo mismo sucede cuando asume que el marido de Malak está divorciado, sin pensar en la poligamia saudí y la posibilidad de tener hasta cuatro mujeres al mismo tiempo. En otro orden de cosas, desde la perspectiva antropológica del cuerpo y de las emociones, la manera en que Malak problematiza el ser zurda (o pintar con la mano izquierda) en Arabia Saudí, país musulmán ultrarreligioso y su focalización en las caras y los ojos de los caballos ante la pequeñez del resto del cuerpo de los animales, puede ser entendido como un intento de invisibilizar los cuerpos femeninos por el velo y la abaya saudí fuera del *compound*. Malak pinta caballos con caras de mujeres (mostrando las resistencias como mujer y como artista al régimen de su país) a pesar de la ausencia de arte figurativo en las rotondas de su país, de la ausencia de caras en carteles publicitarios apareciendo siempre pixelados, a pesar de la censura en las

páginas de las revistas (arrancadas) por mostrar rostros o cuerpos femeninos. Malak, su discurso y sus acciones, nos muestran su autocontrol de manera minuciosa al presentar su cuerpo en público, el poder de sus silencios, qué dice y cuándo para evitar ser juzgada. Sumado a esto, hay todo un aporte sensorial en la escena susceptible de ser analizado desde la antropología simbólica, sensorial y la materialidad: como los sonidos del té al ser servido y el silencio, el color rojo de los labios y negro de la abaya.

Al intentar hacer trabajo de campo bajo una teocracia absolutista, lo primero que llama la atención no es la dificultad de llevar a cabo entrevistas en el lugar, sino que cualquier conversación va a estar condicionada por la situación política del país y las palabras serán minuciosamente medidas por parte de las personas que las emitan, siempre evitando juicios políticos y morales. Se percibe un discurso aprendido de fondo, manido, que es común a todos los sujetos y que evita que se responsabilicen de las opiniones vertidas. Son unas frases hechas, estudiadas y aprendidas que se saben aceptadas y no crean problemas. Pero están huecas, no asoma ni un ápice de pensamiento crítico o de experiencia vivida, son lugares comunes seguros y aceptados políticamente. Con el guion, colocamos también la acción y no solo las palabras en el centro de estudio. Los actos de las personas, sus cuerpos, sus movimientos y las formas de estar en ese contexto, desplazan palabras aprendidas y pensamientos encorsetados permitiendo que afloren emociones y realidades, que no son más que las experiencias que habitan en esos cuerpos. Porque en última instancia, los actos de esos cuerpos sobre los que pone el foco el guion no son actuaciones, sino acciones que tienen lugar en ese contexto descrito.

Entiendo también el guion como una herramienta feminista para la antropología que se adentra en dos estratos imbricados: el contexto y las relaciones de poder. Nos sitúa. Nos coloca o descoloca, pone a la investigadora en el centro del universo sobre el que ocurre la acción y desvela su posicionamiento tanto metodológico como analítico. Este situarnos puede hacerlo de dos maneras distintas, en dos momentos distintos de espacio-tiempo. Por un lado, siendo parte de la secuencia (en el momento en el que suceden las acciones que son mostradas) y por otro, en el momento en el que leemos las secuencias, volviendo al entorno espacio-temporal en el que fueron creadas. En cuanto a las relaciones de poder, el guion permite situar a cualquiera de los protagonistas, ya sean objetos, emociones, sentimientos y/o cuerpos, en el mismo plano horizontal, sin jerarquizar. Es decir, mediante la secuenciación narrada de lo que sucede ante nosotras podemos contar, visualizar y captar desde la totalidad de los sentidos, empresa que, en determinadas

situaciones personales, sociales y/o políticas resulta imposible desvelar como investigadoras sociales. Imposibilidad real o ficticia, peligrosidad también real o ficticia, pero en cualquier caso situaciones difíciles para la antropóloga que esta nueva herramienta puede ayudar a resolver.

Releer al tiempo el guion escrito nos permite ver las suturas entre la etnógrafa y la etnografía. Entiendo esta herramienta como una técnica relacional inclusiva y participativa que nos adentra en las relaciones y sistemas de poder que se dan en las secuencias al plasmar las imbricaciones entre las personas, la materia y el contexto social y político; pero también inclusiva, porque la propia antropóloga puede estar presente e incluida como protagonista (por tanto, sometida a estudio como partícula en ese microcontexto cotidiano). Esta herramienta y las posibilidades que brinda puede ayudar a la disciplina para, desde la teoría del cuerpo y desde las emociones, analizar las relaciones o ausencia de estas entre la antropóloga y su investigación. La entiendo como una herramienta feminista porque permite desenmascarar el androcentrismo y visibilizarlo, y es o puede ser una herramienta que nos permita la autocrítica y la auto revisión. En las sucesivas versiones del guion etnográfico podemos crear versiones meditadas e intencionadas, podemos realizar una autocrítica de nuestro quehacer y de los marcos teóricos utilizados. Puede ser un ejercicio infinito y apasionante de aprendizaje que nos acompañe durante periodos largos de procesos de investigación, incorporando a las sucesivas versiones del guion nuestro marco teórico y epistemológico cambiante y descubridor. Es crítica o puede serlo con esa tendencia de dejar fuera o al menos de no poner en el centro de las investigaciones la materialidad y el entorno, de aislar fenómenos, de mostrar personas planas y sin matices en escenarios asépticos.

Entiendo el guion como una técnica que visibiliza una realidad que presenta a los personajes, a los paisajes, evidenciando posturas reduccionistas, colonialistas y racistas. Principalmente si aplicamos sobre el guion el tipo de escritura etnográfica que recogen las “producciones narrativas” (Balasch y 2003; Gandarias Goikoetxea 2014) donde son las propias protagonistas quienes opinan sobre sus palabras y actos reflejados y sobre la intencionalidad del guion creado por antropóloga como etnografía. De esta manera, la metodología de las producciones narrativas asume que la relación entre investigadora y participante está mediatizada por las relaciones de poder pero no necesariamente por la dominación (Balasch y Montenegro 2003). En este sentido, el resultando sería un guion etnográfico producido de diferentes versiones que incluya no tanto la voz de las

protagonistas sino su manera de entender el fenómeno recogido en la etnografía construida de forma simétrica y colaborativa.

Otra particularidad de esta apuesta, es pensar en la posibilidad de crear versiones partiendo del guion diario de campo, para enfatizar en determinados aspectos. Se nos presenta así una fuente de libertad que nos posibilita darnos el permiso de destacar o fijarnos en lo que nos interesa mostrar o incidir en esa secuencia de la etnografía de una forma densa, relacional y contextualizada, entrando en el campo de la ficción etnográfica.

En conclusión, esta experimentación interdisciplinar en mi investigación surge como respuesta al reto de trabajar en/sobre contextos particulares donde es la cualidad de “campo minado” la que enfrenta a los actores sociales a situaciones extremas y nos hace cuestionarnos como investigadores nuestros compromisos éticos fomentando la búsqueda de la interdisciplinaridad (Ferrándiz 2008). Sobre el terreno, la escritura del guion me permitió primero, captar y desvelar como antropóloga los sistemas culturales de organización no explícitos de una sociedad reducida en un recinto cuyas barreras físicas, políticas y corporales eran porosas y permitían la interacción y el enfrentamiento entre la multiculturalidad de la sociedad kaustiana y la teocracia saudí; y segundo, explicarlos y plasmar esas conversaciones cotidianas “encubiertas” de las que formé parte. Eran escenas cotidianas, frecuentes y a veces también extensas. Otra manera de plasmar una entrevista en profundidad sin implicar a nadie y a través de una descripción minuciosa del entorno, los gestos y las palabras de las protagonistas. Por un lado, las características propias de la escritura de cualquier guion basada en frases cortas, escrita en presente y dialogada; y, por otro lado, la cotidianidad y la inmediatez de las secuencias, dan lugar a un contexto ligero, articulado, plástico y flexible.

Es definitiva una herramienta que nos invita a pensar de manera creativa, liberadora e imaginativa en cualquier contexto, por minado que sea, y ante cualquier fenómeno, por inabarcable que parezca. Es versátil, aplicable tanto para recoger los datos como para exponerlos e inclusiva, favorece la incorporación de la antropóloga en el texto. Es relacional, pone en interrelación a los personajes y contextualiza los fenómenos sobre los que investigamos. Es una puerta abierta ante un sendero sin marcar, es antropología.

4. DESAMPARO METODOLÓGICO Y DESBORDAMIENTO EPISTEMOLÓGICO

4.1 La fragilidad de la antropóloga y el “ser afectado”

“Vulnerabilities are spaces into which what we call creativity can flow”

(Muecke 2020:3)⁸⁰

A menudo he sentido que la situación experimentada, sobrepasaba la dinámica de funcionamiento de la comunidad kaustiana en torno a los imponderables cotidianos del *compound* y a la propia vivencia autoetnográfica. Que había algo más, una peculiaridad, una emoción o una fuerza, que me hacía enfrentarme constantemente a la búsqueda de una forma de plasmar el trabajo de campo de la experiencia de una forma honesta.

Mi trabajo de campo me condujo a reconsiderar dos características fundamentales de mi estancia en KAUST a la hora de la escritura de esta tesis. En primer lugar, el contexto kaustiano y su particularidad, y, en segundo lugar, la experiencia de un trabajo de campo largo, de cinco años de duración. Estas características agregaron a la experiencia etnográfica una particularidad con la que yo no habría contado en otras circunstancias. Me permitieron desprenderme de la sensación de estar en el campo y de estar trabajando.

Mi vida personal y mi vida profesional constituían la misma experiencia: sentirme frágil y sentirme afectada, atravesada por la experiencia mientras la vivía y la investigaba.

En definitiva, me permitió disfrutar de la fragilidad del cuerpo de la antropóloga, que lejos de ser un punto de debilidad en la investigación, se convirtió en una grieta de resistencia, de empoderamiento, de aporte metodológico para experimentar una forma particular de la experiencia humana y por tanto de la experiencia etnográfica.

Jeanne Favret-Saada (1990) en su artículo “Être affecté” nos habla de estar embrujada o de “ser afectado[a]”. En concreto, en su trabajo sobre la brujería del Bocage (Francia) reconsidera la noción de afecto y la importancia de explorar su significado. Favret-Saada señala textualmente:

“ En tales casos, si soy capaz de olvidar que estoy en el campo, trabajando, y que tengo un arsenal de preguntas que hacer..., si soy capaz de decirme a mí misma

⁸⁰ Muecke, S. (2020). It comes in waves. Academia Letters, Article 11. <https://doi.org/10.20935/AL11>

que la comunicación (etnográfica o no, después de todo, eso ya no constituye el problema de fondo) está produciéndose, precisamente así, de esa manera insoportable e incomprensible, entonces puedo darme cuenta que estoy lidiando con una forma particular de la experiencia humana –la de ser embrujada, por ejemplo– porque soy afectada por ella” (Favret-Saada [1990] 2014:65).

Integré la experiencia de campo en KAUST, en parte debida a la larga duración de la estancia y en parte por las características de la propia investigación, como una oscilación coherente entre vida personal y la disciplina antropológica. Así, experimenté la etnografía, no como producto sino como proceso; y la asumí no únicamente como una técnica o un método, sino a modo de vida. Disfruté de una comunicación con el entorno, con el paisaje, con el proyecto kaustiano y con la diversidad de sus gentes. No solo observaba, sino que pertenecía al lugar, no solo reflexionaba sobre el recinto, sino que lo respiraba, de manera que la investigación se nutría de mí y yo de ella.

La Favret-Saada afirma que los “actos de embrujamiento y desembrujamiento” son a la vez productores y producidos por una lógica cuya fuerza es anterior a la representación de los actos, impregnando de esta forma, los símbolos y su intencionalidad de transmitir significados. Es decir, “ser afectada” siguiendo con la idea de esta autora, supone vivir una experiencia bajo la forma de “quantum de afecto o de una carga energética” de tipo inconsciente únicamente aprehensible para la etnógrafa a través de la experimentación directa en el campo y en el contexto determinado.

Yo no voy tan lejos en mi investigación etnográfica, pero comparto con la autora que, es al dejarme afectar o siendo afectada por ese contexto kaustiano cuando se produce un tipo de escritura en mi diario de campo que reflejo en la tesis como “cuerpo-etnografía” escrito desde mi experiencia de ser atravesada por el campo, de “ser embrujada” no en el sentido de ser objeto/sujeto de un acto de embrujamiento representado, sino de la emoción encarnada de sentir la fragilidad de la antropóloga al ser atravesada por la experiencia etnográfica en el campo.

Estos textos insertos en la tesis como “cuerpo-etnografía”, a diferencia de los textos “cuerpo-etnógrafo”, además de mostrar un cuerpo y una etnografía, tratan de manera incontestable y encarnada del hecho de “ser afectada”. Considero que acercan o vislumbran esa lógica cuya fuerza no proviene de los textos y palabras en sí, ni de las acciones o momentos descritos, sino que desvelan, no solo la observación, la percepción o la participación llevada a cabo en esa experiencia de campo, sino que permiten el

revelado de un cuerpo que se ha permitido “ser afectado” por la lógica del funcionamiento de la etnografía investigada.

En los apuntes “cuerpo-etnógrafo” las reflexiones personales, subjetivas o cargadas de sensibilidad no aparecen. Son escritos breves, distantes, analíticos, cargados de información práctica escritos en el campo para ser utilizados más adelante en la elaboración de la parte etnográfica de la tesis o escritos a posteriori como líneas informativas o descriptivas. En la arena, allí dentro del recinto, este diario de campo “cuerpo-etnógrafo” fue un espacio empírico, práctico, casi aséptico, constituido también por otros formatos distintos a las letras. Fotografíé, grabé audios y realicé dos videos cortos. La intención era plasmar situaciones para más tarde construir narrativas cargadas de contenido, pero siempre colocándome –porque pensaba que así debía hacerlo en aquel tiempo– a cierta distancia.

Para desahogarme, recrearme, disfrutar de volcar mis emociones estaban los otros textos, los “cuerpo-etnografía” que brotaban del tirón en ocasiones determinadas, casi de manera espontánea y sin dificultad alguna. Era una escritura respirable, de algún color, térmica, sonora, palpable... textos desde la experiencia, colmados de peculiaridades corporeizadas y de haber sido un cuerpo atravesado por la etnografía, de ser afectada, de ser *embruja*da. Entiendo los textos “cuerpo-etnografía” como un describir priorizando el cuerpo y las emociones, son un des-escribir para sentir y hacer sentir la experiencia a otros cuerpos. Constituyen, tal y como yo los concibo, la manera de desentrañar el contexto para toparse con la habitación del cuerpo en el relato y su propia excitabilidad.

Por aquel entonces, yo pensaba que esos textos se quedarían en mi diario, en mi ordenador, como se guarda un secreto inconfesable en los años de la niñez. Pero llegó la adolescencia –tras cuatro años de estancia en el recinto– y con ella las preguntas, las dudas y los tambaleos etnográficos.

Fue al releer los dos tipos de textos que había producido y al darme cuenta de que no podría publicar las revelaciones de personas narradas de forma informal, cuando intenté una fusión de escritura etnográfica a modo de guion de cine. En primer lugar, para hacer frente a esa relación explorada de objeto-sujeto de estudio; en segundo lugar, como resistencia a un entorno autoritario, restrictivo y poder dar voz a las otras personas del *compound* sin comprometer sus vidas, respetando su anonimato, de forma honesta; y, en tercer lugar, para explorar y facilitar a posteriori mi vivencia de investigadora investigable

–de ser y de permitirme ser– un “cuerpo-etnógrafo” y un “cuerpo-etnografía”, en la práctica real, un cuerpo investigable.

La autora anteriormente citada, Favret-Saada escribió:

“el solo hecho de aceptar ocupar esa posición y “ser afectado” por ella abre un tipo de comunicación específica con los nativos: una comunicación del todo involuntaria y desprovista de intencionalidad, que puede o no ser verbal” (Favret-Saada [1990] 2014:64).

Es precisamente en esta reflexión donde encuentro el punto de fusión con la autora. Si en los relatos cuerpo-etnografía estoy escribiendo y sintiéndome atravesada por el trabajo de campo, por la experiencia etnográfica, entiendo que es en este tipo de escritura habitada por la antropóloga y resultando de “ser afectado” donde se encuentra una “comunicación desprovista de intencionalidad” pero reconocible por otras/os etnógrafas/os o antropólogas/os, por otras personas ajenas al contexto a estudio, etnógrafas de campo en lugares diferentes, en contextos distintos, pero compartiendo emociones, oficio y esa búsqueda de la brújula, del entramado invisibilizado que nos dispone e invita al conocimiento del lugar en el que estemos siendo “investigables”.

De esta manera pretendo que se entiendan este tipo de escritura, como muestras inconscientes de “ser afectada”. Textos inacabados, a explorar en el tiempo, que brindan la oportunidad de seguir investigando con/desde el texto, poniendo ante nosotras, como autoras, como antropólogas, la oportunidad de no solo observar y aprehender sino de “participar” también de la escritura habitada. Considero que estos textos cuerpo-etnografía me acercan en esta tesis a no quedarme únicamente en los textos descriptivos de observación silenciosa de los imponderables kaustianos, en narrativas descritas como cuerpo-etnógrafo cargadas de información empírica, sino que posibilitan el estudio de las emociones de participación del contexto y en las emociones de habitación de los textos, emociones que únicamente afloran al interconectar, al permitirnos ser tocadas, al relacionarnos con otros contextos, otros cuerpos, personas, animales; otras materialidades, tecnología, naturaleza, paisajes; otras realidades, emociones, sentimientos; otros momentos, presente, pasado, futuro.

4.2 Apuntes éticos

Un paseo simple y relajado con mi cámara fotográfica a principios de setiembre de 2011, recién llegada al recinto, marcaría el pistoletazo de salida a la lista de las restricciones ante las que me encontraría durante todo el trabajo de campo. Un par de fotos al aire libre a los edificios del *compound* bastarían para que un hombre, amablemente, desde la ventanilla de un coche de policía local del recinto, me llamara al orden.

GUARDIA LOCAL

“No photos please” (sin ninguna explicación añadida)

Guarda la cámara en la funda de inmediato. En KAUST no podía hacer fotos (en KAUST había normas que desconocía).

ANTROPÓLOGA

(en susurro, para sus adentros)

En KAUST me resultará difícil llevar una a cabo una investigación etnográfica.

Una de manual al menos.

Siguiendo las definiciones que utiliza Eduardo Restrepo (Restrepo 2015), en KAUST no preocupaba que yo fuera una “etnógrafa asaltante”, sino más bien que fuera asaltada después. En el sentido que luego podía contar en el exterior lo que allí dentro sucedía y poner en riesgo el proyecto del rey Abdullah debido a la supuesta oposición a los cambios por parte de la población saudí. No era miedo a verse reducidos a una mera fuente de información por parte de una antropóloga y que aplicara el “extractivismo epistemológico” basado en el proyecto científicista universal (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007; Grosfoguel 2016), como tampoco preocupaba si yo como investigadora trataba de cuestionar la colonialidad del saber y la invisibilidad de los lugares de enunciación atendiendo a cuestiones de “para qué, para quién y cómo producimos conocimiento” desde las ciencias sociales (Álvarez Veinguer y Sebastiani 2020), sino que la preocupación era que la antropóloga fuera reducida a mera fuente de información al otro lado de las fronteras kaustianas y que la población saudí cuestionara la vida en

KAUST y la apertura sociopolítica de cambio que se estaba llevando en el recinto⁸¹ (como por ejemplo compartir espacios y puestos de trabajo entre mujeres y hombres, acceso al mundo laboral y académico para las mujeres en ámbitos diferentes a la enseñanza y la medicina, acceso a un carnet de conducir *kaustiano* para las mujeres saudíes, conducción libre por el recinto para mujeres saudíes y expatriadas).

En esos primeros momentos de andadura del proyecto de KAUST, no nos dejaban hacer fotos –para que fuera de allí, pero en el propio país–, no se utilizara esa información a modo de crítica, concretamente de crítica hacia una “mentalidad kaustiana” seleccionada concienzudamente con dos finalidades: la primera, para servir a las investigaciones científicas y tecnológicas, para las cuales se había diseñado la Universidad, a cambio de un sueldo más que generoso y que a mí también, al formar parte de la muestra, se me suponía algún papel a desarrollar allí dentro; y segundo, para poder formar parte de esa sociedad-comunidad construida para favorecer la convivencia en Arabia Saudí en un recinto cerrado de 5000 personas con más de 100 nacionalidades distintas, se habían asegurado la buena salud y la ausencia de delitos, multas de tráfico ni altercados públicos en ningún registro policial por parte de los participantes que formábamos la muestra como parte del experimento.

En ese sentido no me considero una etnógrafa extractivista que se apropia de las emociones o pertenencias de otros (Restrepo 2015), son mis pertenencias, mis sensibilidades, mis maneras de estar en ese contexto kaustiano, las vivencias como antropóloga investigable. Precisamente el proceso sobre el que investigo no es extractivo ni brusco. Sino lento, autoetnográfico y podría añadir que sudado.

Me permito contarle, contar ese proceso de convertirme en la antropóloga investigable en un contexto restrictivo, violento. La violencia también puede ser formativa; da forma a la percepción de la gente sobre quiénes son y en contra de qué luchan a través del tiempo y el espacio en una dinámica continua que forja y afecta identidades (Feldman 1991).

Me permito también, no reducirme a una fuente de extracción de datos sino a depositar esa información sobre el cuerpo-etnografía, que es mi propio cuerpo y experiencia, y sobre el que se puede leer esta tesis.

⁸¹ Estos temas son tratados en el análisis desde la Barrera física y política.

De igual manera, me permito mostrar mi cuerpo en dos fases indisolubles, como etnógrafa y etnografía, sin renunciar a ninguna de ellas y sin facilitar el permiso a nadie de separar este continuo de dos fases entremezcladas que es en definitiva esta investigación etnográfica. Entiendo que no se puede entender esta investigación si se separa alguno de estos dos componentes de la mezcla, del cuerpo, de la tesis.

Esta será la postura metodológica que encuentro para dialogar con los dilemas éticos y las restricciones políticas que acontecen en KAUST. Dilemas y restricciones como fenómenos imbricados e indisolubles unos de los otros, serán compañeros de esta investigación que no permiten un distanciamiento o indiferencia como investigadora feminista. Son esta suerte de consideraciones éticas y restricciones metodológicas dentro de este contexto la suma que me impulsó a trasgredir los principios de objetividad de las ciencias positivistas imperantes en KAUST, una universidad puntera de ciencias y tecnología.

De igual manera que estoy comprometida conmigo misma al serme investigada, existe un compromiso palpable, respirable en esta tesis, que adquiero con las personas que aparecen en la investigación, que la nutren y que la habitan. Este compromiso se materializa principalmente en dos elecciones metodológicas tomadas en esta investigación: focalizar sobre el cuerpo y experimentar con la escritura, principalmente con los textos cuerpo-etnografía, el guion etnográfico y la poesía. De estos usos de escritura ya he hablado en los apartados anteriores y a lo largo de la tesis aparecerán muestras prácticas de las mismas; en cuanto a la escritura en forma de poesía, debo insistir y explicar de nuevo que la utilicé como vía de escape, como mecanismo regulador entre la sensibilidad y las emociones vividas en la experiencia y que deben valorarse en esta investigación por su valor etnográfico como resistencia al contexto restrictivo, y no por su técnica, belleza, ni valor poético. Como ya he explicado, incorporo una muestra pequeña en la tesis, no solo por la utilidad que representaron como formato para la recogida de datos en el diario, sino también por el discurso subversivo que puede llegar a poseer la poesía y que señala Lila Abu-Lughod (1986):

“Como el código moral es uno de los medios más importantes de perpetuar las estructuras desiguales del poder, las vulneraciones del código deben entenderse como modos de oponerse al sistema y de desafiar la autoridad de quienes sacan partido de él. Cuando se examina para desentrañar lo que nos puede decir sobre el poder, este discurso subversivo de la poesía sugiere que el dominio social también funciona a la hora de construir, delimitar y dar sentido a las emociones

personales.” Abu-Lughod citada en (Cañedo Rodríguez y Marquina Espinosa 2011).

Para finalizar este apartado en el que expongo el marco etnográfico y la estrategia metodológica y a modo de conclusión, me gustaría añadir, teniendo en cuenta que para poder plasmar sobre el papel los imponderables acontecidos en el *compound* he involucrado en los textos no solo a personas; sino también, materialidades –abayas, telas, mar, dátiles...– y animales –camellos, jirafas, babuinos, corales, peces–, permitiéndoles a todas y cada una de esas existencias, a través de los relatos, poesía y guion, mostrar su agencia; el desarrollo metodológico que lleva esta tesis se convierte así, no solo en un proceso dinámico, inconcluso y abierto (como ya he defendido), sino también, en un desarrollo metodológico democrático y feminista con todas y cada una de las agencias humanas y no humanas, participantes desde la corporalidad, la emoción y/o la materialidad.

4.3 El desbordamiento epistemológico y la excavación analítica

Como he apuntado esta tesis se basa en un ejercicio de atención constante y de larga duración, al entorno y sus gentes, y al cuerpo y las emociones. Sin embargo, la atención (Rabassó 2013; Weil 1954), podríamos considerarla como etnógrafas no solo aplicada al suceso etnográfico sobre el que escribimos, sino prestando atención en la manera de recogerlo y plasmarlo y desde donde elegimos devolverlo. Añadido a esto, y considerando a Susan Buck-Morss (1993), si el circuito de la percepción sensorial a la respuesta motriz no está contenido en los límites del cuerpo, sino que comienza y acaba en el mundo, la experiencia etnográfica puede traspasar también los límites del cuerpo y entiendo debe quedar reflejada en la escritura. Siguiendo a Weil, Rabassó y Buck-Morss y sus sendas reflexiones, considero que tanto la capacidad de prestar atención como la capacidad reflexiva y de autocrítica pueden verse potenciadas y enriquecidas en el proceso de experimentación etnográfica alcanzando también a la escritura de los textos etnográficos. De esta manera, inicié la escritura de la tesis doctoral prestando atención al momento de la escritura del texto como tal y al sentimiento de fragilidad que subyace.

Considero en esta tesis que la composición etnográfica resultante es situada y fruto de la dinámica entre tres elementos: en primer lugar, el contexto donde se realiza la investigación que abarca un espacio-tiempo determinado y a las personas y objetos con los que nos relacionamos; en segundo lugar, la investigadora, sus particularidades y su

bagaje personal, cultural y académico; y en tercer lugar, los textos o diferentes tipos de escritura que escogemos o encontramos viables para plasmar la performatividad de la cotidianidad sucedida en el campo. Dicha composición, es a su vez, un lugar de enunciación desde donde producimos nuestras reflexiones antropológicas. Precisamente el reconocimiento de dicha composición, la dinámica entre los tres elementos que la componen y la resistencia a la fragmentación de esta composición, conduce a crear un lugar de enunciación plural y diverso, sin negar la particularidad de la composición etnográfica y el reconocimiento de la diferencia.

En el análisis de esta tesis, como veremos a continuación, se realiza un recorrido por la relación dialéctica que se establece entre el régimen autoritario saudí y el “régimen de exposición” del recinto, entre los cuales se experimenta el concepto de porosidad de las barreras físicas, políticas y corporales a través de una “etnografía orgánica somática”. Siguiendo con esta idea y según avanza la *excavación* en el campo (estamos ante un trabajo de campo de larga duración), el régimen de exposición que denomino “arena de exposición” da lugar a una búsqueda de otros paisajes que reflejen además la porosidad de los límites de la etnografía orgánica o somática. De esta manera, es en el paisaje “mar de expansión” donde el pasaje corpóreo sangre-mar, es decir, la relación dentro-fuera del cuerpo, se evidencia, permitiendo analizar el pasaje de expansión de vuelta, de fuera (desde el mar) a dentro (a la corporalidad anatómica) a través de lo que denomino una “etnografía somática exocorpórea”.

En otras palabras y a modo de guía, en el análisis se plantea el recorrido que surge de la experiencia empírica metodológica llevada a cabo sobre el terreno restrictivo, de tal manera que el régimen autoritario saudí desencadena un régimen de exposición para el cuerpo, poniendo de manifiesto la porosidad corporal (dentro-fuera), para alcanzar posteriormente, un régimen de expansión “el mar”, de regreso a la corporalidad (de fuera a dentro).

El esquema que facilita la comprensión de este recorrido etnográfico, experimental y original, de regímenes, paisajes y pasajes es el siguiente:

Régimen autoritario---régimen de exposición---régimen expansión

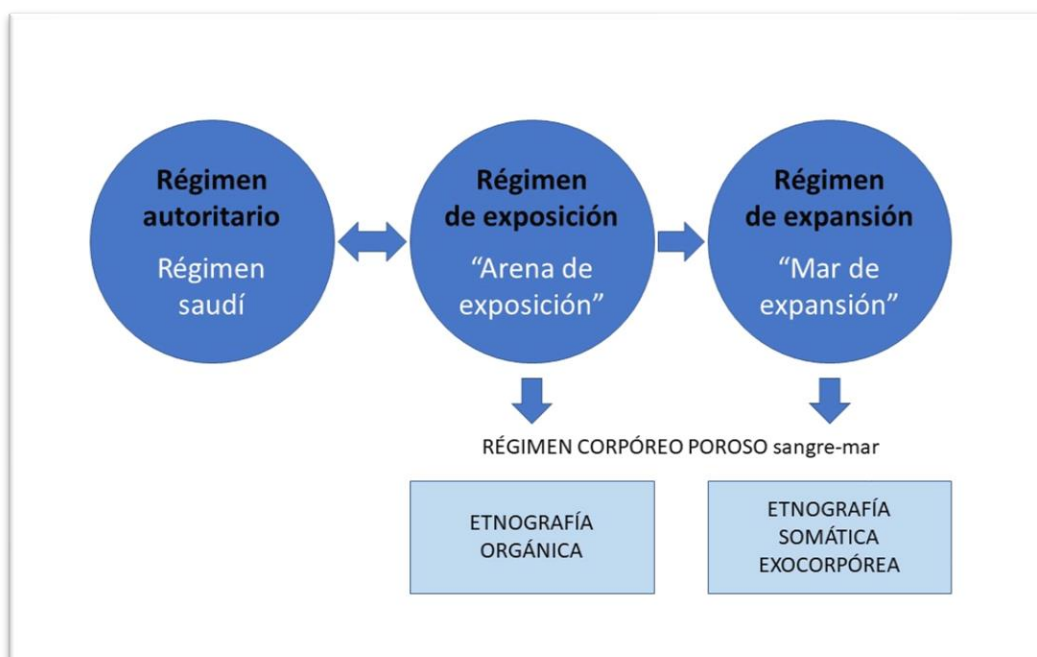


Figura 4. Esquema de análisis realizado por la autora.

Antes de avanzar con el análisis voy a introducir el significado de los conceptos de régimen, paisaje y pasaje en esta investigación. De forma general podemos considerar un régimen como un conjunto de normas o reglas que reglamentan o rigen cierta cosa. Partiendo de mi investigación etnográfica, hablo de “régimen autoritario”, “régimen de exposición” y “régimen de expansión” rescatando la inscripción del cuerpo en unos códigos culturales determinados por el contexto, en unos paisajes particulares como son el territorio o la arena saudí y el mar Rojo. Añado el “paisaje” (en la arena y en el mar), para señalar cierto movimiento y materialidad al significado de régimen. En este sentido, Appadurai (2001) habla de paisajes “paisaje étnico”, “paisaje financiero”, “paisaje tecnológico” o “paisaje ideológico” para subrayar los distintos circuitos o flujos a través de los cuales circulan los materiales culturales, atravesando las fronteras nacionales. Y agrego en el análisis el significado de “pasaje” para poner en relieve el paso de conexión entre los paisajes, unido a la condición de “porosidad” de las barreras físicas, políticas y corporales.

Apoyada en el sentido teórico que estos términos otorgan a los conceptos de régimen y paisaje, encuentro que son los paisajes de la arena y del mar los que desde la particularidad del *compound* mejor definen el régimen de exposición y el régimen de expansión en los que se ven envueltos los cuerpos *del* y *en* el recinto.

En resumen, nos adentramos de la mano del análisis, a experimentar con la porosidad corporal (en distintos regímenes políticos y sociales) a través de los paisajes (arena y mar) en los que participa esta investigación llevada a cabo desde y en el cuerpo, recogida a modo de “etnografía orgánica somática” y “etnografía somática exocorpórea”; y a cierto desbordamiento epistemológico. Todo en busca de una manera de hacer antropología y un reto, habitar el “cuerpo-etnografía” investigado y escrito, en la investigación y en la escritura, en la teoría y en la práctica.

Para terminar esta primera parte de estrategia metodológica y reflexiones epistemológicas, y antes de dar paso al análisis, quiero señalar que las técnicas de investigación no solo fueron aplicadas en el trabajo de campo sino que también alcanzaron a los textos etnográficos generados. En este sentido en el análisis me centro en el contenido y en la presentación y devolución conjunta de los mismos. En ocasiones, me ha resultado difícil hilar las secuencias de textos tan variados en forma, contenido y en escritura, por lo que me he apoyado en lo que considero pueden ser maneras de presentación y de devolución participativas entre la autora y la audiencia para entender el conjunto que crean la unión de tan diversos textos. Y, como no podría ser de otra manera, apelo también a una abierta disposición de la lectora o lector de esta tesis y a su imaginación.

En cuanto a las maneras de devolución participativas de los textos, he utilizado en distintos momentos:

- el puntillismo de Kracauer (Ayesta 2010) apelando a la capacidad de rellenar los huecos narrativos que puedan quedar entre los diversos formatos,
- la técnica del collage etnográfico surrealista (Clifford 1981) porque en ocasiones, aunque por separado no podamos ver con claridad la intencionalidad o individualidad de cada texto, es en el conjunto de ellos donde se dibuja el significado,
- también he utilizado y disfrutado de pequeñas auto complacencias, recreándome en un dátil, una sensación térmica o en mi relación con Sierra, con el propósito de dar agencia o protagonismo a cosas, sensaciones o ensoñaciones,
- la técnica de “Patchwork Ethnography” (Gökçe, Varma, Watanabe 2020) a través del tejido de alfombras (la composición etnográfica “*El felpudo volador de entrada*” está

formada por retales de distintos textos de campo que utilizaré a continuación para abrir el análisis),

- y, últimamente me pregunto honestamente -justo redactando toda la experiencia- si no estaré presentando en la segunda parte un “*Macguffin*”, es decir, un elemento de distracción que hace que los personajes avancen en la trama, pero que no tiene mayor relevancia en la trama en sí, salvo en mi texto poder entender la experimentación metodológica y el desbordamiento epistemológico. Este término también es utilizado para crear un clima o un estado de ánimo en el espectador/a para que con posterioridad pueda entenderse la trama de la película. Alfred Hitchcock era un maestro en la creación de un macguffin (Truffaut, 1990) (McKee, 2009). Porque quizás, esta tesis más que tratar sobre una etnografía realizada en un *compound*, trate sobre la búsqueda de nuevas epistemologías y metodologías.

El felpudo volador de entrada

Periódicamente en KAUST se organizaba una venta-reunión de alfombras.

El encuentro acostumbraba a tener lugar dos veces al año, en los meses de mayo y diciembre, o en días de los alrededores. Sucedió en una casa del compound y era organizado por una familia residente que arreglaba la cita con Mohammed, un comerciante de alfombras de Jeddah.

Era una venta de kilims, de hebras entrelazadas, y de alfombras de hebras anudadas, pero no solo se negociaba en alfombras. En la casa de la familia anfitriona, en un salón enorme descubierto para la ocasión, un montón de sillas, butacas y sillones franqueaban la estancia estirando al máximo el contorno del suelo despejado. Sentadas en círculo, nos disponíamos un grupo numeroso de kaustians sonrientes, con dinero en SAR –billetes saudíes– en los bolsillos.

Mohamed, con ayuda de su ayudante, desplegaba kilims y desenrollaba alfombras imprimiendo valor y elegancia a cada tejido expuesto. Y ahí operaba el encanto. En la cadencia de sus gestos, de sus maneras y de su oficio, con los colores y olores que se iban mostrando a nuestros ojos, olfatos, oídos e imaginación. Porque, aunque no las tocáramos, las sentíamos a través de sus pies descalzos.

Sentía en mi piel sin palpar con las manos, escuchaba las fibras suaves desenvolverse lentamente por el piso frío y olía a colores; todo ello envuelto para regalo en imaginación y cuyo presente es eso que llamamos emociones. Emociones enlazadas en percepciones con goma elástica, de manera que, cuando la atmosfera está dispuesta a enredar al cuerpo, resulta difícil discernir entre qué es emoción y qué es percepción, y mucho más arduo aún desentrañarlas.

La jornada era placentera, didáctica y productiva. No se me ocurre nada más completo: un negocio que no se percibe, un placerpreciado, un aprendizaje social. Compartíamos té y palabras con las personas asistentes, pero sobre todo atendíamos a unos tejidos enmarañados de tintes naturales, sedas y lanas. Conversaba con personas predispuestas a acercarse y que a su vez querían compartir.

Eran momentos relajados y de conocimiento-entendimiento, como la presentación informal inicial entre dos personas desconocidas predispuestas a entenderse o como el regateo de compra al final. De alguna manera un cronotopo artístico-didáctico donde disfrutar del arte expuesto en tejidos y del maestro Mohammed, de sus movimientos y de sus palabras. Fue un placer saber de kilims trenzados y alfombras anudadas, sus encuentros y desencuentros, de tintes perseguidos y otros simplemente encontrados, de descubrimientos de seda palpada con la planta de los pies y lanas que abrigan al calor saudí. Es emocionante disfrutar de un arte que enseña o quizás de una lección que provoca.

La cuestión es que no podía ser de otra manera, en cuestión de alfombras en KAUST, la experiencia social disfrutada a nivel corporal y el aprendizaje perceptivo, irían siempre entrelazados, entretejidos.

Apuntando maneras, he intentado recoger en la segunda parte de la tesis que sigue a continuación, la teoría y práctica entretejidas buscando que me sirvieran de alfombra en el suelo y de tapiz en las paredes para mostrar la marginalidad de esta etnografía, estirar sus márgenes. Para tal fin, he confeccionado un tejido no anudado de hebras, sino trenzado de realidades teóricas y empíricas, resultando un análisis-campo (teórico-práctico) a veces difícil de plasmar en el formato tesis. Dentro de este análisis-campo, he pretendido encarecidamente que las diferentes fibras, teoría y práctica, se refuercen mutuamente para mostrar intencionadamente cuerpos de colores en paisajes de diversos tonos, sin embargo, a veces resultan cuerpos teñidos y particularidades desteñidas. He procurado escrituras flexibles para mostrar el guion cinematográfico, el relato y la poesía como textos elásticos etnográficos, sin embargo, a veces han resultado extremas transiciones de algodón o de esparto, a veces melosas otras ásperas.

En definitiva, he perseguido que ese entretejido de experiencias de campo, cuerpo y escritura recubriera esta tesis, suelo y paredes con telas, con piel, con escamas de colores, des-bordando la epistemología.

Ha sido un trabajo artesano, y como tal, desigual y lleno de imperfecciones por lo que interpelo a la imaginación, *felpudo de entrada*, a la lectura del análisis, para zurcir los

agujeros y roturas de esta suerte de telar antropológico experimental que introduzco a continuación y que me lleva a entender la sangre y el mar como paisajes epistemológicos que evidencian la porosidad del cuerpo expuesto en la investigación y la aportación de la “deserción etnográfica y corporal” como herramienta feminista antropológica.

SEGUNDA PARTE: REGÍMENES, CUERPO Y PAISAJES

5. RÉGIMEN AUTORITARIO SAUDÍ

*La llegada*⁸²

Aeropuerto de Jeddah (Arabia Saudí), 26/08/2011

Nos bajamos del avión por la escalera, andando.

Humedad sofocante, bienvenida pegajosa.

Cuesta coger aire por la nariz, es denso. Hace mucho calor, se instala en mi la cara, el resto de mi cuerpo cubierto también siente temperaturas altas, pero no la humedad externa. El cielo negro, el suelo iluminado, es la noche.

En la pista hay coches de gama alta esperando a personas de ropas caras, maletines de piel, bolsos de firma y mochilas de diseño sobrio, minimalista, transportadoras de última tecnología recién sacada al mercado, también muy cara.

A mi familia nos corresponde un autobús. Nos montamos en el autobús, la gente sube amontonándose. A pesar de haber dos autobuses esperando y otro acercándose, nos distribuye el personal del aeropuerto simulando ser unos agentes de tráfico apurados, sin que entendamos la lógica de las prisas ni de la selección en la distribución.

Unos cuerpos en este, otros para el otro, en función del peregrinaje quizás. Nosotros no estamos por esa razón, entramos para quedarnos. El autobús que completamos está repleto de peregrinos, fundamentalmente hombres, aunque hay algunas mujeres. Ellos van vestidos de blanco absoluto, con una toalla de baño blanca común anudada y cinchada a la cintura; y otra, también blanca, a modo de banda alrededor de un hombro y sujeta por debajo de la anterior que ejerce de falda. Algunos visten la segunda toalla como si de una toquilla se tratara, cubriendo ambos hombros y parte del abdomen. Les veo la carne desnuda de la tripa, de los brazos, del pecho y de los pies, en sandalias de caucho, plástico o piel. Deben de tener frío, el aire acondicionado del autobús es gélido y ellos van prácticamente desnudos. Se agradecen nuestras ropas de manga larga, mi vestido de Mango coral sobre un pantalón largo y deportivas.

Los tres autobuses tras cruzar la pista de aterrizaje, llegan a la puerta del aeropuerto internacional Rey Abdulaziz de Jeddah a la terminal norte. A gritos un oficial de marrón nos indica con la mano en qué cola posicionarnos. Hay mucha gente amontonada. Las colas no son tales. No hay separaciones laberínticas con cuerdas móviles como en la mayoría de aeropuertos que he conocido. Se amontonan cuerpos de pie.

⁸² Este es un texto que considero “cuerpo-etnografía”, está elaborado a partir de las observaciones secuenciadas en el guion etnográfico escrito como diario de campo en KAUST y de notas recogidas en una libreta de campo el 26/08/2011.

Arremolinados. No descifro el sentido de tales formaciones ni tampoco el porqué de los gritos y los gestos bruscos del oficial sin mirarnos la cara.

En la sala hay varios mostradores, sabremos a cuál nos dirigiremos solo cuando el montón avance. Estamos todas las personas muy juntas, apretadas. No me siento ni acosada por la multitud, ni susceptible al robo, al contrario, es como si la masa corpórea protegiera nuestros cuerpos vacíos del autoritarismo de los oficiales, de sus gestos robóticos hacia los cuerpos y de su indiferencia por las personas de los montones.

Experimento una sensación de tránsito, extracorpórea. No hay asientos, ni aseos, ni agua a mi alrededor. Siento sed y ganas de orinar, estas sí corporales. Me aguanto las ganas. Me relaja sentir mi cuerpo y mis necesidades, volverme a mí.

Varios hombres, justo al llegar al mostrador enseñando unos papeles arrugados, son invitados de nuevo a volver al final de la cola. No entiendo nada. Les falta algo pienso, pero no saben qué a juzgar por sus muecas de extrañeza. Algunos se colocan otra vez por delante nuestro, sin respetar cierto orden, engullidos por la masa compatriota. Deduzco compatriota por las telas de sus ropas, por los sonidos del idioma que hablan, porque parecen entenderse con la mirada; en el montón, a mis ojos de recién aterrizada, parecen todos provenir del mismo lugar. Sin embargo, no tienen ningún papel nuevo, no ha cambiado nada, tiempo después volverán al final del montón tras negarles la entrada por segunda vez.

Otros cuerpos que no son fagocitados por la masa, se colocan al final del montón directamente, éstos también sin ningún papel extra que les permita el pase cuando se topen nuevamente con el mostrador y su oficial.

Llegan más autobuses, más gentes semidesnudas entre toallas (ellos), con trajes de colores largos pero uniformadas, idénticas y con velo-mantilla blanco (ellas). Son muchos peregrinos y algunas peregrinas, en grupos numerosos desde países como Indonesia, Filipinas, India, Sri Lanka, Asia en general⁸³. Llegan también peregrinos y peregrinas en pequeños grupos de países árabes, cuerpos deseosos por hacer el umrah. A la vez, y en la misma sala, multitudes de trabajadores hombres de India, Paquistán, Bangladesh han aterrizado en Arabia Saudí como mano de obra muy barata.*

Permanecemos en silencio, en espera, sin una distribución clara hacia un mostrador en concreto. De vez en cuando un oficial nos mezcla y amontona aún más sin decir nada y con gestos ahora ya de hastío. Algunas veces parece ser que avanzamos, otras en cambio retrocedemos. Distingo ropas occidentales sobre cuerpos igual de perdidos y amontonados, pero son pocas, claramente identificables. También se distinguen

⁸³ De esta realidad de nacionalidades me iría dando cuenta en las sucesivas entradas que fui haciendo al país en los cinco años de la experiencia etnográfica.

abayas, sayones negros hasta los pies para las mujeres saudíes, y túnicas blancas, para los hombres.

Por lo general las túnicas son dirigidas hacia otras colas, con las abayas sucede un poco de baile. Algunas pasan a colas de locales, “nacionales” leo en un cartel al fondo y otras, en cambio, a nuestro montón indescriptible. Después aprenderé que esto es así porque los hombres con túnica blanca, con o sin pañuelo, son indiscutiblemente saudíes, las mujeres con abaya pueden ser saudíes o de cualquier otra nacionalidad. La abaya es obligatoria para todas las mujeres en todo el reino, salvo en el aeropuerto. Ni esfera pública, ni esfera privada.

Tras horas de observación bípeda en el aeropuerto internacional de Jeddah, – que solo admite dos opciones: visados de peregrinaje o de mano de obra al país; o pasaportes nacionales saudíes o de países del Golfo como Omán, Emiratos Árabes y Catar según temporadas –, un empleado de KAUST nos identifica a simple vista, debemos de tener cara y cuerpo de perdidos y extrañamiento a partes iguales.

Estamos en su lista de tarea, cuatro cuerpos occidentales de una misma familia llegan a Jeddah con destino a KAUST. Su labor consiste en recibir a las personas que llegan a la universidad por primera vez, facilitarles la entrada y acompañar en ese rito de paso hacia la vida en el compound.

El encuentro es fructífero, práctico.

Nos cuela tras dar la mano a un par de oficiales que esta vez no nos reubican sin sentido. Da tres besos varias veces. A varios guardias, a hombres de blanco, a hombres uniformados, a hombres con radios... uno en la mejilla derecha y dos o tres besos seguidos en la izquierda, más tarde aprenderé que el número de besos es directamente proporcional a la estima y respeto que quieran demostrarse. De esta forma llegamos de frente al mostrador, a uno de ellos.

Nuestro salvador se retira silenciosamente. Le alcanzo al oficial los cuatro pasaportes, pero él le habla a mi pareja en inglés. Nos toman fotografías y huellas dactilares. ¿Madrid o Barça? pregunta su voz entusiasmada mientras veo como el oficial de al lado juega en el móvil a un juego de apretar repetidas veces el botón, sin importarle la cantidad de gente amontonada frente su mostrador. Otro hombre se acerca repartiendo té o café –a juzgar por el recipiente porque no llego a apreciar el aroma– bromeando entre los responsables de las ventanillas. Termina compartiendo infusión y charla con nuestro hombre de KAUST. Miro detrás mío y la masa parece no avanzar, todo sigue estático y hacinado mientras al otro lado del mostrador internet y los juegos, el té y la camaradería parecen no molestarse.

Sale aire de mis fosas nasales lentamente, es una exhalación tan larga que voy notando relajarse mis hombros mientras descienden. Acabamos de pasar el control y nos adentramos en otra sala enorme, llena de cintas con maletas, llena de maletas por

el suelo y sin rastro de indicaciones. Nos acompaña el hombre de KAUST y no noto ni calor, ni sed, ni ganas de orinar. Quiero recoger las maletas y llegar al destino.

Este no-lugar está siendo desconocido, lo cual me alerta, e indescifrable, lo cual me agota. El hombre facilitador de KAUST es tranquilo, risueño y habla un inglés perfecto. Lleva pañuelo blanco y rojo que cae sobre sus hombros y pecho. Está sujeto sobre su cabeza, al parecer, por un cordón negro de dos vueltas que simplemente se posa⁸⁴. Nuestro anfitrión se recoloca los extremos del pañuelo sobre la cabeza a modo de recogido y dejando sus hombros y su túnica blanca a la vista. Es como si se arreglara, se atusara el pelo, una melena larga de tela blanca y roja que le cae sobre los hombros. Como si cruzara mechones largos de melena de un lado a otro de su cabeza con un golpe de gracia de apariencia despreocupada. Es como si lo hiciera bailar, es como un cortejo, es... no sé qué es, pero no para de llamar mi atención.

El hombre saudí de KAUST de pañuelo danzarín adivina con inmediatez la cinta transportadora por donde salen nuestras pesadas maletas, todas menos la negra.

- Da igual, vámonos, no esperéis más, no habléis más, salgamos (vuelvo a tener sed).

La maleta negra era la peligrosa, llevaba libros con imágenes que no debíamos traer, llevaba CDs con pelis que tampoco están permitidas, llevaba varios peluches, tres dinosaurios, un tablero de parchís, damas y fichas de ajedrez y ropas nuestras. Enumero el contenido al hombre saudí facilitador de KAUST de pañuelo danzarín sin pensarlo, he pasado tanto tiempo haciendo estas maletas, planeándolas siguiendo las instrucciones que nos enviaron para respetar las normas del país, que me sé el contenido de memoria.

Salimos del aeropuerto. Hace mucho calor, es noche cerrada y, aun así, la humedad dificulta la respiración este 26 de agosto de 2011.

Un coche enorme negro nos espera en la puerta. Es similar a un todoterreno pero de grandes dimensiones. Hay dos filas de asientos traseros y está impecable. Acomodan las maletas que han llegado y las criaturas que nos acompañan se sientan en la primera fila conmigo. El hombre de KAUST y mi compañero van a reclamar nuestra maleta negra.

No me quiero quedar sola, con el chofer extraño, en un coche extraño, sin ninguna indicación de que fuera un taxi o un vehículo público, con mi hijo de 7 años y mi hija de 3. Recuerdo perfectamente las recomendaciones a modo de normas que había leído sobre Arabia Saudí antes de venir. Los hombres saudís no comparten espacios con las mujeres que no sean de la familia, hay una segregación por sexos total en el país.

⁸⁴ Más tarde aprendería que ese cordón negro se llama “agal”, y el pañuelo de los hombres “shomagh”.

Siento angustia, me siento mal. Estamos los cuatro dentro del vehículo y no sé cuánto tiempo va a demorar esta situación. La maleta negra me importa poco.

Le pregunto al chofer en tono amistoso y esforzándome si él es saudí. El silencio resulta incómodo, mi inglés es insuficiente, el suyo parco. Es pakistaní. Solo aclara eso y sale del coche a fumar.

Me siento aliviada por cuatro razones: no es saudí (y yo tampoco, quizás podamos compartir el espacio del coche), no tendré que hablar (mi inglés es muy elemental y solo puedo preguntar, no entiendo las explicaciones que me dan la mayoría de las veces), él no quiere hablarme (no va a ser amable ni tampoco le despertamos ningún interés) y cuarto, mi hijo se ha dormido apoyado contra la ventanilla y mi hija sobre mis muslos. Con un fular grande azul que llevo en el bolso, resguardo a las criaturas del aire acondicionado del coche. Mantengo el móvil entre mis manos, y observo desde la ventanilla trasera izquierda de la primera fila de pasajeros de un coche MCG estadounidense, todos los movimientos del chofer y de su cigarrillo prendido, y de las gentes que acuden al aeropuerto de Jeddah en Arabia Saudí para marcharse.

Particularidades saudíes y la antropóloga en particular: el espacio del aeropuerto

Marc Augé (1998) en el libro “Hacia una antropología de los mundos contemporáneos” señalaba:

“El espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado. Esta simbolización, que es lo propio de todas las sociedades humanas, apunta a hacer legible a todos aquellos que frecuentan el mismo espacio cierta cantidad de esquemas organizadores, de puntos de referencia ideológicos e intelectuales que ordenan lo social” (Augé 1998:15).

En el texto de “La llegada” se aprecia el aeropuerto como un espacio ilegible y extraño, donde el cuerpo de la etnógrafa que llega, experimenta una ausencia de los referentes ideológicos e intelectuales que en palabras de Augé ordenan lo social. En este sentido, el espacio del aeropuerto de Jeddah es experimentado como un *no-lugar* (Augé 1998:138). Aunque es importante poner en perspectiva los términos y dar cuenta desde donde son contados y analizados, en el aeropuerto pude experimentar la vivencia de la aceleración de la historia, la experiencia del encogimiento del espacio y la experiencia de la individualización de los destinos, esa triple experiencia que el autor ha definido como experiencia de la contemporaneidad y de la sobremodernidad.

El aeropuerto también es experimentado como un lugar de tránsito; en este sentido, Estela Schindel (2020) señala:

“El caso de los aeropuertos abre también instancias de des-protección y desaparición que merecen ser pensados en su dimensión espacial. Se trata de espacios de excepción, sujetos a la discreción del personal policial a cargo, sin acceso a garantías o derechos, en zonas física y legalmente ambiguas y no exentas de paradojas en términos de inclusión (territorial) y exclusión (civil)” (Schindel 2020:7).

Siguiendo con la reflexión de Schindel, al analizar *“La Llegada”* podemos considerar el aeropuerto de Jeddah como una extensión espacial y temporal del paso fronterizo (tiempo consumido en un lugar desde el momento de aterrizar hasta el de atravesar el control de pasaportes), en definitiva como un lugar para la desaparición de los cuerpos al propiciar numerosas situaciones paradójicas de desprotección y deriva recogidas en el texto, *“Unos cuerpos en este, otros para el otro...”* *“Algunas veces parece ser que avanzamos, otras en cambio retrocedemos”* y también situaciones de inmovilidad y encierro, como fue permanecer horas en silencio y en espera sin saber a dónde deberíamos avanzar en el aeropuerto.

Además de experimentar en el aeropuerto cierta desaparición personal, noto e incorporo un sentimiento de desolación percibida como la producción de modos de existencia por fuera de los marcos de inscripción sociales y civiles “se amontonan cuerpos de pie. Arremolinados. No descifro el sentido de tales formaciones”. Entiendo así el sentimiento de “desolación corporal” como un hueco interior, una emoción vaciada de vida cualificada y de vida personal, apreciada por un cuerpo en un espacio-temporal de existencia superviviente. Una emoción provocada por los efectos desestabilizantes de una violencia de apariencia arbitraria e impune, en un espacio acotado por estructuras materiales, políticas y/o sociales. La desolación corporal puede ir acompañada de aflicción, angustia, soledad y/o cualquiera de sus ausencias, quedando evidenciada su particularidad existencial en el espacio acotado y contextualizado.

Entiendo esa manera de habitar *“una sensación de tránsito y extracorpórea”*, que se expresa en el texto, como una experimentación empírica de desolación corporal donde un cuerpo muestra su existencia superviviente en un espacio deshabitado de marcos de inscripción sociales y civiles. A su vez, la ausencia de aseos, agua para beber en el aeropuerto y los gritos y gestos bruscos del oficial, son elementos desestabilizantes y de encogimiento para el cuerpo en tránsito.

Sara Ahmed (2015) analizando cómo el miedo encoge el espacio corporal y cómo a su vez este encogimiento favorece la restricción de la movilidad corporal en el espacio social, apunta a la existencia de una relación entre el miedo y el espacio corporal y social ocupado:

“Cuando hay miedo el mundo presiona contra el cuerpo; el cuerpo se encoge y retira del mundo con el deseo de evitar el objeto de miedo. El miedo involucra el encogimiento de cuerpos; restringe la movilidad del cuerpo precisamente desde el momento en que parece preparar al cuerpo para la huida. Dicho encogimiento es significativo: el miedo funciona para contener algunos cuerpos de modo que ocupen menos espacio. De esta manera, las emociones funcionan para alinear el espacio corporal con el espacio social” (Ahmed 2015:115).

En “La llegada” reconocemos ese encogimiento de los cuerpos formando una masa apretada, masa corpórea que se siente como protectora al restringir la movilidad corporal individual de huida como masa (social) ante los autoritarismos de los oficiales. Esa emoción percibida favorece que la alienación del cuerpo (el espacio corporal) se una a la masa (espacio social):

“No me siento ni acosada por la multitud, ni susceptible al robo, al contrario, es como si la masa corpórea protegiera nuestros cuerpos vacíos del autoritarismo de los oficiales, de sus gestos robóticos hacia los cuerpos y de su indiferencia por las personas de los montones.”

En definitiva, “el miedo funciona para restringir a ciertos cuerpos a través del movimiento o expansión de otros” (Ahmed 2015:115).

Las ideas de interés etnográfico que muestra el texto –como la manera de atender las descripciones a través de los sentidos; las sensaciones del cuerpo y de ser cuerpo; las ropas: lo cubierto y descubierto, el conjunto de características distingue religiones, grupos étnicos, clases sociales, estatus económico y poder; los sistemas de género: ser mujer, ser hombre, diferentes formas de relacionarse, nuevas pautas culturales; lo “otro”: nuevo, desconocido, ajeno, llamativo, incómodo; lo particular de Arabia Saudí y el no-lugar-serán prácticamente una constante e irán apareciendo en casi todas las secuencias, ya sean en formato guion cinematográfico, relato de escritura cinemática o poesía etnográfica. Mediante el poder de evocación (del Valle 1997b), con el reto de interpelar a los sentidos, emociones, deseos, conceptos, imaginarios, pretextos, la escritura perseguirá alcanzar una experimentación personal subjetiva de una etnografía realizada a miles de kilómetros en un *compound* de Arabia Saudí.

5.1. Contradicciones, con tradiciones, contra dicciones desde la barrera política

El hilo conductor en esta primera parte del análisis va a ser la porosidad entre Arabia Saudí y KAUST. En el primer capítulo me centraré en la porosidad política, en el segundo capítulo en la porosidad simbólica y en el tercero en la porosidad social desde una perspectiva de género entre el país y el recinto.

En este primer capítulo, voy a introducir cómo se formó la nación y el estado saudí, el papel de la dinastía de la casa al Saúd y la historia de ese régimen político hasta la creación del proyecto ideológico de KAUST, así como las contradicciones y las diferentes maneras de entenderlo.

5.1.1 La construcción de la nación saudí

Hasta inicios del siglo XX, el territorio que hoy conocemos como Arabia Saudí estaba dividido en tres unidades geográficas y culturalmente diferenciadas: los campos petrolíferos al este, las ciudades sagradas de La Meca y Medina al oeste, y un desierto árido en su mayor parte en el centro (Lacey 2011:19)⁸⁵. Fue la llegada de Abdul Aziz Ibn Abderramán al-Faisal Al Saúd (1880-1953) conocido en Occidente por Ibn Saud “Hijo de Saud”, quien somete y “unifica” el territorio, instaurando el reino saudí en 1932:

“El logro moderno de la casa de Saud, mediante guerras despiadadas y hábiles, un don extremadamente hábil para la reconciliación, y, por encima de todo, el poderoso cohesionador de su misión wahabi, consistió en agrupar estas tres áreas, de modo que, al final del siglo XX, las reservas petrolíferas más grandes del mundo quedaran vinculadas, de mar a mar, con el centro de peregrinaje religioso anual más grande del mundo, así como a su capital en el corazón del wahabismo, Riad” (Lacey 2011:19).

Pero la gran hazaña del joven líder guerrero Ibn Saud fue que, además de imponerse y unificar las tribus en la mayor parte de la península arábiga entre 1901-1925 (y propiciar la abdicación del rey Husayn y posterior rendición en diciembre de 1925 del rey Alí), consiguió conservar su independencia de cualquier forma de dominación imperial británica (Gran Bretaña se mostró neutral en el conflicto de su lucha por un reino) debido

⁸⁵ Robert Lacey es un historiador británico con tendencia a realizar trabajo de campo para comprender las realidades sobre las que escribe. Fruto de estos trabajos de campo en Arabia Saudí en 1979 es su obra *The Kingdom* publicada en 1981 y *Inside the Kingdom* publicada en 2011

a que y en palabras de Eugene Rogan (2011): “...en ese empeño le ayudaba (a Ibn Saud) un decisivo error de cálculo de los británicos: no creían que hubiese petróleo alguno en Arabia Saudí” (Rogan 2011:285).

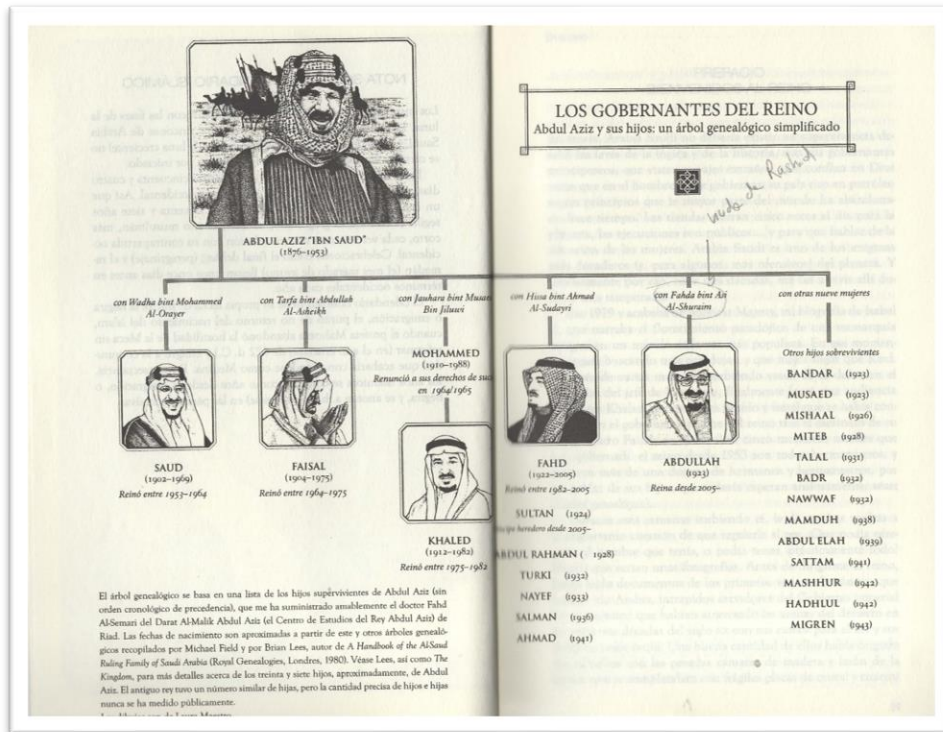


Figura 5. Los gobernantes del reino saudí desde sus inicios. Fuente: Libro *En el reino* de Robert Lacey (2011:13).

Una aproximación breve e histórica a los principios del siglo XX⁸⁶ sería la siguiente: en 1902 Ibn Saud, tras una larga lucha contra el clan de los Rashid, se apoderó de la ciudad de Riad (capital hoy de Arabia Saudí) con ayuda de su ejército que incluía a los Ikhwan, monjes-soldados que pretendían la unificación del islam. De esta forma, entre 1902 y 1904 se hizo con gran parte de los territorios del Najd, y consiguió su gran logro, unir a las tribus beduinas en un solo reino. Continuó extendiéndose por la península arábiga, incorporando la región de Hasa en 1913. A finales de 1915, el Imperio Británico viendo la poderosa expansión de Ibn Saud, firmó un pacto estratégico. En este tratado los británicos reconocían el liderazgo de Ibn Saud y le ofrecían protección en sus territorios del centro y este de Arabia y armas y dinero para luchar contra los otomanos y sus aliados

⁸⁶ Me he basado para esta síntesis en el libro del historiador Eugene Rogan (2011), profesor de la Universidad de Oxford *Los Árabes. Del imperio otomano a la actualidad*, donde hace un recorrido de la historia de los pueblos árabes desde las conquistas del pueblo turco hasta nuestros días.

árabes, aliados a su vez con los alemanes y por consiguiente en contra de Gran Bretaña en la primera guerra mundial. Ibn Saud, teniendo claro sus propios objetivos, aprovechó los recursos brindados por los británicos para, en 1924, extenderse por la región del Hijaz (empezando por Taif, montañas que rodean La Meca) en una violenta lucha entre wahabíes y habitantes de Taif. En 1924 Ibn Saud consigue apropiarse de La Meca que hasta ese momento pertenecía al jerife Hussein. En 1927 firma con Gran Bretaña un nuevo tratado donde se reconoce a Ibn Saud su plena autonomía e independencia (Rogan 2012). El 23 de septiembre en 1932 cambiaría el nombre de su reino, fundando así oficialmente el reino de Arabia Saudí.

En opinión de Robert Lacey (2011) de no ser por Ibn Saud y su extensa familia (en el trono actualmente su último hijo, el rey Salman) los campos petrolíferos de Arabia Saudí posiblemente serían otro emirato próspero como Kuwait y Dubai en la costa del golfo Pérsico. Es decir, las explotaciones petrolíferas y el interés que despiertan en el panorama internacional estarían completamente separados de las ciudades santas de La Meca y Medina y serían gobernados estos países por una rama más suave del islam, distanciada del wahabismo de Riad.

En la actualidad, las provincias del oeste de Arabia Saudí contienen lo que representa el corazón del islam, los santos lugares de La Meca y Medina con las dos mezquitas principales. El país se autodeclara líder del islam suní y uno de los países de mayor repercusión en el mundo árabe, siendo considerado un importante emplazamiento para la ideología y del activismo islámico tanto a nivel local como internacional (Lacey 1981; 2011)

Desde la *unificación* del territorio, el estado promueve un discurso de la nación saudí, donde Arabia Saudí emerge como una tierra bendecida que contiene los santos lugares de La Meca y Medina, y sus pobladores se presentan como una gran familia armoniosa y hospitalaria, facilitando la creación del mito de la nación saudí. Según este mito, el rey es el padre de la nación y la familia real la defensora del bienestar del reino; a cambio, el pueblo les devuelve obediencia y gratitud. Este mito paternalista, construye y refuerza el discurso patriarcal y autoritario ejercido en el país por la familia al Saúd –como evidenciarían los discursos del monarca–.

A su vez, este mito de la nación saudí, rescata y ensalza un discurso tradicionalista basado en la identidad y cultura tribal de épocas anteriores, pero en estos tiempos bajo la protección de una familia extensa soberana (Haykel 2015). Por otra parte, Fatima

Mernissi (1999) también interpreta este mito desde la dimensión del islam y desde una perspectiva crítica.

Mernissi defiende:

“... más allá de su dimensión espiritual, el islam fue, en primer lugar, una promesa de poder, unidad y triunfo, para un pueblo marginado, dividido y ocupado, que agotaba sus fuerzas en guerras intestinas. El islam ideal, que los integristas reivindicaban en la actualidad como solución a los problemas económicos y a las derrotas militares, conserva en la memoria esa trayectoria apenas creíble de un joven mecánico que se declara profeta a los cuarenta años y realiza antes de su muerte, en veintidós años de prédicas interrumpidas por expediciones militares, los sueños que parecían imposibles a sus contemporáneos: la unión de los árabes por medio de una creencia (y no por pertenecer a un antepasado común, base del sistema tribal) y su emergencia en la escena internacional como potencia mundial” (Mernissi 1999:38-39).

Unido a estas consideraciones, hay que destacar que en la actualidad, el estado saudí, sabiéndose proveedor de la modernización y desarrollo del país, también basa su legitimidad recientemente en otros proyectos seculares, menos místicos o identitarios, distintos a la religión y al mito de la nación. En *Saudi Arabia in Transition* (Haykel, Hegghammer, y Lacroix 2015) señalan que los proyectos de infraestructura e industrialización se marcan como hitos para el país en el camino hacia un progreso inexorable, como fue la creación por parte del rey Abdullah de KAUST, estandarte de cambios tecnológicos y sociales. El compromiso del rey Abdullah con esta visión fue tal que despidió a un erudito religioso de alto rango que se había opuesto a su currículo coeducativo.

Sin embargo, KAUST no es solo una infraestructura moderna y una universidad puntera en medio del desierto, sino que alberga además un experimento social y económico para testar posibles líneas de cambio para Arabia Saudí. Como ya he adelantado, en cuanto a los cambios sociales y centrándonos en los sistemas de género, las dos principales apuestas del recinto de KAUST en esa transición saudí fueron: por primera vez en Arabia Saudí las mujeres podían compartir espacios públicos con los hombres y por tanto, las mujeres podían acceder a carreras tecnológicas en su propio país. Esto supuso una incipiente apuesta por la igualdad en el país experimentada en KAUST. Se crearon puestos de trabajos para mujeres saudíes que se habían formado en el extranjero y gracias a KAUST podían desarrollar sus carreras profesionales en ámbitos vetados para las

mujeres en Arabia Saudí. Al menos 100.000 jóvenes saudíes, hombres y mujeres, habían estudiado en el extranjero, la mayoría de estas personas con becas del gobierno saudí y ahora volvían a un país en el que pretendían trabajar o seguir formándose tanto ellos como ellas. Las mujeres saudíes, que habían accedido a la educación académica a partir de 1960, ahora representaban la mitad de las personas universitarias del país. Al regresar a su país, y encontrar obstáculos añadidos (en cuanto a la movilidad) a su incorporación al mundo laboral generó demandas encaminadas a conseguir derechos para las mujeres saudíes. Uno de los primeros tímidos avances en esta lucha fue el nombramiento de una mujer, Nora al-Fayiz como viceministra de Educación para mujeres (Haykel, Hegghammer, y Lacroix 2015:6).

En esta época, en el país, un cambio social importante se gestó en los centros comerciales, en los *malls*. En una sociedad de estricta segregación en cuanto al género (Le Renard 2008; 2011; 2014), las mujeres saudíes acudían a los *malls* contribuyendo a la redefinición de los espacios públicos de una Arabia Social de normas sociales restrictivas en cuanto a la ocupación de espacios públicos por mujeres (Le Renard 2012). En los centros comerciales de Jeddah que visité entre 2011-2016, aunque había espacios solo para hombres o solo para familias (como distintas zonas bien delimitadas en los restaurantes, cafés y puestos de comida rápida), mujeres y hombres accedíamos a espacios comunes como tiendas, pasillos y aparcamiento. Las entradas al centro comercial eran únicas y sin segregación por sexos. Sin embargo, en algunas tiendas relacionadas con la maternidad y el cuidado infantil, en tiendas de cosméticos o de lencería, encontrabas un cartel en la entrada del local donde marcaban claramente “solo mujeres”. A veces la delimitación ocurría en determinados pasillos de la tienda obedeciendo a productos de higiene personal femenina, lencería o a cuidados de los/las bebés.

En segundo lugar, KAUST fue el primer recinto mixto en cuanto a familias saudís y familias expatriadas conviviendo y compartiendo lugares de trabajo, de investigación, de ocio y escuelas. Resultó ser un ejercicio apasionante de convivencia internacional de un nuevo grupo social recién formado y, sobre todo, un ejercicio práctico de creación y construcción acelerado de normas, costumbres, discursos y significación de espacios. En KAUST a diferencia de lo que ocurría fuera del *compound*, las mujeres, todas, podíamos conducir, acceder a puestos de trabajo, practicar deportes o abrir una cuenta en un banco sin permiso de ningún familiar.

En cierta manera, el plan Visión 2030⁸⁷ impulsado por Mohamed bin Salman (sucesor al trono y en funciones en la actualidad debido al Alzheimer que padece el rey Salman), tras justificar sus políticas de cambio mediante preceptos islámicos, podría ser considerado como la versión actualizada del mito saudí pero poniendo en valor la diversidad económica del país y cierto apoyo político hacia la igualdad de las mujeres. Sin embargo, como comenta, Madawi Al-Rasheed⁸⁸ la subordinación de las mujeres está íntimamente unida al proyecto de estado y a la fabricación de narrativas legitimadoras en las que las mujeres ocupan una posición central. En la última década el gobierno ha estado oscilando entre dos discursos contradictorios, el estado como protector y como emancipador de las mujeres saudíes, aunque el objetivo final sigue siendo el mismo: lograr el control y la vigilancia practicados bajo el pretexto de proteger el orden moral (Al-Rasheed 2014). Volviendo al recinto, llama la atención, como desde los inicios del proyecto (desde los primeros discursos del monarca Abdullah en referencia al proyecto ideológico KAUST como el discurso de su inauguración) se refuerza la imagen y el sentimiento de pertenencia a un grupo, a un lugar, a una comunidad, con una particular organización social y política. Para ello, buscando reforzar la imagen de grupo social, se organizan reuniones y eventos sociales dentro del recinto en los que se insiste en la comunidad, en el grupo de KAUST como identidad no solo dentro de la universidad sino también en el poblado⁸⁹.

Los eventos comunitarios del poblado son organizados por el departamento de “Recreation” y los denominados “*self directed groups*”. Este departamento está vinculado al estamento de la universidad pero opera fuera de la institución universitaria y de sus instalaciones, encargándose del calendario social y deportivo del poblado. De esta manera, se organizan numerosas actividades, reuniones, jornadas festivas apelando a la comunidad y favoreciendo la unión de grupo. Así, en los parques infantiles del recinto se organizan jornadas para volar cometas, para ver cine al aire libre, castillos hinchables para saltar; en los dos polideportivos o sus alrededores, eventos deportivos como un torneo de tenis y bádminton en familias o grupos, una carrera anual de 5 km que recorre

⁸⁷ <https://www.vision2030.gov.sa/> última consulta 4/06/2022.

⁸⁸ Madawi al-Rasheed es una profesora de antropología social de Arabia Saudí que ocupó un puesto en el departamento de “Theology and Religious Studies in King's College London” y como “Visiting Professor en el “Middle East Centre at the London School of Economics and Political Science”.

⁸⁹ Recordemos que el recinto incluye dos partes diferenciadas: la universidad de KAUST (King Abdullah University for Science and Technology) y el poblado residencial.

el recinto y promueve la participación familiar, jornadas de puertas abiertas de los dos polideportivos con demostraciones y acceso a actividades deportivas para iniciarse en la práctica de spinning, yoga, escalada, fitness y comida gratuita para pasar el día; jornadas culturales en Discovery Square en torno a los distintos países para conocer sus costumbres, comidas, modos de vida. Dos de los eventos anuales, cohesionadores y más populares eran el “Festival de comidas internacional” y el “Desfile de las naciones”, ambos remarcaban el carácter internacional de la población kaustiana y a la participación conjunta en el evento (me ocupó de estos eventos más adelante).

En cuanto a la organización social, como ya he comentado, desde los inicios pasamos a autodenominarnos *kaustians*, como grupo de identidad, de unión colectiva frente a nuestros diversos lugares de procedencia. Somos el grupo elegido para el experimento, sin antecedentes penales, ni patologías infecciosas⁹⁰, mediante un ID (documento de identidad de KAUST de trabajadores/as, dependientes o estudiantes) pasamos a formar el grupo de autóctonos/as (cuerpos saudíes o expatriadas) perteneciente a esa tierra delimitada por barreras, a ese *compound*, a esa comunidad.

Esta comunidad tiene cierto paralelismo, aunque salvando las diferencias, a las llamadas comunidades estéticas o “percha” definidas por Zigmunt Bauman (2001). De esta manera, podemos analizar la comunidad kaustiana como una “comunidad percha” vista de fuera a dentro, desde el punto de vista de los creadores del experimento y también, como una “comunidad percha” vista de dentro afuera, desde el punto de vista de los/as *kaustians*. Antes de avanzar en esta diferenciación, debemos pensar en el significado del término: ¿de qué sociedades hablamos al referirnos a una comunidad percha? Según Bauman, podemos encontrar dos tipos de comunitarismo: las comunidades éticas y las comunidades estéticas. Las comunidades estéticas o “percha” son comunidades formadas alrededor de parámetros de consumo, de lo festivo, de la estética y no requieren una larga historia de construcción, sino que sobreviven mientras perduren los objetivos para los que se formaron, para los que están programadas. Las personas que conforman esta comunidad “cuelgan” en esta las perspectivas que las vinculan a ella, tales como miedos o necesidades, mientras puedan llevar adelante y cumplir sus propósitos de política individual de vida (Bauman 2001).

⁹⁰ Ver en el apartado 5.2.4 “KAUST, una sociedad sin muertes ni vidas acabadas”

En este sentido, KAUST es una comunidad percha, vista de fuera a dentro, programada por la universidad para funcionar de esta manera y conseguir la diversidad económica del pueblo saudí, experimentar con otras formas de relacionarse a nivel político y social entre *expats* y saudíes, y también entre mujeres y hombres. Las personas miembros que conforman esa sociedad comparten espacios entre hombres y mujeres, favoreciendo el acceso a espacios públicos y privados sin distinciones de género. Sin embargo, fuera del *compound*, de esa comunidad “percha” la división por sexos es radical en Arabia Saudí y las personas vuelven a enfrentarse/integrarse dentro de las reglas de la comunidad de procedencia, invisibilizándose los vínculos creados en el interior, desapareciendo bajo las telas blancas de las túnicas de los hombres y las telas negras de las abayas de las mujeres. Bajo las vestimentas saudíes del exterior, las relaciones humanas que importan, que cuentan en el interior del recinto, quedan invisibilizadas. Esta comunidad kaustiana, en el sentido que Bauman otorga al término comunidad percha, es también un perchero visto de dentro a fuera, donde al salir del recinto se cuelga cualquier compromiso ético con la comunidad de dentro, con el mantenimiento de las responsabilidades construidas en la cotidianidad del interior del recinto. Mientras a nivel personal se les permitiera a los/as *kaustians* ejecutar, lograr, mantener, los intereses de sus expectativas de vida, que mayoritariamente eran expectativas económicas, laborales, religiosas, educativas o científicas, la comunidad funcionaba sin disolverse, creando vínculos en el interior que se disolvían en el exterior. KAUST en estos primeros momentos es una comunidad que solo existe como tal dentro de las barreras físicas, políticas y corporales kaustianas, aunque tímida y progresivamente se empieza a abrir al exterior poniendo de manifiesto la porosidad de tales barreras.

El otro tipo de comunidad que recoge Bauman (2001), son las comunidades “éticas” donde se priorizan los compromisos de “compartir fraternalmente” y se garantiza la seguridad de las personas apostando por la seguridad comunitaria frente a los errores y desgracias individuales. En este sentido, la comunidad percha tal y como puede ser considerada la kaustiana hace esfuerzos para favorecer la cohesión social o el funcionamiento grupal para avanzar hacia una comunidad ética. Algunos de estos esfuerzos son planeados (como la construcción de un calendario comunitario de fiestas o eventos propio del recinto) y otros espontáneos, como el ritual cohesionador de grupo llevado a cabo en el *compound* tras la incertidumbre de continuidad del proyecto por la

muerte del fundador de KAUST y rey de Arabia Saudi, Abdullah, el 23 de enero de 2015⁹¹.

Como acabo de apuntar, para reforzar esta sociedad se crea un calendario con eventos sociales y culturales propios del *compound* que según pasan los primeros años de la creación del *compound*, se empiezan a repetir eventos, construyéndose así su carácter periódico, construyendo la tradición. Se resalta así su recorrido y su supervivencia cíclica. De esta manera se celebran cada año, el desfile de las naciones por el recinto con la participación de un nutrido número de personas, incluidos niñas y niños con sus banderas del país de procedencia en un alarde cohesionador e integrador de diferentes tierras e identidades.

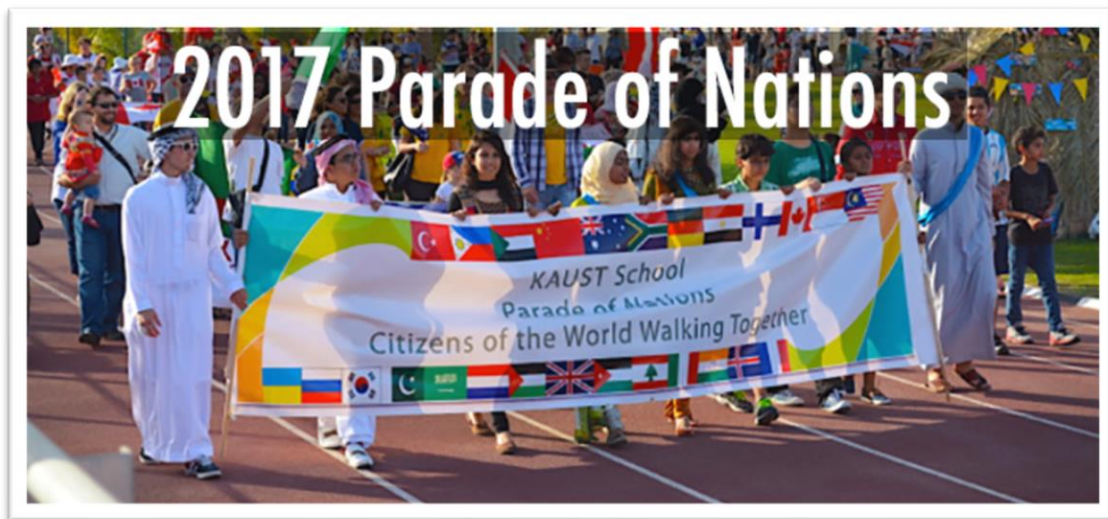


Figura 6. Desfile de las naciones organizado en KAUST (2017). Fuente: <https://www.kaust.edu.sa>

Otro ejemplo es el festival de las comidas internacionales, celebrado anualmente en el campo de fútbol y en sus inmediaciones, en el que casi la totalidad de la población está presente y participa, en un ambiente festivo y de degustación de comidas de los países representados en la comunidad kaustiana. Era considerado un festival organizado para la comunidad y en el que la universidad, como estamento, no tomaba parte. La organización del evento corría a cargo del departamento responsable de las instalaciones de la comunidad, del poblado, no del campus universitario. De manera que el ambiente era popular, festivo y se permitían bailes y música a todo volumen hasta la media noche. En

⁹¹ Recojo el análisis de este ritual en un apartado 5.2.4: “En la ciudad sin muerte una muerte acontece”.

los últimos años de este trabajo de campo, llegaron a venir grupos musicales de Jeddah con música alternativa, rock y heavy, propiciando la asistencia de un sector joven saudí que, aunque no pertenecían al *compound*, acudían a la celebración apoyando unas iniciativas que en el resto del país eran inconcebibles por ser inapropiadas y estar prohibidas. Hacia el anochecer se realizan unas rifas, un sorteo que incluía premios de alto valor económico como dos pasajes de avión para realizar la vuelta al mundo, varios coches, bicicletas, semanas de vacaciones en algún resort de Dubai o Emiratos o cenas en restaurantes del recinto.

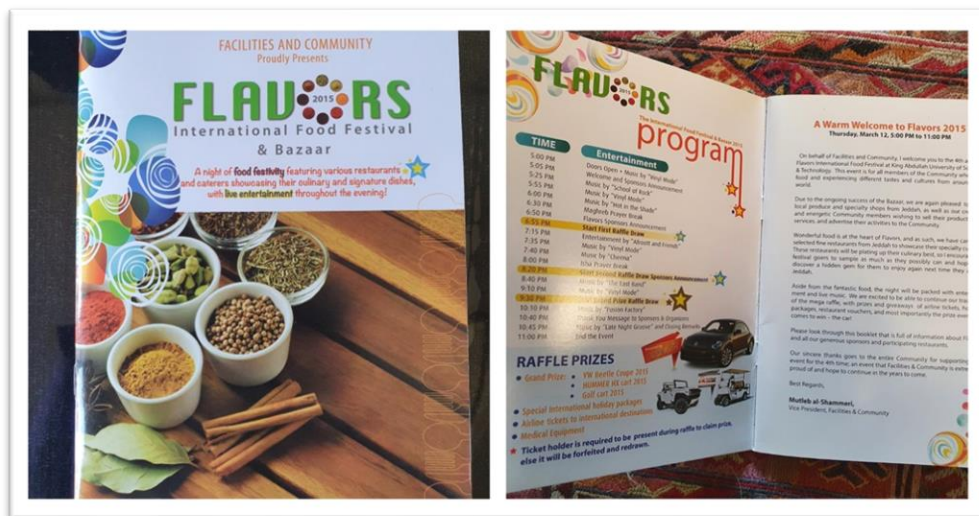


Figura 7. Folleto del Festival internacional de comidas, KAUST 2015.

Un hito que marcará un antes y un después para la comunidad del recinto y que acentuaría los cambios políticos en la misma, fue la celebración del 5º Aniversario de la Universidad de KAUST, el 5 de setiembre de 2014 en el paseo del Harbor del poblado, al lado del campus. Hacía poco tiempo que el nuevo presidente, Jean-Lou Chameau, estaba en el cargo y, ya fuera por desconocimiento o intencionadamente, se permitieron actividades que hasta esa fecha habían sido consideradas no apropiadas para el país ni organizadas en el recinto.

En una revista de información interna del *compound* se recogió el evento de la siguiente manera:

Five years ago, on September 5, 2009, KAUST welcomed a founding faculty of more than 60 accomplished scientists and engineers and an inaugural class of 350 graduate students to its brand new campus. Today, the University has grown to include 132 faculty (including several 2014

Thomson Reuters Highly Cited Researchers) and 840 students, as well as over 2000 employees and 6000 community residents.

To celebrate this latest milestone in KAUST's journey, showcases and tours were hosted across campus to highlight the latest contributions of our students, scientists and staff. And on September 5, a special festival lit up the evening sky with a laser light show and entertainment for the entire community”

Fuente: DISCOVER KAUST Volume 2, Number 3

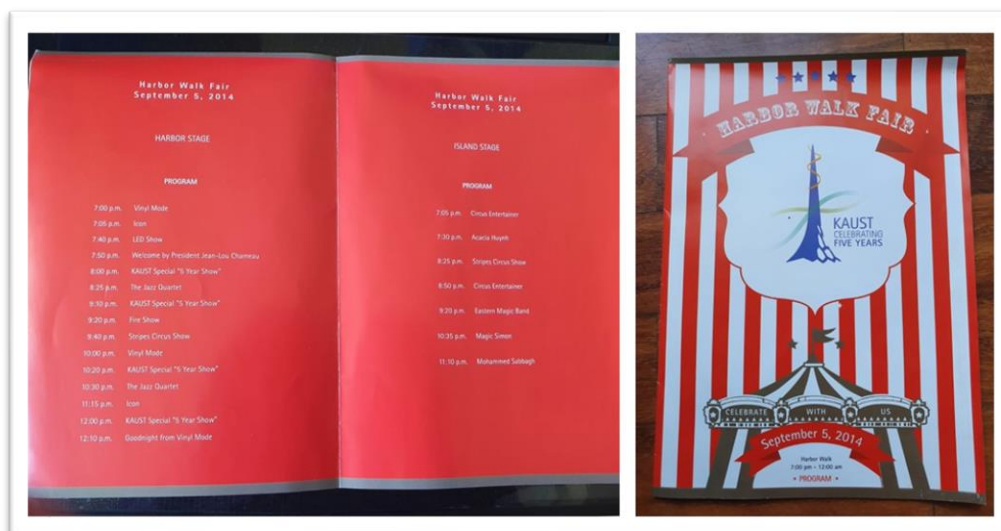


Figura 8. Folleto de conmemoración de los 5 primeros años de la creación de KAUST, celebrado en KAUST 5 setiembre 2014 (portada e interior del folleto)

La Universidad, desde la oficina del presidente, organizó sesiones de fotos al aire libre, malabares, trucos de magia, actuaciones musicales en directo, rifas, payasos, actuaciones circenses donde malabaristas y gimnastas (que habían sido traídos desde fuera del país) enseñaban piernas, clavículas y escotes, a través de sus trajes de lentejuelas y maquillajes vistosos. Es cierto que estos actos tuvieron lugar fuera del campus (en el poblado), aunque muy cerca, con los edificios de la universidad como telón de fondo y apareciendo en muchas de las fotografías. Pero también es cierto que era un acto organizado desde la universidad, con la presencia de los alto directivos apoyando la iniciativa.

Yo llevaba un año trabajando en la oficina de Arte de la Universidad, también colaboraba con la oficina del WEP (Winter Enrichment Program) organizando eventos culturales dentro del campus. Había conocido el recorrido y los impedimentos para organizar cualquier acto que incluyera una ruptura con las normas sociales y corporales estrictas del país y aquel día supuso un antes y un después también para la oficina en la que yo

trabajaba. El presidente de la universidad no solo había aceptado la celebración de determinados espectáculos para el público kaustiano, sino que además se habían organizado desde su oficina, desde su despacho, desde el campus. Este hecho marcó un hito y una declaración de intenciones de la universidad frente a las políticas para el cambio, la permisividad y la aceptación de otras maneras de entender el arte, las representaciones artísticas y las normas políticas y sociales, entre lo aceptable y no aceptable en nuestra comunidad.

KAUST pertenecía a Arabia Saudí, era un proyecto ideado e impulsado por el mismo monarca saudí pero, sin embargo, constituía un experimento, un laboratorio donde empezar a testar de manera orquestada pequeños cambios que más tarde y a juzgar por los acontecimientos, se extenderían al resto del país respaldados por el plan Visión 2030 y el régimen saudí y sus fuerzas coercitivas orquestadas.

5.1.2. La familia Al Saúd y las fuerzas coercitivas militares y policiales

La condena de Raif Badawi por la creación de un blog en internet crítico con su país fue un hecho que puso de manifiesto la porosidad política entre el recinto y el gobierno saudí. Ante esta sentencia la comunidad internacional –por medio de un grupo nutrido de premios nobeles– pidió a KAUST una respuesta en la defensa de la libertad expresión en un país blindado por fuerzas coercitivas militares y policiales como veremos en este apartado.

Monday 19 January 2015

Raif Badawi: Nobel laureates' letter to Saudi academics

Dear Professor Chameau,

When the new 'King Abdullah University of Science and Technology' was inaugurated in 2009 it was recognised as a visionary attempt to 'rekindle science in the Islamic world'. To mark the significance of the occasion, His Majesty King Abdullah of Saudi Arabia invited heads of state and Nobel laureates to participate. The undersigned continue to take a profound and sympathetic interest in this visionary undertaking.

As members of the international scientific and scholarly community we owe it to KAUST to assist it in becoming a leading institution for education and research. All such academies have the right to assistance from others, world-wide, and everyone is heavily dependent on receiving that assistance.

We write out of concern that the fabric of international cooperation may be torn apart by dismay at the severe restrictions on freedom of thought and expression still being applied to Saudi Arabian society. We have no doubt that members of KAUST share that concern, aware that the cruel sentence passed, for example, on Mr. Raif Badawi who established a forum for open

discussion, sent a shock around the world. We take real hope from the fact that the government of Saudi Arabia, responding to international outcry, is re-considering that sentence.

It is in this context of a new willingness to listen to pleas on behalf of tolerance that we write to you today. We are confident that influential voices in KAUST will be heard arguing for the freedom to dissent, without which no institution of higher learning can be viable. The time is ripe for new thinking after millions in Paris, supported by the government of Saudi Arabia, demonstrated on behalf of minority views. We are aware that change comes by degrees, but we write at this time since it seems, a mere five years into KAUST's history, to be a crucial time for KAUST. The undersigned friends of KAUST will be there to support you in asserting the values of freedom that we are all agreed are essential to the future of a University in this twenty first century, and that will determine the success of the extraordinary venture which you lead.

Sincerely,

Martin Chalfie Nobel Laureate, Chemistry, US
John Coetzee Nobel Laureate, Literature, Australia/South Africa
Claude Cohen-Tannoudji Nobel Laureate, Physics, France
Richard Ernst Nobel Laureate, Chemistry, Switzerland
Gerhard Ertl Nobel Laureate, Chemistry, Germany
Shelly Glashow Nobel Laureate, Physics, US
Dudley Herschbach Nobel Laureate, Chemistry, US
Roald Hoffmann Nobel Laureate, Chemistry, US
Brian Josephson Nobel Laureate, Physics, UK
Martin Karplus Nobel Laureate, Chemistry, US
Harold Kroto Nobel Laureate, Chemistry, UK/US
Yuan Lee Nobel Laureate, Chemistry, Taiwan/US
Rudy Marcus Nobel Laureate, Chemistry, Canada/US
John Polanyi Nobel Laureate, Chemistry, Canada
Richard Roberts Nobel Laureate, Physiology or Medicine, UK

Los firmantes de esta carta, reconocidos premios nobeles y miembros de la comunidad científica y académica internacional, muestran por primera vez su desaprobación con las “severas restricciones a la libertad de pensamiento y expresión” que se aplican en Arabia Saudí demostradas a partir de la sentencia dictada contra Raif Badawi por establecer un foro (un blog) de discusión abierta y compartir sus vivencias con el resto del mundo.

Los firmantes, aunque dejan claro que entienden que los miembros de KAUST están igual que ellos preocupados por la situación de Raif y la crueldad de su sentencia, apelan al gobierno saudí para que reconsidere la sentencia, al tiempo que instan “a voces influyentes de KAUST a defender la libertad de disenter, sin la cual ninguna institución de educación superior puede ser viable”. Por tanto, dirigiéndose al presidente de KAUST, al profesor Chameau, demandan la participación implícita y declarada por parte de la universidad de KAUST en la defensa de los valores de libertad de expresión esenciales para el futuro de cualquier universidad del siglo XXI.

Sin embargo, no debemos olvidar que los cambios en Arabia Saudí y su desarrollo paulatino están orquestados por el poder autoritario de la familia al Saud a través de

fuerzas coercitivas militares y policiales como las fuerzas armadas, la guardia nacional y el aparato de inteligencia saudí que impulsarán los cambios que crean convenientes o no, en función de sus propios intereses y obedeciendo a necesidades económicas antes que sociales. Sumado a esto, este sistema de fuerzas armadas saudí, reforzado por el servicio de inteligencia e inversiones en equipamiento estadounidenses, ha servido para expulsar al grupo armado de al-Qaeda de la península árabe a la vez que se fortalecía el aparato coercitivo saudí (Haykel, Hegghammer, y Lacroix 2015).

Este sistema coercitivo es inmediatamente palpable en la política fronteriza de Arabia Saudí. Al querer entrar al país una percibe que es un país blindado, de acceso muy restringido a sus tierras. A principios de 2011 solo existen dos tipos de visados para entrar en el país: el visado de trabajo temporal (con un contrato laboral previo) y el visado de peregrinaje (para realizar los peregrinajes del umrah y el hajj⁹²). Los visados de trabajo temporales (con un contrato laboral en regla firmado de antemano en el lugar de origen), podían ser con permiso de una única entrada y salida al país, en el caso de personas que venían a Arabia a hacer un trabajo puntual o visados de entrada múltiple. Esta última opción, de la que disfrutábamos todos y todas las kaustianas⁹³, nos permitía entrar y salir del país cuando quisiéramos⁹⁴ siempre y cuando nuestro contrato laboral permaneciera en vigor. Desde KAUST y como trabajadores/as de la unidad podíamos pedir la tramitación de un visado a partir de una carta de invitación del ministerio a nuestros familiares de primer grado, es decir, padre, madre, hijo, hija; pero también a hermano y hermana y a sus familias. Por lo general, aunque el proceso suponía cierto papeleo, eran aprobados. Estas visas eran de un mes como máximo a disfrutar durante los tres meses siguientes a su aprobación. Las personas del recinto (*expats-kaustians*), accedimos mediante un visado de trabajo de entrada múltiple y los/as “*visitors*” accedían con una visa de trabajo

⁹² Visados religiosos para peregrinar a las ciudades santas de La Meca y Medina. Durante el hajj, todas las personas musulmanas deben realizar la peregrinación –uno de los cinco pilares del islam– a la ciudad sagrada de La Meca al menos una vez en la vida si se lo pueden permitir; o el umrah, peregrinaje considerado menor que puede hacerse en cualquier momento.

⁹³ No me quedó nunca claro si todas las personas, los/las trabajadores/as de KAUST disponían de esta modalidad independientemente del puesto que desempeñaran en el recinto. Las/os *kaustians*, estudiantes y trabajadores que vivíamos dentro sí, pero ¿qué sucedía con las personas que trabajaban en el sector servicios y que aun trabajando dentro de KAUST vivían (o dormían al menos) fuera del recinto, normalmente en Thuwal, en unos barracones provisionales cerca de los límites vallados? ¿Qué sucedía con los hombres que se dedicaban al sector de la construcción y que dormían en otros recintos más modestos, en Jeddah? Ver en el capítulo 4 el apartado 16: ¿kaustians somos todas/os?

⁹⁴ No del todo exacto, en una ocasión intentando salir del país con mi madre nos retuvieron en un cuarto varias horas. Ver en segunda parte de la tesis, en el apartado Régimen autoritario saudí el texto etnográfico “*Visa caducada de Ana Mari*.”

temporal (hasta 6 meses) renovable o como familiares invitados (hasta un mes) por alguna persona kaustiana. Nadie más podía conseguir la visa de entrada al país.

Sin embargo, en 2015, hacia el final del trabajo de campo, empezaban a organizarse pequeños grupos excepcionales y muy esporádicos que venían del exterior del país persiguiendo tres objetivos: bucear en las aguas del mar Rojo de las costas saudíes aún sin explotar y con escasas instalaciones; visitar el segundo emplazamiento más importante, después de Petra en Jordania, de la cultura nabatea, el yacimiento arqueológico de Mada'in in Saleh (también conocido como Al-Hijr "lugar de la roca" o Hegra); o recorrer el zoco de Al-Balad en Jeddah y sus casas de coral, casas-torres tradicionales construidas por los mercaderes pudientes de la ciudad y fechadas de finales del siglo XIX. En esas construcciones se combina la tradición arquitectónica local de uso de rocas coralinas del mar Rojo con influencias y técnicas artesanales importadas a través de las rutas comerciales del océano Índico. El centro histórico de Jeddah fue declarado patrimonio de la humanidad, estando realizando el trabajo de campo, en 2014 por la UNESCO⁹⁵. Vivimos su progresiva transformación. En 2011 en mis incursiones a Al-Balad (tras un viaje en bus desde el recinto de hora y media) me veía en una explanada sucia, un aparcamiento destartado y sucio. Pasábamos entre basura y suciedad por un paso subterráneo encharcado, con ratas, a las calles del zoco antiguo. Había gente pidiendo, tirada en la calle y a veces enferma. Con escaras, irritaciones cutáneas llamativas, amputaciones y discapacidades físicas. Nunca llevé en esos viajes nocturnos a mi familia, normalmente me rodeé de una familia amiga del *compound*, de grupos ocasionados para ir a comprar. Hacia 2013 restauraron la zona de acceso y limpiaron ciertas calles. En 2014 el lugar, el zoco y sus laberínticas calles, me resultaba agradable, y una visita que programaba al menos cada dos meses. Los olores, el colorido de las telas indias en los puestos, la multitud de gentes –todos uniformados de túnicas y abayas, incluida yo misma, de blancos y negros–, las calles estrechas, la comida árabe callejera... todo me resultaba –para pasar un rato– una experiencia original, orgánica, visceral y alejada del *compound* moderno, pulcro y aséptico que era KAUST –para poder vivir, trabajar siendo mujer, escolarizar a mis criaturas, vestir casi como quisiera, compartir mesa con quien quisiera–. Eran dos mundos paralelos distanciados por hora y media de

⁹⁵ <http://whc.unesco.org/en/list/1361>

carretera, con dos precios distintos a pagar para degustarlos y por disfrutarlos o padecerlos.

La autoridad coercitiva en el recinto se ejerce a través de importantes medidas de seguridad y control que favorecen el confinamiento. Son tanto medidas políticas, como físicas (serán abordadas en la parte II) y corporales (desarrolladas en la parte III). En cuanto a las medidas políticas, destaca la abundante policía municipal propia del recinto, cámaras de vigilancia en los semáforos y puntos claves, y policía secreta encubierta. En 2015, estando sobre el terreno, somos testigos de nuevas medidas para reforzar el blindaje de KAUST. Se inicia, justo en la puerta de entrada principal del recinto, una construcción grandiosa de varios cientos de casas para la Guardia Real (Lacey 2011:233), con la misión de proteger de posibles amenazas externas (de fuera del recinto), pero internas (de dentro del país), el proyecto del rey.

En este sentido, el proyecto de KAUST estaba en tela de juicio, tanto en el exterior del *compound* (en Arabia Saudí) como en el exterior del país (en Europa y EE. UU.). Por eso nos recomendaban al salir del recinto no llevar distintivos de la universidad ni en ropa ni en accesorios por temor a represalias. De vez en cuando aparecían críticas formuladas desde el país, en Facebook o en la prensa escrita, donde se criticaba KAUST por la excesiva apertura social que podría suponer para Arabia Saudí, por las medidas relajadas en cuanto a vestimenta, por la incorporación de las mujeres a los espacios públicos, por el permiso de conducir propio del *compound* al que las mujeres saudíes podían acceder o por el cine del recinto. Al inicio de llegar a KAUST, nos invitaban a no hacer públicas fotografías de nuestra vida kaustiana, evitando etiquetar fotos sociales en redes que señalaran a KAUST. Así, en una charla en la escuela de *compound* nos pedían que si subíamos fotos de nuestra vida privada en el recinto a la red no hiciéramos referencia directa a KAUST. De este modo recomendaban poner comentarios en las redes sociales a pie de foto del tipo: “mi nueva vida”, “mis paseos por mi residencia actual”, “las criaturas en el parque de la nueva comunidad”. Según pasaban los años de mi estancia, las normas se fueron relajando, las personas kaustianas fueron colgando fotos de sus vidas en internet y etiquetando el lugar. El miedo a las reacciones, tanto de los organizadores del campus como de la población saudí de fuera del *compound*, se fue diluyendo.

Fuera del país, la universidad también recibía críticas por no ser una abanderada en la producción de cambios sociales y políticos, se pedía una mayor implicación por parte de

la universidad de KAUST en las transformaciones políticas y sociales del país. Testimonio de esto es la carta que introduce este apartado, del 19 de enero de 2015, un grupo internacional de premios nobeles se dirigieron públicamente y por escrito⁹⁶ al presidente de KAUST para hacer constar su denuncia ante las severas restricciones a la libertad de pensamiento y expresión llevadas a cabo en Arabia Saudí, evidenciadas en la detención de Raif Badawi, autor de un foro de debate en internet de discusión abierta y plural para exponer y volcar opiniones sobre las políticas saudíes.

5.1.3. La religión y la ciencia: el islam y KAUST

Las provincias del oeste de Arabia Saudí contienen las dos mezquitas principales y santos lugares, de La Meca y Medina. Se autodeclara el país líder del islam suní y uno de los países de mayor repercusión en el mundo árabe, considerado un importante emplazamiento para la ideología y del activismo islámico tanto a nivel local como internacional (Haykel 2015).

En todo el país la única religión posible y practicable en términos de legalidad, es la religión musulmana. Arabia Saudí está basada en una monarquía religiosa donde el clero participa de la estructura política y el funcionamiento del estado. Los clérigos ejercen una inmensa influencia entre el pueblo y la familia gobernante, ocupando puestos destacados tanto en el gobierno como a nivel social:

“Saudi Arabia is a religious monarchy where the clergy have a stake in the political structure and functioning of the state. They wield immense influence among the people and the ruling family and hold prominent positions both in the government and at social levels” (Quamar 2015:79).

De manera que la práctica del islam tiene carácter de obligatoriedad en todo el territorio y se castiga o penaliza cualquier crítica u ofensa a la religión. Penas que obedecen a la ley islámica a modo de latigazos; penas judiciales a modo de encarcelamientos y penas/linchamientos sociales: desde un señalar constante condenatorio al ostracismo, hasta la pena de muerte en la plaza de la ciudad de Jeddah a ojos de del pueblo saudí allí expectante. En Arabia Saudí las leyes están legitimadas por las normas islámicas, ya que, aunque el país tiene una ley básica de legislación, es el Corán su constitución.

⁹⁶ <https://www.timeshighereducation.com/news/nobel-laureates-write-to-kaust-over-saudi-flogging-case/2018078.article>

“Saudi Arabia unabashedly bases its legitimacy on Islamic norms. Despite having a basic law, it claims that the Qur’an is its constitution. Since the mid-twentieth century the government developed a vast institutionalized religious sector, which includes missionary, educational, and legal activities. The state employs a large religious bureaucracy, which spans a range of functions from the great mufti and eminent jurists down to the local religious enforcers (*mutawwi’a*) and school teachers. The religious sector is headed by the Committee of Senior Scholars, one of whose functions is to issue fatwas, including those that support the government and its policies” (Haykel, Hegghammer y Lacroix 2015).

Desde mediados del siglo XX el gobierno desarrolló un sector religioso institucionalizado formado por muftíes (especialistas en la ley islámica) y profesores de escuela que desarrollaba funciones tanto educativas como legales. Conocida como *mutawa*, la policía religiosa local era la encargada de hacer cumplir las normas del Corán. Este sector religioso estaba encabezado y respaldado por el *Committee of Senior Scholars*, (*hay’at kibar al-‘ulama’*) la más importante de las instituciones religiosas oficiales, creada cuando el estado Saudí, entre 1960-1970, burocratiza la ulema⁹⁷. Entre las funciones de este comité de académicos superiores destacaba la de emitir *fatwas* (decretos religiosos) que apoyan al gobierno y sus políticas⁹⁸. Este fenómeno de burocratización (Quamar 2015:79) estará propiciado por una serie de factores que irán sucediendo dentro de la sociedad saudí y que afectará al papel del ulema. Por una parte, de la educación y formación de una clase media saudí moderna y formada (en tecnología, ciencia y educación); y, por otra parte, el cambio de actitud hacia la religión y su función social sobre todo entre la juventud:

“The reasons that have been attributed to this phenomenon are the rise of middle classes of modern educated people of technocrats, scientists and educationists who have been increasingly preferred for their training, skills and influence in the society. Another aspect is the changing attitude toward religion and its social functions among individuals, particularly among the new generations of youth, which have also contributed to the evolution of the role of the ulema” (Quamar 2015:79)

⁹⁷ Ulema (‘ulamā’) es la comunidad de estudiantes legales del islam y la *sharīa*. Su organización y poderes puede cambiar según la comunidad musulmana a la que pertenezcan. A menudo, utilizamos la palabra ulema en singular en castellano para referirnos a doctor en religión islámica. En árabe es plural (‘ulamā’), siendo su singular ‘alīm, erudito (<https://dle.rae.es/ulema>)

⁹⁸ En este sentido, Nabil Mouline (2015) analiza el islam oficial saudí a través de un análisis del Committee of Senior Scholars atendiendo a la relación histórica entre las esferas política y religiosa en el reino.

Arabia Saudí se ha convertido en estos años en un estado en el que el islam y la modernización han comenzado a tener una existencia basada en la complementación, aunque la tensión entre ellos sigue siendo visible. En este sentido, Quamar (2015) reflexiona sobre la relación coexistente entre el islam y cambios o contradicciones aparentes y la posibilidad de reforma y modernización a nivel general, aunque con características específicas que se adaptan a situaciones locales:

"This is a situation which can be interpreted as resembling with, albeit partially, Islamic modernist ideas and ideals of state and society. Although Islamic modernist thought envisages a more comprehensive and complex process of reformation for Muslim societies, it also agrees on local specifications and distinctions" (Quamar, 2015:83)

KAUST, de alguna manera, es el reflejo de esta complementariedad a la que aluden Quamar en su artículo y el rey Abdullah en sus discursos (analizados a continuación). Esta complementariedad no exenta de contradicciones queda reflejada en las siguientes escenas del trabajo de campo.

La espiritualidad y la cientificidad, ¿dos extremos opuestos del recinto kaustiano?

Religiosidad y ciencia danzan como si fueran dos ritmos diferentes dentro de la misma canción, del mismo baile. Respetándose los espacios y las sensibilidades.

Lejos de repartirse danzantes en un bando u otro, a menudo los comparten. Una parte sustancial de las personas kaustianas pasa de un ritmo a otro según sus necesidades, sus intenciones o su manera de explicarse a sí mismas "la vida". Como si ciencia y religiosidad no formaran parte de esas dualidades o binomios organizadores de occidente, en el compound un grupo numeroso de personas vivía en un continuo entre ambas disciplinas en absoluta armonía y sin entrar en contradicción al menos aparente.

(KAUST, abril 2013)

A pesar de que se hayan notado ciertas modificaciones en el papel de la religión y el ulema en la sociedad saudí, en KAUST debemos hablar de religiosidad. Es cierto que la religión permitida para la población saudí-kaustiana es el islam, y en la universidad/el recinto también la practicaban y la vivían allí dentro en todo su esplendor. Sin embargo, quizás por su presencia tranquila y su entorno favorable, nadie sermoneaba ni predicaba abiertamente. De hecho, había *kaustians* que bajo el resguardo de las fronteras físicas y políticas del *compound*, practicaban otras religiones en un país en el que están castigadas

otras prácticas religiosas distintas al islam. Normalmente estas prácticas marginales sucedían dentro del núcleo familiar y de forma discreta; así, tuve conocimiento de casas católicas, evangelistas, mormonas, hinduistas, budistas y rastafaris. En algunas ocasiones, estas religiosidades se practicaban en grupo: en pequeñas comunidades construidas en torno a actividades lúdicas o artísticas, como podía ser una clase de pintura llevada a cabo en una casa particular conducida por una mujer mormona, unas celebraciones evangelistas en otra casa privada justificadas como meriendas; misas o eucaristías católicas, discretas y matinales en casas concertadas; unos conciertos privados de concertistas de piano o violín con tintes espirituales donde sin ser específicos, la religiosidad se celebraba o se compartía sin ser clasificada.

Cada persona podía contarme una historia que le pertenecía, personal y habitada; pero también, hablaban, discurrían de *eso* que nos rodea, nos motiva y nos hastía que es la *vida*. Me llamó poderosamente la atención, ese filosofar, esa religiosidad o simplemente esa consciencia mística presente en muchos/as agentes del *compound* porque parecía colisionar de frente con el carácter científico, positivista y objetivista que pretendía defender la propuesta de la creación de una universidad puntera tecnológica y científica, a la cabeza de las investigaciones científicas y en ingenierías a nivel mundial. En este punto no estoy diciendo que la totalidad de la población compartiera esa relación en apariencia fructífera y conciliadora entre ciencia y religiosidad, sino que al tratarse de una relación que en muchas otras partes no parece darse, no es visible, o simplemente yo no había conocido, requería mi atención.

No puedo asegurar si esa religiosidad era fruto de la propia comunidad, del poblado o del entorno; o si previamente las/los agentes de alguna manera, habíamos sido preseleccionados y, por tanto, susceptibles a vivir sin tensión la relación ciencia-religión desde antes de llegar a desarrollarla en el recinto. Por preseleccionados me refiero a que antes de acceder al experimento teníamos que especificar nuestra religión al rellenar, desde nuestros países de origen, la solicitud de admisión.

Podría defender la primera hipótesis, fui testigo de varios procesos de diferentes sujetos que se acercaban compartiendo con algún grupo una tendencia a la práctica religiosa, quizás no evidente cuando llegaron al *compound*. En el caso de parejas mixtas de distintas religiones y siendo una parte seguidora del islam, observé una islamización de una de las partes al llegar a Arabia Saudí. Pero también en familias musulmanas pude observar unas

prácticas religiosas cada vez más atenuadas como cambiar el modo de vestir o dedicar menos espacio a la práctica religiosa o ser menos evidente en público.

También la segunda hipótesis, “KAUST no es para todos” defendía mucha gente, como si ya de salida tuvieras que ser de una determinada manera para poder encajar en esta comunidad. Llamaba la atención la cantidad de parejas mixtas, de distintas nacionalidades, con recorridos y aprendizajes desde distintas costumbres entre los integrantes de la familia, que en el recinto encontraban un denominador común, un lugar de ambos, compartido. Además, como he adelantado era requisito tener una religión previa, no admitían dejar vacía la casilla de religión en el cuestionario de aceptación para KAUST. Por ejemplo, nos preguntaron por nuestra religión y al no rellenar ninguna casilla, nos devolvieron la solicitud alegando que “había habido un error” y que “evidentemente olvidamos marcar la casilla correspondiente”. Alguna religión debías de tener para ser admitida, sin importar cual.

Manuela Cantón Delgado (2017) recogiendo una idea de Favret-Saada (2005) apuntaba:

“El olvido de las experiencias y la afectividad tiene la tentadora virtud de fijar y objetivar los fenómenos religiosos volviéndolos científicamente tratables, analíticamente viables, sin el riesgo de que el mundo del científico quede desestabilizado o contagiado” (Cantón Delgado 2017:344).

Quizás fuera debida, precisamente, a la presencia de subjetividades en este trabajo de campo, de cotidianidades observadas tanto en el campus como en el poblado, experiencias y afectividades individuales y colectivas, pero “el mundo del científico/a” en ocasiones no parecía tan distanciado de la religiosidad.

Al hilo de esta reflexión, voy a describir dos momentos puntuales de mi experiencia etnográfica, aunque preservando el anonimato de las demás personas implicadas. En ambas experiencias etnográficas, además de apreciar la faceta material y biológica del cuerpo, podemos apreciar el concepto de “embodiment” al que se refería Csordas como una metodología indeterminada definida por las experiencias perceptuales vividas y por el modo de presencia y compromiso con el mundo (Csordas 1993). Concretamente en estas escenas del trabajo de campo es la experiencia corporizada de un sentimiento de religiosidad y de científicidad de otras mujeres el punto de partida hacia la participación somática de atención con y desde el cuerpo de la antropóloga, porque en palabras del autor:

“el paradigma del embodiment no significa que las culturas tienen la misma estructura que la experiencia corporal, sino que la experiencia corporizada es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural.” (Csordas 1993:135) y “los modos somáticos de atención son modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros (Csordas 1993:139).

Una tarde de abril de 2013, estaba vestida sentada en una hamaca de la piscina del Harbor esperando a que terminara un cursillo de natación infantil, cuando una persona que conocía y que trabajaba en la universidad se me acercó. Después de darme el pésame por la muerte de mi padre, me invitó a participar en unas reuniones que tenían lugar en el *compound*, en sábados alternos y que quizás podrían ayudarme con la sensación de pérdida que ella asumía que yo sentía. En su opinión, mi padre nos iba a acompañar, estaría presente siempre que yo lo deseara, porque “si has querido y te ha querido una persona –presuponía estas dos premisas porque yo jamás le había hablado de mi padre– siempre estará contigo”. También se ofreció a hablar conmigo siempre que yo lo necesitara.

Yo estaba triste pero poco receptiva, me había sentado apartada de la gente a propósito. No me acompañó mucho tiempo, no insistió, fue respetuosa y cuando se marchó me quedé pensando. Primero, no había oído hasta ese día nada acerca de reuniones, entendí que religiosas, distintas a las de las mezquitas del *compound*. Me sorprendió mucho porque nadie hablaba abiertamente en el recinto ni de política, ni de religión, ni de sexo. Segundo, yo no tenía ninguna relación estrecha con esa persona, aunque sí compartíamos amistades. Me perturbó la idea de que alguien se acercara a otra persona con intenciones de compartir su religión, en este lugar clandestina, en un momento de fragilidad emocional, como para mí supuso esa pérdida.

Me desconcertó una situación ambigua. Cuando se sentó a mi lado, y empezó a hablarme me sentí mal y violentada; cuando se fue, la idea de que allí mismo, ahora sentado a mi lado, podría estar mi padre, por lo menos en la manera de pensar y vivir de la persona que se acababa de levantar, me dejó satisfecha. Tranquila en la soledad de la hamaca, caliente en el exterior de la piscina, en calma con mis emociones.

Yo no sentía necesidad de la ayuda que la persona que acababa de marcharse se ofrecía a darme, pero pensé en mantener el contacto porque, sinceramente, que hubiera ese tipo de reuniones tan alejadas de lo permitido en KAUST provocaba en mí mucha curiosidad y, además, jamás hubiera pensado que esa persona practicara algún tipo de fe religiosa y

mucho menos que la compartiera a nivel social dentro del recinto. Esa fue mi primera reacción, mi primer impulso.

Nunca más me sacó el tema, tampoco coincidimos en los siguientes días de manera espontánea y yo no busqué, ni facilité el encuentro. No me sentía bien sirviéndome de mi experiencia emocional (que era lo que le impulsó a ella) para acercarme de manera encubierta a un grupo de reuniones clandestinas. Si mi interés no era personal, no me acercaría al grupo.

Y no me acerqué físicamente pero sí pregunté a una persona en común, porque al terminar la charla de la hamaca ni siquiera tenía claro de qué credo me había hablado ella. Eran mormones.

En otra ocasión, fui solo testigo. Hubo un tiempo (algunos meses) en el que coincidí en distintas actividades con una posdoctoranda del recinto, ella era atea. Su compañera de laboratorio, una mujer investigadora del mismo proyecto, era musulmana. Se llevaban bien, compartían ciencia y colaboraban juntas en algunos proyectos. Solían tener conversaciones en torno a sus creencias –o ausencias– religiosas. Una vez, estando las tres juntas, mi amiga le comentó a su compañera, sin venir a cuento, que yo tampoco pensaba como ella. Lo hizo a modo de provocación, y no me sentí cómoda. Yo no había sacado el tema, ni la otra persona interpelada tampoco, simplemente por eso, enfrentar nuestras posturas religiosas sin la voluntad de las protagonistas me pareció una utilización, además incómoda, en ese momento.

Lo que vino después me dejó callada voluntariamente.

Su compañera, de manera educada, con absoluta convicción y sin ánimo de ofender, nos dijo que estábamos muy equivocadas y que iba a rezar por mí, porque me veía confundida (hablaba como si yo no estuviera allí presente). De seguir así, en nuestra muerte, una capa de 10 cm de tierra nos aplastaría, y nos haría sufrir. Nos iba a doler, a hacer daño de verdad. Ella, una mujer de ciencia, investigadora de KAUST, estaba convencida y le preocupaba que eso nos sucediera. El tono de voz era de absoluto convencimiento. Mi amiga le rebatía todo, fuerte, casi con sorna ¿10 cm?, ¿y si la incineran? ¿cómo se dolerá si está muerta? ¿has pensado lo que dices? ¿cómo podrá sentir nada o algo?

Las dos se sonreían mutuamente, eran dos monólogos que se respetaban el turno, una preguntaba al aire y la otra respondía al aire, las dos hablando sobre mí. Mi cuerpo físico había desaparecido para ellas, y ellas, en trance ambas, una a saltos y la otra flotando en sus frases, no buscaban ni escuchar, ni convencer. Era un camino paralelo por el que ellas

discurrían a menudo y en esta ocasión, mi cuerpo desde la orilla, dio el pistoletazo de salida. A ambas, mi corporalidad, les dio impulso, palabras, posturas para concebir la experiencia del cuerpo como el punto de arranque del análisis de la participación humana en ese mundo cultural kaustiano.

5.1.4. La porosidad política entre Arabia Saudí y KAUST

Siguiendo a Margaret Bullen (2017) y cerrando este capítulo, me voy a apoyar en dos ejes fundamentales para entender los sistemas culturales y de género en KAUST y Arabia Saudí, y la porosidad de los mismos. Se trata de un eje estructural-comparativo relacionando estructura, proceso y contexto cultural del *compound* y de Arabia Saudí, y por otro lado, en un eje sociocultural-individual relacionando persona y sociedad dentro del recinto (Bullen 2017).

En torno al primer eje trataré de dilucidar los sistemas de género imbricados en la estructura social kaustiana con las instituciones formales e informales del *compound* en relación con Arabia Saudí, destacando los elementos constantes y cambiantes entre ambos contextos. Para ello voy a servirme de los cuatro discursos realizados por el rey Abdullah. En torno al segundo eje, enfatizaré la agencia del cuerpo dentro de un sistema de género social y culturalmente construido como resultó ser el experimento sociocultural kaustiano⁹⁹. Ambos ejes constituyen de manera entrelazada un soporte para –a través de los textos etnográficos– desmenuzar cómo se interiorizan y se construyen los procesos e inscripciones de género a través del cuerpo en un contexto restrictivo a nivel político, social y corporal.

En un mismo orden teórico, atravesando los sistemas culturales a estudio en este trabajo se abordarán los sistemas de género para explicar la producción y reproducción de desigualdades entre mujeres y hombres que acontecen en las prácticas sociales del recinto. Así, desde una dimensión simbólica abordaré los arquetipos de feminidad y masculinidad, y desde una dimensión estructural, la división sexual del trabajo, la educación y los espacios compartidos, es decir, los recursos generadores de poder.

Con tal propósito, me serviré del cuerpo inserto en este entramado de estructuras sociales y de significados culturales para desvelar el conjunto de desigualdades de género que

⁹⁹ Este aspecto será ampliamente desarrollado en los bloques segundo y tercero, en los regímenes de exposición y de expansión, al centrar el análisis en los procesos dinámicos y cambiantes de cuerpos generizados dentro del *compound*.

operan a través de las barreras políticas del recinto. Por estructuras sociales entiendo la universidad (como lugar de investigación, trabajo y formación), el grupo étnico, la familia, la religión y la escuela del recinto, regidos como veremos por un sistema cultural con pretensiones multiculturales¹⁰⁰ –que integra valores y creencias comunes– priorizando la convivencia y el entendimiento de alrededor de 103 nacionalidades diferentes dentro del *compound*, pero regido por leyes y normas impuestas a la comunidad kaustiana a través de sistemas políticos y gubernamentales que operan en el país, en Arabia Saudí. Ya que, tanto dentro como fuera del *compound*, los organismos gubernamentales –aunque con variantes y adaptaciones al recinto– son los mismos y dependen, en última instancia, del monarca saudí. Con todo, sin perder el punto de vista de que:

“Cada rincón encierra un sistema cultural único, dinámico, en constante cambio, inserto en una estructura social más amplia, pero con sus propias pautas de cómo actuar e interactuar, normas sobre cómo hablar, ideas sobre lo que conviene y lo que no. Y también con sus productos materiales, objetos y herramientas, además de expresiones de la cultura inmaterial, formas artísticas, lingüísticas, rituales” (Bullen, 2017:31)

Como ya he anticipado, en 2011 todas las mujeres kaustianas (saudíes o expatriadas) dentro de KAUST podíamos trabajar y estudiar compartiendo espacios con los hombres del recinto, pero fuera no sucedía lo mismo. Fuera del *compound* las mujeres y los hombres no podían compartir espacios físicos, lo que suponía, a grandes rasgos, la exclusión de las mujeres del mundo laboral y público en Arabia Saudí.

En Arabia Saudí la mayoría de puestos de trabajo eran ocupados por hombres. Y tan solo en empleos relacionados con la educación o la sanidad había un porcentaje pequeño de mujeres que trabajaban atendiendo a mujeres (a estos puestos accedían algunas mujeres saudíes solo cuando sus maridos estaban de acuerdo). En la mayoría de tiendas, las personas que atendían y que cobraban (los cajeros) eran siempre hombres. Esto

¹⁰⁰ “Si bien el concepto *multiculturalismo* evoca contextos en los que conviven distintas culturas, se ha convertido desde hace unas décadas en un término político de reconocimiento que implica el supuesto de que entre culturas diversas se establecen relaciones igualitarias y simétricas, negando la conflictividad de las relaciones en la que la diversidad es construida. Como explica María Laura Diez (2004): “lo que en realidad se promueve es el respeto entre los distintos colectivos culturales, que se mantienen separados” (Bullen, 2017: 52). En el texto utilizo el término “multiculturalismo” para marcar la convivencia dentro del *compound* de alrededor de 103 sistemas culturales diferentes desde el respeto, aunque en cierta manera se “*mantengan separados*” siempre influenciados e interrelacionados con los otros grupos sociales precisamente por la porosidad y capacidad de cambio que el propio concepto de sistema cultural otorga.

propiciaba que las mujeres saudíes tampoco salieran de compras solas para evitar el contacto con hombres.



Figura 9. Noticia publicada en el periódico *Arab News* en 2014.

Al principio de mi investigación, en las salidas que realizaba a los centros comerciales, me resultaba muy difícil contactar con mujeres de fuera del *compound*. Tan solo en tiendas de lencería, de productos en torno a la maternidad y algunas de maquillaje o ropa de mujer, atendían mujeres generalmente de Egipto, Jordania, Líbano y Filipinas. Las relaciones sociales en el exterior, fuera de la casa familiar, se veían muy limitadas y circunscritas también al entorno familiar. En los restaurantes había zonas reservadas para familias (donde podían sentarse en la mesa hombres, mujeres y criaturas de una misma familia, emparentados) y restaurantes para solteros. Algunos restaurantes o cafeterías separaban los espacios con un simple biombo o un tipo de mesas para diferenciar las zonas donde correspondía sentarse. Las mujeres en grupo o mujeres que acudían solas al restaurante debían sentarse en la zona de familias. Al preguntar qué sucedía si un hombre acudía al centro comercial con su hija, me respondieron que esa situación no se solía dar y que en todo caso sería puntual y no pararían a tomar algo en el centro comercial.

A continuación, voy a servirme de **los cuatro discursos realizados por el rey Abdullah** para explicar el proyecto ideológico de KAUST a través de la universidad, la ciencia y el conocimiento. Primero los voy a situar en su contexto histórico.

El proyecto ideológico de KAUST: los discursos de Abdullah

Según Lacey (2011) la inspiración de Abdullah es la Bayt Al-Hekma, la Casa del conocimiento, que floreció en Bagdad entre los siglos IX y XIII como centro de estudios del mundo musulmán y del occidental:

“Fue la Bayt Al-Hekma la que mantuvo viva a la civilización mientras Europa sufría las penurias de la Edad Oscura. Las matemáticas, la astronomía, la medicina, la química, la geografía, la zoología y la filosofía sobrevivieron y crecieron en esos siglos gracias a la Casa del Conocimiento árabe: de su Kitab Al-Jabr (Libro de las ecuaciones) surgió el estudio de lo que hoy llamamos álgebra (...) Ese es el islam temprano que tendrían que observar y al que tendrían que aspirar los musulmanes modernos, piensa el rey Abdullah, una época que se caracterizaba por la tolerancia y la persecución del conocimiento” (Lacey 2011:409)

Siguiendo esta manera de pensar, como erudito de la Bayt Al-Hekma, el rey Abdullah se plantea la creación de KAUST como un sueño que albergue estudiantes graduados internacionales, el equivalente árabe al MIT (Instituto de Tecnología de Massachusetts).

“La universidad representa la respuesta sopesada del rey a los aspectos totalitarios y poco alegres del salafismo¹⁰¹. Espera un cambio que se filtre en las actitudes con respecto a la educación y que termine iluminando todas las madrazas¹⁰² del país” (Lacey 2011:409-410).

Persiguiendo su sueño de crear una universidad –que lleve su nombre– donde los/as científicos/as y eruditos del mundo se mezclen libremente en un campus “hombres y mujeres, este y oeste, todos unidos con la única vocación de aprender” (Lacey 2011:409), en la primavera de 2007, Abdullah ofreció la cantidad de diez mil millones de dólares a Aramco para que retomara su proyecto y lo hiciera real, poniendo como condición ver al alumnado y profesorado trabajando juntos en el campus al cabo de solo dos años, en setiembre de 2009 (Lacey 2011:410).

El texto que refleja bien cuales fueron las motivaciones del monarca y el contexto político en el que surgió la creación de KAUST, aparece en la entrevista mantenida entre Lacey y Ahmad Al-Tuwayjri¹⁰³:

¹⁰¹ Salafismo, relativo a salafista “musulmán que desea vivir al estilo de un salaf, uno de los compañeros del profeta Mahoma en el siglo VII” (Lacey 2011:425).

¹⁰² Escuela religiosa.

¹⁰³ Entrevista mantenida entre Robert Lacey, autor del libro “Inside the Kingdom” (2011) y Ahmad Al-Tuwayjri (uno de los creadores del Memorando de Consejo en 1992) en Riad el 1 de abril de 2006 y parcialmente recogida (Lacey 2011:408).

“La gente habla como si en el reino solo tuviéramos dos caminos –dice Ahmad Al-Tuwayjri–: imitar a Occidente servilmente o preservar todo y resistirse al cambio. Pero hay una tercera vía: la del *ijtihad*, que consiste en buscar y seguir la verdad. Si nuestros eruditos musulmanes no nos guían y no tienen el valor de cambiar, se quedarán atrás y el islam pagará un precio muy alto. Nuestro actual rey, Abdullah, es un buen hombre. Sabemos que está orientado a la reforma. Sin embargo, en 2008, debo decir que las instituciones políticas evolucionan muy lentamente” (Lacey 2011:408).

Un sistema sociocultural se aprehende de las distintas personas que lo conforman y a través de las relaciones de poder. En este sentido, presento los primeros textos que recogen la ejecución del proyecto kaustiano donde se evidencia a nivel político el papel del monarca saudí como individuo y las relaciones de poder que ejerce al dirigirse al grupo social, a la comunidad de KAUST, con el propósito de llevar a término un proyecto ideado por él mismo para transformar la sociedad saudí. En un primer momento, el monarca pretende construir una realidad social en torno a una universidad nueva que permita la integración de la ciencia y tecnología con la religión islámica, sin perder el control político y social de la zona construida, para después, partiendo de esa realidad *recreada* y usándola de modelo, transformar el país.

En este sentido, una forma de aproximación para entender las contradicciones del país, las tradiciones y los distintos discursos que se daban dentro y fuera del recinto, es a través de los tres primeros textos y explicaciones que el artífice de la creación de KAUST, el rey Abdullah, expuso entre 2007-2009 para que, en primera instancia la población saudí y después la población que acababa de instalarse en KAUST, entendieran las pretensiones y las expectativas del proyecto. A mi entender, los tres textos constituyen una declaración de intenciones por parte del monarca que busca la aprobación del proyecto de KAUST¹⁰⁴.

A continuación, voy a intentar destacar de estos textos los significados subyacentes para descubrir las características ideológicas en relación con el poder político que el monarca expresa. En el primer texto que nos ocupa, “The King’s Speech at KAUST Groundbreaking Ceremony”, se recoge el discurso de Abdullah durante la ceremonia pionera de presentación del proyecto, el 21 de octubre de 2007, durante la fase de construcción de la universidad. Tuvo lugar en Thuwal, en el pueblo de pescadores de al lado de la universidad y en cuyas tierras se construyó el recinto. El segundo texto, “The

¹⁰⁴ Los textos del rey Abdullah aparecen en la página web de la universidad de KAUST. <https://www.kaust.edu.sa/en/about/Pages/Message-from-the-King.aspx> última vez consultado 23/12/2021.

King's Speech at KAUST Inauguration Ceremony” recoge el discurso pronunciado por Abdullah en el recinto durante la ceremonia de inauguración, en setiembre de 2009. El tercer texto, es un texto firmado por Abdullah utilizado con frecuencia a modo de recordatorio y estandarte sobre el significado de este proyecto.

“The King’s Speech at KAUST Groundbreaking Ceremony”

“In the name of God Most Gracious, Most Merciful, and with prayers upon the Prophet Muhammad and his Companions.

Based on Islam's eternal values, which urge us to seek knowledge and develop ourselves and our societies, and relying on God Almighty, we declare the establishment of King Abdullah University of Science and Technology, and hope it will be a source of knowledge and serve as a bridge between people and cultures. We also hope that it delivers its humane and noble message in an ideal environment, with the help of God and the minds and the ideas of enlightened people, who will participate in this educational mission without discrimination.

In keeping with the traditions of the golden age of Arab Muslim civilization, we have established an endowment, from which we only wish God's blessings, so that this institution may benefit the citizens of this beloved country, which is the cradle of Islam, and benefit all of mankind.

I pray to God to make this university a "House of Wisdom", a forum for science and research, and a beacon of knowledge for future generations.

God bless you all”

The Custodian of the Two Holy Mosques King Abdullah Bin Abdulaziz Al Saud
October 21, 2007 - Thuwal, Saudi Arabia

De este primer texto podemos destacar como el monarca basándose en los valores del islam que instan a la búsqueda del conocimiento y al desarrollo de las personas y de las sociedades, y confiando en dios, declara el establecimiento de la Universidad de Ciencia y Tecnología King Abdullah como una fuente de conocimiento y un puente entre personas y culturas. En este sentido, el rey espera que la Universidad, con ayuda de dios y de las personas iluminadas, participe de un ambiente ideal sin discriminación en esta misión educativa.

En su discurso remarca que la investidura de esta institución que perpetua las tradiciones de la edad de oro de la civilización musulmana árabe, desea las bendiciones de dios en beneficio de los/as ciudadanos/as de este amado país (subrayando su condición de cuna del islam) y en beneficio también de toda la humanidad. Es decir, está señalando el carácter internacional de la universidad y la función de educación sin discriminación para

toda la población (refiriéndose, a mi entender, a hombres y mujeres aunque todavía sin nombrar específicamente a las mujeres saudíes), señalando también que este proyecto, está basado en los valores del islam (búsqueda de conocimiento, desarrollo de personas, sociedades y perpetuador de las tradiciones de la edad de oro de la civilización musulmana árabe) y desea la ayuda de dios en beneficio de la población saudí y de la humanidad. El discurso termina con el llamamiento a un favor divino: “Ruego a Dios que haga de esta universidad una "Casa de la Sabiduría", un foro para la ciencia y la investigación, y un faro de conocimiento para las generaciones futuras”.

En este primer discurso, durante la presentación del proyecto de la universidad de KAUST, el monarca busca el apoyo de la sociedad saudí y apela en cada párrafo a la religión y a los valores del islam, apuntando que el proyecto planteado persigue una significación local para el país, pero también internacional, al tiempo que perpetua las tradiciones y valores de Arabia Saudí y del islam. Entre líneas plantea un cambio de Arabia Saudí hacia la búsqueda del conocimiento y el desarrollo personal y social, a la vez que dibuja una línea de expansión de los valores del islam y las tradiciones musulmanas árabes estableciendo un puente (la universidad) entre culturas.

Está señalando una apertura del país, un desarrollo individual y colectivo, una búsqueda de conocimiento e investigación científica y tecnológica, un cambio en la educación del país apelando a la igualdad de género, pero sin utilizar las palabras reforma política, cambio social, mujeres y ciencia (solo aparece en la frase final unida al ruego a dios por la universidad). En su lugar recoge expresiones como “puente entre personas y culturas”, “fuente de conocimiento”, “misión educativa sin discriminación”, “mentes e ideas de gente iluminada” que amparadas en la ayuda de dios y los valores del islam perseguirán el proyecto de una universidad de ciencia y tecnología como una “Casa de la Sabiduría” (“House of Wisdom”) para futuras generaciones. Es significativo que en el texto aparezca al final del discurso la “casa” debido al papel que desempeña tanto en la configuración del espacio islámico como su identificación con la “mujer”.

“Si el hombre es el dueño del espacio público, la mujer posee el control absoluto de la esfera privada, que es precisamente la casa. Más aún, en el mundo islámico, la casa se identifica con la mujer. Además de los establecimientos sociales y religiosos de la ciudad que están institucionalizados, la casa –en árabe, dar– desempeña un papel importante en la configuración del espacio islámico. El lugar central de la casa árabe, cuyas habitaciones se hallan dispuestas a diversos niveles entre la planta baja y la azotea, es el patio –en árabe, *wasat ad-dar*–, el centro de

la casa. El patio, en general, es un recinto interior de forma cuadrangular, se halla a cielo abierto y no está protegido contra la lluvia ni contra el sol” (Mateos 2015:102)

Es un texto cargado de metáforas que busca principalmente la aprobación del pueblo saudí. De este modo, la utilización de las palabras “Casa de la Sabiduría” puede ser entendida como un tímido llamamiento a la inclusión de las mujeres en ese espacio, en este proyecto, en la universidad.

“The King's Speech at KAUST Inauguration Ceremony”

In the name of God, the most graceful, most merciful,
Your Majesties,
Your Excellencies,
Your Highnesses,
Distinguished guests,

The idea of this university has been a dream of mine for more than 25 years. It has been a persistent desire that has lived with me ever since. And I thank God, the Great, the Merciful, that he enabled us to embody it as a reality that stands mightily, with God's will, on our soil today. On behalf of the Saudi people, I would like to express our deepest thanks for your presence here and your participation in the birth of our dream.

The Islamic civilization historically has played an enormous role in serving humanity. After God, the great Islamic scholars have contributed to many areas of scholarship, such as the role played by Ibn Al-Nafees in medicine, the impact Jaber bin Hayyan had on chemistry, and Al-Khawarizmi's pivotal role in algebra. Similarly, the study of sociology benefited immensely from the genius of Ibn Khaldoon.

For all of that, the university, whose inauguration we celebrate today, did not emerge from nowhere. It is a continuation of what distinguished our civilization in its golden age. This is, first of all, what the university stands for.

Throughout history, power has attached itself, after God, to science. And the Islamic nation knows too well that it will not be powerful unless it depends on, after God, science. For science and faith cannot compete except in unhealthy souls. And God has graced us with our minds, which we use to understand and recognize God's laws of nature. For He, the Almighty, said, "Of his faithful, God is feared by scientists." And this is the second meaning of the university.

Brothers and sisters,
Humanity has been the target of vicious attacks from extremists, who speak the language of hatred, fear dialogue, and pursue destruction. We cannot fight them unless we learn to coexist without conflict - with love instead of hatred and with friendship instead of confrontation. Undoubtedly, scientific centers that embrace all peoples are the first line of defense against extremists. And today this university will become a House of Wisdom to all its peers around the world, a beacon of tolerance. This is the third meaning of the university.

Finally, I would like to thank Saudi Aramco, which supervised the development of this university in an extraordinarily short period of time, and I wish to the entire university community continued success.

May God bless you all.

The Custodian of the Two Holy Mosques King Abdullah Bin Abdulaziz Al Saud
Sept. 23, 2009 - Thuwal, Saudi Arabia

El monarca empieza el discurso –antes incluso de saludar a sus majestades, excelencias, altezas y distinguidos/as invitados/as– con las palabras “En el nombre de Dios, el más agraciado, el más misericordioso” y continúa expresando que el proyecto de KAUST ha sido un sueño personal desde hace más de 25 años y da las gracias a dios por permitir realizarlo en esta tierra, en Arabia Saudí y expresa su agradecimiento a los presentes por su participación en este sueño.

A continuación, señala los tres significados que tiene esta universidad, lo que representa KAUST. El primero, KAUST pretende dar continuidad a la civilización islámica de la época dorada y cita la contribución a la comunidad después de dios de los eruditas islámicos, poniendo el ejemplo de científicos de la épocas anteriores del islam: “el papel desempeñado por Ibn Al-Nafees en la medicina, el impacto que Jaber bin Hayyan tuvo en la química y el papel fundamental de Al-Khawarizmi en el álgebra. Del mismo modo, el estudio de la sociología se benefició inmensamente de la inteligencia de Ibn Khaldoon”. Seguidamente, introduce el segundo propósito de KAUST, apuntando que después de dios, el poder se ha adherido a la ciencia. Cita textualmente: “Y la nación islámica sabe muy bien que no será poderosa a menos que dependa, después de Dios, de la ciencia. Porque la ciencia y la fe no pueden competir excepto en almas insalubres. Y Dios nos ha agraciado con nuestra mente, que usamos para entender y reconocer las leyes de la naturaleza de Dios. Porque el Todopoderoso, dijo: "De sus fieles, Dios es temido por los científicos".

El monarca argumenta así que la ciencia y la fe no están reñidas; señala que son los científicos los que han de servirse de una mente dispuesta por dios para entender y reconocer las leyes de la naturaleza de este. Es decir, en las almas de los fieles conviven naturalmente, sanamente, ciencia y fe; en definitiva, será Dios, responsable de las mentes de los científicos, quien les inste a reconocer y entender las leyes divinas. Esta comunión entre espiritualidad-ciencia y el esfuerzo por señalar su conexión es evidente no solo en

los discursos del monarca, sino también en las creencias de un sector de *kaustians* que analizo más adelante y en la realización y construcción del proyecto kaustiano como lo demuestran la localización física de las mezquitas principales del *compound*: la mezquita del campus delante del edificio 16 (el edificio administrativo y directivo) y justo enfrente de la biblioteca (religión y conocimiento reflejados, uno enfrente del otro) y la gran mezquita del *compound*, en el centro del recinto, en la Discovery Square, la plaza en frente de la entrada al campus.

El último propósito que señala para la universidad, tras interpelar tanto a hombres como a mujeres, “brothers and sisters”, es servir como un ejemplo de convivencia, de diálogo, de coexistencia sin conflicto, argumentando que son los centros científicos que abrazan a todos los pueblos, la primera línea de defensa contra los extremistas¹⁰⁵: “Y hoy esta universidad se convertirá en una Casa de Sabiduría para las universidades de todo el mundo, un faro de tolerancia”. Termina su discurso agradeciendo a ARAMCO (la empresa petrolera) la rápida construcción del campus y deseando éxito a la comunidad universitaria.

“Message from the King”

The Holy Quran states, "Say thou how would those who know would be equal to those who do not know?" This sound principle exalts the place of knowledge as the ultimate tool for enlightenment and exhorts all human beings to gain knowledge.

The Prophet Mohammed (Peace Be Upon Him) also said, "The most righteous of people is the one who brings the greater good to the community." Because of this, the most beneficial of all deeds is one that continues to bear fruit for generations to come. Waqf(endowment) has been an essential component in the building of Islamic civilization.

Wishing to rekindle and spread the great and noble virtue of learning that has marked the Arab and Muslim worlds in earlier times, I am establishing King Abdullah University of Science and Technology on the Red Sea in the Kingdom of Saudi Arabia.

As a new "House of Wisdom," the University shall be a beacon for peace, hope, and reconciliation and shall serve the people of the Kingdom and benefit all the peoples of the

¹⁰⁵ En la entrevista a José Antonio Marina: *Cuando las religiones se unen a la política, todo se va al carajo*, Marina señalaba que “Lo que distingue a las culturas occidentales de las orientales es que la cultura occidental, desde la Grecia Antigua, ha considerado que el valor fundamental del ser humano es la libertad. Por el contrario, en oriente se ha considerado que lo que es verdaderamente importante es la armonía y la seguridad”. En este discurso el monarca recalca los valores que Marina señala, apelando a la armonía entre ciencia y religión (términos frecuentemente encontrados en occidente) y a la seguridad (en contra de los extremistas que persiguen el lenguaje del odio y la destrucción)

fuelle: www.eldiario.es/cultura/libros/filosofia-necesaria-historia-imprescindible-bachillerato_0_830117744.html

world in keeping with the teachings of the Holy Quran, which explains that God created mankind in order for us to come to know each other.

It is my desire that this new University become one of the world's great institutions of research; that it educate and train future generations of scientists, engineers and technologists; and that it foster, on the basis of merit and excellence, collaboration and cooperation with other great research universities and the private sector.

The University shall have all the resources that it needs to pursue these goals. A perpetual waqf (endowment) is being established and shall be managed for its benefit by an independent Board of Trustees. The Board of Trustees shall embody wise and responsible governance in support of the spirit of creativity that the University represents.

The coastal locale of the University is an area of great natural beauty and cultural significance. In its design, construction and operations the University will conserve natural resources and demonstrate by precept and example the value of responsible environmental stewardship.

Since universities striving for excellence depend on an atmosphere of exploration and initiative, nurturing and protecting freedom of research, thought and discourse related to scholarly work will be among the primary objectives of King Abdullah University of Science and Technology.

Our intention is to create an enduring model for advanced education and scientific research. A complete residential and academic compound will permit the faculty, staff, students, associates and their families to enjoy a rich and broad range of educational programs and social amenities. In providing a strong foundation for all aspects of life and work in the University, we aim to ensure its success in promoting the economic development and social prosperity of the people of the Kingdom and of the world.

The Custodian of the Two Holy Mosques
King Abdullah Bin Abdulaziz Al Saud

Este tercer texto se hace eco de las ideas principales de los anteriores, pero añade la necesidad por parte de las universidades que se esfuerzan por la excelencia, de trabajar en un ambiente de exploración e iniciativa. El monarca aboga así por defender y proteger la libertad de investigación, de pensamiento y de discurso en relación con el trabajo académico como uno de los objetivos principales de KAUST.

“Nuestra intención es crear un modelo duradero para la educación avanzada y la investigación científica. Un completo complejo residencial y académico permitirá a la facultad, el personal, los estudiantes, asociados y sus familias disfrutar de una rica y amplia gama de programas educativos y servicios sociales. Al proporcionar una base sólida para todos los aspectos de la vida y el trabajo en la Universidad, nuestro objetivo es asegurar su éxito en la promoción del desarrollo económico y la prosperidad social de las personas del Reino y del mundo.”

Y por primera vez, recoge la idea de KAUST como factor de desarrollo tanto económico como social para el reino saudí.

En definitiva, estos textos muestran un país, Arabia Saudí, que durante el lustro que ocupa esta investigación, se enfrenta a una serie de cambios políticos de carácter inminente (Quamar 2013; Hvidt 2018; Almuarik 2019) que son, en parte, los mismos que habían propiciado la creación del *compound* en 2009 y que repercuten en su posterior funcionamiento y razón de existir. El rey Abdullah es un hombre octogenario y se empieza a hablar de su sucesión al trono. Este rey, artífice del proyecto de KAUST al que da su nombre “King Abdullah University”, construye el recinto (universidad y poblado) en tres años con dinero la compañía de petróleo saudí, ARAMCO.

En la década de 2010 el país debe asumir, no solo los millones de nuevas incorporaciones de saudíes al mercado laboral (la población saudí es muy joven), sino también hacerse cargo de las recientes expectativas de la población de participar de los asuntos del gobierno y atender la reivindicación de transparencia económica y política en el mundo árabe en la denominada “primavera árabe” de los países vecinos, si no quiere que se desencadenen tensiones sociales (Quamar 2015)

“the monarchy has faced internal as well as external criticism for the way it has dealt with many issues including political opposition, issues of women rights, religious freedom, and aspirations of the youth. With modest shifts in internal situation and existing economic and administrative structures, the role and function of religion and the ulema in the society has also experienced some change” (Quamar 2015:79).

Además se empiezan a escuchar las voces de mujeres saudíes argumentando que la exclusión que sufren las mujeres saudíes en la sociedad no es únicamente una cuestión religiosa o social sino principalmente política (Al-Rasheed 2008; 2011; 2013). De esta manera se dan las primeras aportaciones que vinculan el género al sistema cultural saudí para reivindicar la inclusión de las mujeres en las políticas saudíes, pidiendo un cambio político dentro de la estructura jerarquizada de relaciones de poder desigual para con las mujeres saudíes.

Unido a este proceso de cambios sociales lentos pero históricos y cada vez más dinámicos, el sistema político-económico afronta desafíos en cuanto a una región política inestable en relación con sus países vecinos: Yemen, Irán, Baréin, Irak, Egipto y el conflicto israelí-palestino (Lacey 2011; Al-Rasheed 2010) y alianzas, Arabia Saudí es el aliado más

cercano a Estados Unidos y el pilar de la seguridad estadounidense en la región (Haykel, Hegghammer y Lacroix 2015).

Para desgranar esta serie de cambios que se están dando en el país en el momento de la investigación etnográfica y su repercusión en el recinto donde transcurre el trabajo de campo, me voy a centrar en el sistema económico saudí, basado en el petróleo, en su sistema político coercitivo, integrado por militares, fuerzas armadas, la Guardia Nacional, la policía y la inteligencia nacional (*mabahith*) por un lado, y por otra parte por los medios de comunicación (Haykel, Hegghammer, Lacroix 2015:2-5), y por último, en el sistema simbólico destacando la religión, los ideales, el propio *compound* de KAUST y el mito de una nación Saudí (Haykel, Hegghammer, Lacroix 2015:2-5).

Si tenemos en cuenta a Álvarez Veinguer y Sebastiani (2020) y su manera de describir el proceso de formación de la universidad como institución general en el contexto occidental de la siguiente manera:

“fue conformándose como un «templo del Saber», una institución generadora de verdades pretendidamente universales (Escobar, 2007:51), enunciadas desde la «hybris del punto cero» neutral y desinteresado (Castro-Gómez, 2005) y válidas en todo tiempo y lugar. Llegó a ser el espacio privilegiado para el «descubrimiento» y la difusión de conocimientos científicos, racionales y objetivos (Lander, 2005:4), a la vez que otros saberes eran deslegitimados como «míticos», «irracionales» o «emotivos» y relegados a una posición de no-verdad, ya se tratara de conocimientos experienciales atribuidos al «pueblo llano» —tachados de meras «supersticiones»— o de las cosmovisiones de pueblos indígenas considerados ajenos a la civilización europea y a su «misión» (Álvarez Veinguer y Sebastiani 2020:254-255).

KAUST, en ese sentido, es una universidad neoliberal donde se trafica con el conocimiento, donde se compra, se priman las patentes y las publicaciones, pero con toques distintitos a los que marca la cita anterior. Sin embargo, y lejos de pretender una visión idílica o romántica del recinto, KAUST permite tiempos, dinero, conciliación familiar —como ya he argumentado con anterioridad— y cierta unión, aunque a nivel individual, de espiritualidad y creencias “mágicas”. Veamos a continuación, a través de los sistemas políticos, sociales y económicos cómo se llega a desarrollar este híbrido entre ciencia y religión, entre trabajo de investigación y conciliación familiar y entre vida y etnografía, donde el papel del petróleo y de los dólares es significativo.

5.2. Sistemas de representación, valores y creencias

En este capítulo, voy a analizar las relaciones entre el régimen saudí y KAUST. Partiendo de la idea de sentirme en el recinto como en un intersticio kaustiano, analizaré la liminalidad social, política y corporal que experimento, profundizando en la idea de las oportunidades sociales y económicas del recinto. A modo de cierre del capítulo, trataré las oportunidades, valores y creencias “intersticiales” que surgen en torno a la muerte del ideador de KAUST, el rey Abdullah por la comunidad kaustiana poniendo de manifiesto la porosidad simbólica entre el recinto y Arabia Saudí, pero también entre mi experiencia vital e investigadora en torno a la muerte.

5.2.1. Intersticio kaustiano: liminalidad social, política y corporal

“Quizás es el silencio que invade el poblado, debe ser eso. O la calma de la gente o el clima caluroso que a menudo no permite pasear ni estar en la calle, pero siento muchas veces estar en un decorado. Como en una sensación de irrealidad, vaciada de cuerpos. Puedo recorrer en bici o andando trayectos sin apenas cruzarme con nadie. Cuando me encuentro en el camino con otra persona, la sensación es extraña, me es familiar a nivel físico, seguro que me habré cruzado con ese cuerpo físico en algún sitio, pero no le conozco. Solo le reconozco. Es un extraño familiar.

Un extraño social, una familiaridad física”

KAUST, 5 de diciembre 2011

Como analiza Víctor Turner en *El proceso ritual*, la “liminalidad” consiste en la etapa en la que la persona ha abandonado una condición social, pero sin haberse incorporado todavía a la nueva etapa (Turner 1969). En este sentido considero KAUST como un recinto liminal, porque al instalarnos en él, como “neófitos” nos alejábamos del lugar de procedencia, pero sin llegar a incorporarnos al nuevo país de destino, a Arabia Saudí.

“los neófitos no solo son estructuralmente “invisibles” (aunque sean físicamente visibles) y ritualmente contaminantes, sino que generalmente se los recluye, de manera total o parcial, lejos del ámbito de los estados y de los *status* culturalmente definidos y ordenados” (Turner 2008:108).

Me instalé voluntariamente en un intersticio liminal, como en un intersticio espacial y temporal, como en la hendidura o el ciclo que media entre dos tiempos¹⁰⁶, entre lugares, entre cuerpos.

Los y las sujetos kaustianos, como seres transicionales, nos acomodamos en un intersticio por un periodo de tiempo determinado que duraba el tiempo justificado por el contrato laboral, donde nadie era propietario de la casa en donde vivía, aunque sí nos enriquecíamos económicamente con sueldos elevados que dentro del recinto no podíamos gastar. Dentro del recinto tampoco vestíamos (las personas *expats-kaustians* y algunas *saudi-kaustians*) con los colores obligatorios para la población saudí de afuera del recinto: túnica blanca para los hombres y abaya negra para las mujeres,

“[los seres transicionales] no *tienen*¹⁰⁷ nada. No tienen ni *status*, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. (...). Los derechos de propiedad, los bienes y los servicios, hacen referencia a posiciones concretas en la estructura político-jurídica, y puesto que carecen de tal posición, los neófitos no ejercen tales derechos” (Turner 2008:109)

En este sentido, KAUST es un intersticio que comprende una etapa liminal determinada por unas barreras físicas, políticas y corporales donde las personas, profesionales y estudiantes, son ubicados fuera de sus lugares de origen, pero tampoco se encuentran exactamente en el lugar llamado Arabia Saudí. Este intersticio construido deja unas grietas sociales para las mujeres, saudíes y expatriadas, ya que siendo consideradas como “neófitos” posibilita un cambio en los sistemas de género saudíes naturalizados y determinados por el sexo biológico.

“los neófitos son a veces tratados, o representados simbólicamente, como si no fueran ni varones ni hembras. De manera alternativa, pueden írseles atribuyendo simbólicamente características, de uno u otro sexo, sin importar cuál sea su sexo biológico” (Turner 2008:109)

Estar en el *compound* supone estar en un limbo, en un espacio-tiempo liminal respecto a Arabia Saudí. En KAUST las mujeres accedían a carreras tecnológicas e ingenierías al

¹⁰⁶ Un limbo kaustiano que constituiría también un “rito de paso” en un sentido “libre”, de proceso, como un rito que acompaña a un cambio de lugar, de posición social, de estado o de edad (Van Gennep 1982). En mi experiencia particular supuso un rito de paso de cambio académico como doctoranda de antropología, posibilitándome realizar el trabajo de campo y un cambio económico, permitiéndome un sueldo sustancial para aparcar la fisioterapia y compaginar un contrato laboral a media jornada dentro de la universidad y como etnógrafa dentro del poblado.

¹⁰⁷ Las cursivas son del autor.

igual que los estudiantes hombres, compartíamos la mayoría de espacios, accedíamos a puestos laborales, abríamos cuentas en el banco, practicábamos deporte, vestíamos con las ropas elegidas y conducíamos coches, motos y bicicletas. Aunque como iremos analizando a nivel etnográfico y desde la evidencia empírica, con ciertos matices debido a la porosidad política que existía entre las barreras que configuraban el recinto y separaban KAUST del país.

Este periodo liminar de habitar KAUST también puede ser considerado como una fase interestructural de la dinámica social, lo que nos empuja a nivel colectivo a situarnos y a inventarnos como *kaustians*, buscando la cohesión de grupo¹⁰⁸. En KAUST no había una sociedad de acogida, era todo nuevo, en construcción, incluso el grupo. A esta sociedad que emerge de una mezcla de otras (aunque con una relevancia saudí), experimental, en construcción, he optado por llamarla “sociedad transitoria”. De manera que al llegar a KAUST somos reconocidos como personas inmigrantes cualificadas, pero a la vez visibilizadas (tanto en Arabia Saudí como para la comunidad internacional) como parte integrante de una sociedad transitoria y experimental kaustiana, que incluía personas expatriadas y saudíes.

Pronto empezamos a autodefinirnos como *kaustians*, como kaustianos y kaustianas. Esta identidad por un lado, incluye a *saudi-kaustians* (habitantes de KAUST, que viven y trabajan o estudian en el recinto con nacionalidad saudí) y a *expats-kaustians* (habitantes de KAUST que viven y trabajan o estudian en el recinto pero siendo personas expatriadas, cuyo lugar de origen está fuera de Arabia Saudí). Además, esta condición de “*kaustians*” nos diferencia de los “*visitors*”, visitantes, categoría dividida a su vez según su procedencia: local (de Arabia Saudí) y extranjeras (de cualquier otra parte del mundo).

Este recinto liminal –lejos de ser accidental– está ideado por un sistema político distinto al país que alberga el experimento social de KAUST, pero orquestado por el mismo monarca, el rey Abdullah que regula tanto los requisitos de entrada y estancia en el recinto como la posición socio-económica para los *kaustians* establecida por contrato laboral¹⁰⁹. En este sentido, como grupo social estamos en un recinto liminal, no somos ni sociedad

¹⁰⁸ Análisis esta búsqueda de cohesión de grupo a nivel empírico en torno a la muerte del fundador de KAUST, rey Abdullah, al final de este capítulo en el apartado 5.2.4.

¹⁰⁹ La clínica médica, las escuelas y los servicios (polideportivos, restaurantes, mezquitas, bibliotecas...) eran iguales para todos los *kaustians*. Sin embargo, las casas eran adjudicadas en función del número de descendientes y del contrato laboral (del rango que se correspondía con el sueldo económico según la especificidad e importancia del puesto a ocupar). En la horquilla de sueldo se valoraba el lugar desde el cual se había trasladado la persona para vivir en KAUST; es decir, las condiciones económicas del contrato laboral anterior.

saudí ni extranjera, somos una sociedad transitoria kaustiana creada en respuesta a cierto estancamiento económico del país que propicia la creación de una universidad con ánimo de diversificar la economía hasta entonces dependiente del petróleo.

A nivel social lo revelador de este *compound* en construcción es que conlleva y provoca cambios, pero no solo económicos, sino que también propicia nuevas dinámicas en las relaciones sociales y en los sistemas de género tanto para los y las *saudi-kaustians* como para las y los *expats-kaustians*. El asentamiento se forja como una mezcla de diferentes sistemas culturales y visiones del mundo, en cuanto a sistemas de género, religiosidad, parentesco, costumbres, empleo del tiempo y del dinero, etc.

A nivel antropológico, el estudio de los cuerpos en ese limbo social y los entresijos de las relaciones y emociones que emergen en esta atmósfera, se convierten en un desafío como investigadora y en una manera de habitar la etnografía como mujer kaustiana.

A nivel personal, en el trabajo de campo experimento esta liminalidad de dos maneras: de forma social como expatriada-kaustiana, pero también, a nivel académico. No soy investigadora, no me considero legitimada ni por una universidad de origen a través de una beca, ni por la universidad en la que tiene lugar la investigación. Pero tampoco soy una estudiante de antropología, a pesar de estar sumergida y en constante aprendizaje etnográfico sobre la disciplina antropológica de manera práctica, empírica y corporal.

A nivel metodológico, al menos durante los cuatro primeros años de la estancia en el campo, también me siento en un limbo donde adentrarme. No me siento ni un cuerpo “sujeto investigador” ni “sujeto a investigar”, sino la mezcla de ambos, un cuerpo “halfie”¹¹⁰ (Abu-Lughod 2012). En mi primera aproximación al campo, entro en un estado de contradicción distinto al “extrañamiento cultural” (Checa 2003) que suele acontecer al introducirnos en un lugar y contexto desconocido donde llevaremos a cabo el trabajo de campo (Pujadas, Comas y Roca 2010). Con solo la experiencia teórica de la formación universitaria, considero en los inicios de la investigación, que tengo que decidir entre un desarrollo emic, es decir, poner el foco en el punto de vista de los y las informantes, llevando a cabo una estrategia de investigación centrada en las explicaciones y criterios de significación de los/as nativos/as o informantes; o, etic, estrategia de investigación que enfatiza el punto de vista de la observadora más que las explicaciones, categorías y criterios de significación de los/as nativos/as e informantes. Este desafío al inicio también me sitúa en un limbo metodológico ya que en el recinto yo era kaustiana

¹¹⁰Analizo los cuerpos *halfies* kaustianos desde la evidencia empírica a través del texto etnográfico “el visitante y la kaustiana” a continuación en este apartado.

(perteneciente al grupo desde su formación, partícula corpórea del experimento económico, social y cultural) y era investigadora, al menos, porque estaba tratando de investigar.

En este sentido y teniendo en cuenta el alcance de la liminalidad en esta investigación, debo señalar que los pasajes etnográficos que acompañan este análisis –constituidos por escenas, secuencias, textos o poesía– persiguen el objetivo de mostrar un espacio-tiempo liminal delimitado por el recinto y sus barreras porosas físicas, políticas y corporales como una construcción social y no como un proyecto único de políticas de trasfondo económico.

5.2.2. Particularidades del recinto: los cuerpos “halfies”

El visitante y la kaustiana: bucear en los cuerpos

KAUST, diciembre 2015

A veces tenía la impresión de que eso no era un trabajo, llevar a bucear a gente que me asignaban. Normalmente acompañaba a dos o tres personas. Recuerdo una vez hablando con Abdulaziz, un monitor de buceo, me decía “pero... si yo hago lo mismo, les acompaño a bucear en el mar”, “tú les acompañas en el barco”. Es nuestro trabajo. Y era verdad, en cuanto subíamos de nuevo al barco y abandonábamos el mar, él desaparecía y no intercambiaba ninguna palabra más ni con los visitantes, ni conmigo. Se refugiaba al lado del capitán en silencio. Supongo que empezaba mi jornada, y supongo también que yo nunca había oído decir en mi entorno, en familia de procedencia, que se puede gozar mucho trabajando, en horario laboral.

Aquella mañana llevamos a bucear (a hacer snorkel, sin botellas ni reguladores, solo con aletas, máscara y tubo) a un compositor-director de orquesta joven, rondando los 30 años y a un neurocientífico anciano, pasaba de los 80.

Ambos con nacionalidad estadounidense.

El joven no tenía demasiado interés en meterse al agua y unos minutos de inmersión le resultaron más que suficiente. El anciano, quería bucear para ver tiburones en el mar Rojo. Abdulaziz al oír su deseo orientó la navegación hacia un arrecife donde es fácil ver a un par de escualos merodeando.

Son pequeños, son tiburones de arrecife.

Yo ya los había visto varias veces, y aunque casi me había familiarizado, reconozco que su presencia me ponía nerviosa, me excitaba y se me aceleraba el pulso, supongo que Spielberg y la música inolvidable de su película “Tiburón” tienen algo que ver en eso.

Cuando le vi en bañador al hombre de más de ochenta años, me sorprendió su cuerpo. Estaba en forma, fibroso y...desnudo, sin camiseta de agua o neopreno. Eso en Arabia Saudí era estar desnudo.

Le observé con descaro.

A veces me pasa que miro con demasiada atención la anatomía de los cuerpos desnudos, es deformación profesional. Veo el perfil de la musculatura y me gusta el juego de seguir y dibujar el relieve. De descubrir formas, peculiaridades, anatomía, la deriva hacia materia y finalmente arte anatómico.

Ya en el mar, Abdulaziz y yo vimos 5 tiburones, batí todos mis récords, o quizás fueron 3 y 2 veces repetimos animal, pero fueron cinco veces las oportunidades claras de ver de cerca el animal.

Ya casi empezaba a agobiarme el tema.

Cada vez que veíamos uno, yo le avisaba al cuerpo octogenario más en forma nunca visto a través de mis ojos. Al principio me limitaba a hacer desde la distancia el gesto divertido de los buceadores, poniéndome la mano abierta a modo de cresta sobre la cabeza, signo que indica tiburón cerca. Al final, le llamaba o le daba una palmada en la parte de su cuerpo que alcanzaba a tocar, la flotabilidad no estaba de mi parte. Pero él seguía negando con la cabeza, él no lo había visto.

Durante la dilatada jornada y sumergida en las sales del mar Rojo, yo no me separé de él, él sí de mí. El cuerpo hacía inmersiones a pulmón que me dejaban en la superficie durante varios largos segundos, muchos o muy largos me parecían.

¡Cómo se ahogue esta eminencia científico-corporal aquí, la lío! Pensaba yo viéndole sumergirse una vez tras otra.

Resultó que él era un amante del buceo en apnea y que esta había sido su afición desde hacía muchos muchos años.

Cuando regresamos al barco, se cambió de ropa y se peinó cuidadosamente el pelo. Con raya muy precisa. Se puso también unas gafas de pasta negra con tremendos cristales. Me reí para dentro y sonreí para afuera. ¿Cómo pretendían ver algo esos ojos debajo del agua sin gafas graduadas? ...

Lo que tiene el balanceo del mar, su acune, es que relaja el cuerpo en su totalidad y emerge esa persona que a menudo llevamos dentro agazapada. Sorprende como la gente habladora, sobre las olas marinas deja de serlo y también sucede lo contrario. El director de orquesta se desplazó hacia popa en silencio absoluto. El hombre mayor ahora repeinado, de gafas de pasta y vestido formal, empezó a hablar en un inglés lento, masticable, para que yo entendiera todo o quizás para poder seguir manteniendo conversación con alguien, porque ambos, en tierra, somos dos personas calladas.

Me contó de dónde venía y a dónde se dirigía.

Era una persona educada y amable. Después de alabar el recinto de KAUST y sus gentes, me preguntó por qué la gente estaba allí, formando parte de aquello en Arabia Saudí. Sin pensarlo mucho, o solo pensando cómo decirlo en inglés, respondí que por la

ciencia y por las y los hijos. Dos o tres proyectos de investigación y dos o tres criaturas garantizaban la permanencia en el lugar. La vida dentro de KAUST era sencilla y ágil, tanto para conseguir financiación para investigar como para criar a la descendencia. Suena difícil de creer, pero en ese recinto de Arabia Saudí, se podía dar una conciliación laboral real (siempre que el primer principio del término se cumpliera, que las mujeres tuvieran un trabajo).

- *“¿A qué has venido tú? Le pregunté.*

Yo ya tenía información previa sobre él, había sido el codirector de tesis del decano de Biología o al menos su mentor, tenía un curriculum vitae plagado de publicaciones de primerísimo orden y ahora tenía más de 80 años. Se tomó en serio mi pregunta. Sorprenden en un contexto restrictivo, la honestidad y las respuestas. Los dos ingredientes de igual manera.

- *“Me sobraba tiempo y me faltaba miedo” respondió. “Mucho tiempo y poco miedo”.*

- *¿Y tú?*

¿Yo?... por la cabeza me pasó un destello de mil imágenes de mi vida “occidental” anterior a este encierro. Trabajaba de fisioterapeuta, estudiaba antropología, compartía hipoteca y dos criaturas con mi pareja. Tenía miedo a no estar haciendo eso que sabes que quieres hacer. La frustración de, aun sabiendo qué quieres hacer, chocar una y otra vez con qué debes... a quién y por qué... eran preguntas recurrentes en mi vida anterior al trabajo de campo.

“Porque me faltaba tiempo y sobraban dudas” me hubiera gustado contestar. Pero espeté una serie de palabras puestas en orden sin orden, palabras aparentes. Nada personal, nada veraz, puro discurso kaustiano.

Llegamos a puerto. Una pregunta me sacudió de encima la calma marinera. ¿Cuánto tiempo le quedaría a él y qué miedos tenía yo?

Fue esta conversación aparentemente trivial, sobre las aguas del mar Rojo en un día de trabajo, la que me hizo preguntarme y responderme la primera vez sobre mi condición de mezcla, compuesto del *compound*.

En estudios que abarcan ya varias décadas se ha señalado la relación de desigualdad y de distancia social acontecida entre las/os etnógrafas/os y las/os sujetos (Clifford 1986; 1988; Marcus y Clifford 1985; Marcus y Cushman 1982; Taussig 1987; Tedlock 1983; Tyler 1986). Sin embargo, este texto en concreto, incidiendo en esa distancia que separa a ambas partes, hace referencia también a un cambio en la posicionalidad del cuerpo de la etnógrafa en la investigación, concretamente al momento en que es percibida como la

“otra” para los “visitors”, y sobre todo cuando se da cuenta de este “hecho” y del distanciamiento que provoca.

Al amparo del contexto de KAUST y de las particularidades del recinto, los cuerpos kaustianos se convierten en “halfies” (Abu-Lughod 1991; Narayan 1993), provocando una serie de reflexiones.

Valiéndome de este texto etnográfico, voy a incidir concretamente sobre los cuerpos expuestos en el relato. Por una parte, me centraré en el análisis político de mi cuerpo como lo “otro” y como “halfie”, y, por otra parte, reflexionaré en lo cubierto y descubierto en el cuerpo, en relación con la edad biológica y las expectativas anatómicas de los cuerpos. Vayamos por partes.

El término “halfies” es revelado en la década de 1990 apareciendo en artículos y etnografías (Abu-Lughod 1991; Narayan 1993). Abu-Lughod entiende por “halfies” a las “personas cuya identidad cultural o nacional es mixta debido a la migración, a la educación en el extranjero o al parentesco” (Abu-Lughod 2012:129). En este sentido, KAUST estaba constituido por *halfies*. No solo había una cantidad considerable de parejas mixtas que encontraban en este laboratorio una “tierra de nadie” donde continuar sus vidas con sus hijos /as “halfies” por adquirir una identidad nacional mixta, sino que todos los/as kaustians como tales, habíamos emigrado a este experimento, y en cierta manera, el recinto de KAUST era una construcción física, política y cultural, tierra extranjera tanto para las personas *saudi-kaustians* como para las personas *expats-kaustians*. Ser una *halfie*, me enfrentó a lo que la autora llama “dilemas que revelan con crudeza los supuestos problemas de la antropología cultural: la existencia de una disfunción fundamental entre el yo y el otro” (2012:129). Y de estos dilemas, como apunto en la metodología, surgió la necesidad de escribir un guion que me permitiera la libertad de reflejarme como investigadora y como investigada perteneciente al grupo, en función de los imponderables que habitaba.

Este texto indaga en el momento en el que soy consciente de que mi condición de halfie me hace ser la “otra” para el neurocirujano que me interpela. En esta disertación que propongo entre el yo y la otra tendrían cabida no solo los distintos efectos políticos y convencionalismos de estar a un lado u otro de esa frontera, sino también cómo opera en la práctica y en esta particularidad el concepto de “cultura” a la hora de escribir esta etnografía. Como argumenta Abu-Lughod ““la cultura” opera en el discurso

antropológico para validar las separaciones que inevitablemente conlleva una jerarquía” (2012:130).

Este texto cuerpo-etnografía indaga desde dos procesos distintos el concepto fragilidad corporal ante la división desigual de poder: por un lado, incide en la fragilidad de sentirse investigada y expuesta como “otra”, marcando la distancia “cultural” jerarquizadora entre investigadora y nativa; y por otro lado, incide en otro momento de división de poder, en la evidencia a las desigualdades de género, más agresivas y restrictivas en el contexto saudí, pero con semejanzas en términos de opresión, desigualdad y machismo con el lugar de procedencia de la investigadora, de fuera del recinto, quedando evidente que las desigualdades de género atraviesan ambas sociedades y entornos culturales que constituyen el cuerpo *halfie* de la investigadora.

Abu-Lughod entendiendo la *cultura*, como esa relación de poder envuelta en coherencia, intemporalidad y diferenciación, como pretexto de la antropología para hacer al “otro” y las diferencias, la autora propone estrategias precisamente para escribir contra la *cultura*. De esta manera, Abu-Lughod nos insta a abordar las prácticas y discursos de los sujetos, los vínculos históricos y contemporáneos entre las comunidades y las antropólogas/os, y la escritura de las “etnografías de lo particular” para combatir las relaciones de poder desiguales.

Concretamente propone indagar en:

“Los vínculos e interconexiones históricas y contemporáneas entre una comunidad y el antropólogo que trabaja ahí y escribe sobre esta, además del mundo al que pertenece y le permite estar en ese lugar en particular estudiando dicho grupo” (*ibid.*144).

Y eso pone este texto en el centro del debate, las interconexiones sociales entre fuera y dentro del recinto a través de los discursos y acciones de ambos protagonistas.

“Necesitamos preguntar cómo está vinculada esta “voluntad de conocimiento” del Otro con el mundo. Estas preguntas no pueden hacerse en general, deberían hacerse en las inmediaciones y contestarse indagando situaciones, configuraciones e historias específicas” (*ibid.*145).

De esta manera, considero que esta conversación entre un *visitor* y una *kaustian*, en la cubierta de un barco de KAUST en las costas de Arabia Saudi, este diálogo entre los personajes de la escena y sus emociones, debe entenderse como una manera narrativa de atisbar la articulación del mundo capitalista y las políticas internacionales con las

situaciones de las personas que viven en comunidades particulares, en este caso en un recinto. A su vez, dentro de la manera de entender las etnografías de lo particular, este texto nos ayuda a subvertir el proceso de la otredad, especialmente a cuestionarnos el orden establecido en nuestras narrativas etnográficas.

Edades y expectativas al descubierto.

Por otra parte, en esta escena etnográfica la manera de mostrar la edad biológica, el deterioro físico o las anatomías del *compound*, así como el significado de estar o no estar desnudo y las expectativas de las dos personas ante las vidas reflejadas, nos sitúa frente a un texto con características de las “etnografías de lo particular” a las que Abu-Lughod se refiere (*ibid.* 146-149).

El texto recoge concretamente cómo se inscriben en sus discursos, en el cuerpo de ambos y en sus emociones unas vidas particulares del *compound*, la de un visitante y una kaustiana que a través de sus declaraciones y corporalidades muestran procesos que no son locales y que influyen en ambos, pero que llegamos a entender, tras su lectura y análisis, como locales y específicos del contexto kaustiano en el que se generan y son observados.

“Los efectos de los procesos que no son locales, y a largo plazo se manifiestan solo local y específicamente, se producen en las acciones de individuos que viven sus vidas de manera particular y se inscriben en su cuerpo y en sus palabras” (*ibid.*148).

Esta escena de trabajo de campo distanciada del discurso positivista de determinadas investigaciones sociales, experimenta con las formas de escritura y sortea el sesgo de las jerarquizaciones normativas entre investigadora y sujeto, invirtiendo los roles en cierta medida. La escena se muestra con una determinación abierta a la posicionalidad del conocimiento y al estudio de los imponderables acontecidos en el campo, lugares desde los cuales parte concretamente esta escena etnográfica en una búsqueda, por utilizar términos de Abu-Lughod, de “escribir contra la cultura”.

Abu-Lughod (1988) también, apoyándose en trabajos que entendían el trabajo de campo como una producción intersubjetiva de las narraciones de esos “hechos”, cita textualmente:

“Bajo la rúbrica de la antropología reflexiva están aquellos trabajos relacionados con la forma en que los llamados “hechos” que obtenemos en el campo se construyen a través de nuestras interacciones personales con individuos

particulares en contextos sociales y culturales específicos” (Abu-Lughod 1988:19)

En este sentido, podemos considerar que esta escena etnográfica intersubjetiva pretende integrarse dentro de la antropología reflexiva.

5.2.3. Dólares, dátiles y otras pequeñas oportunidades

Dátiles¹¹¹

¡Qué amarga la espera, los tiempos, las noches!

¿amarga la fiesta, los té, los kebabs de cordero?

¡Qué salada la luna, las ganas, el mar!

¿salado el hummus, el tabulé, las berenjenas?

¡Qué sosas sobremesas sin alcohol!

¿insípida la política, el sexo, la religión?

¡Qué agria la duda, la piel, el despertar!

¿agrio el alba, la llamada a la oración, la negra abaya-la blanca túnica?

¡Qué dulces los dátiles!

Qué dulces los dólares.

I.G

(Hondarribia, diciembre 2018)

Sostengo un dátil en la mano, su pegajosidad me posee, me cuelgo.

Suspendida de un dátil, de una cosa pequeña, tan dulce, de marrón intenso, de textura incierta... acabo de constatar que lo que me enreda no es el dátil, es su capacidad de posicionarse en el extremo de cualquier adjetivo que intente su descripción.

Es poderoso. Presencial.

Empiezo a sentirme insignificante ante algo pequeño, después de todo, su tamaño, aún menudo, abarca muchas y variadas experiencias vividas durante mi travesía

¹¹¹ Recojo un poema que, a través de los dátiles, aborda la riqueza desprendida del petróleo en el recinto y las emociones que provoca en la etnógrafa durante su estancia en Arabia Saudí. Del mismo modo, introduzco después una escena de carácter reflexivo escrita desde Hondarribia en torno a los dátiles y con el objetivo de mostrar a través de estos las posibilidades que el dinero saudí concede a la investigación.

etnográfica. Y eso cuenta. Allí y aquí, ahora mismo como decía, pendiente de un dátil entre pulgar e índice.

Este dátil (y los que entran en 5 cajas de aproximadamente un kilogramo cada una), nos lo ha enviado H, una chica saudí, a Hondarribia. En cinco segundos estoy imaginando el recorrido curioso que ha hecho. El dátil. Y H. Y yo. Podría tratar de describir su recorrido, pero anticipo que no me interesa tanto este dátil, caprichosa la curiosidad, sino todos ellos, los cientos distintos tipos que hay. Dónde han ido apareciendo a lo largo de la experiencia etnográfica, quién me hablo de ellos, si me gustó compartirlos, si en ese encuentro fueron todo, o... fruto, fruta, amistad, fragilidad, dinero o nada.

Voy a tratar de contar sobre los dátiles y también sobre los dólares, ambos pegajosos, que se colaron en mi investigación. ¡Qué contenta estoy de descubrir aquí, casi de nuevo, a estas criaturas bandidas! El gusto es nuestro dirían de poder hablar como yo, y razón no les faltaría, justo esa que en desbandada parece alejarse del texto.

¡Será por dátiles! Porque apetecen. ¡Será por dólares! Porque aparecen y sostienen en parte la logística de las investigaciones.

Nunca pensé de ambos que fueran del todo prescindibles.

En Arabia Saudí resulta tan práctico como ingenuo establecer un camino entre los dátiles y los dólares, al igual que relacionar la conexión perceptiva y mística entre la textura y el significado de ambos valores, de estas dos riquezas dispares, pongamos pegajosas. Desde muy temprano, en mi campo de observación apareció esa unión visual, palpable, masticable y metonímica entre los dátiles y los dólares, entre antes y después. Cada vez que asistí a una celebración o a un evento importante ambos artículos estaban presentes, flotaban encadenados.

KAUST es un recinto rico, resplandeciente y dorado. Se aprecia el poder adquisitivo de la institución, el fondo abundante de divisas petroleras del que se nutre. Los equipamientos, las calidades, los diseños y los cerebros de las personas están pagados, contratados, abundantemente remunerados. Toda persona trabajadora del recinto cobraba al menos, entre tres y cinco veces más que en su lugar de origen, que el puesto que previamente había abandonado para instalarse en el *compound*. El contrato laboral pretendía establecer que mereciera la pena, al menos económicamente, un cambio de vida tan radical. Eso estaba estudiado, y cada categoría a la que pertenecían las personas en función de su formación académica, experiencia profesional y publicaciones científicas,

fluctuaba en una escala de puestos, de rangos, de casillas. De esta manera, quedaba establecida una horquilla de sueldos –en una misma categoría– que tenía un mínimo y un máximo de sueldo a cobrar al firmar el contrato laboral. Casi por categoría laboral –aunque también dependía de cuantos miembros tenía la familia– te asignaban un tipo de casa que se correspondía con tu estatus económico y social demarcado al llegar, al entrar al recinto.

En agosto de 2011, pasamos de vivir cuatro personas en un apartamento sin ascensor en Hondarribia, de setenta metros cuadrados, con un baño único, del que pagábamos una hipoteca a treinta años; a vivir en una casa independiente de cuatrocientos metros cuadrados, con garaje, jardín pequeño y cinco baños, en Arabia Saudí. Y todo supeditado a un contrato laboral que valoraba desde el principio, la calidad investigadora del currículum laboral de mi compañero en ciencias marinas. Gracias a este sueldo, pagamos nuestra hipoteca de Hondarribia, dejé temporalmente el trabajo de fisioterapeuta, tuve el tiempo y la dedicación para asegurar una integración paulatina de mis descendientes a su nueva vida escolar, social y cultural, pude realizar un trabajo de campo entregada y disfrutándolo, y además aprender un inglés práctico que me permitió acceder poco después a un trabajo en la universidad a tiempo parcial.

A nivel individual, soy consciente de que esta experiencia me proporcionó dátiles, dólares y otras oportunidades valiosas en mi vida personal y profesional. Quizás por ello, cada diciembre desde 2011 sobre la mesa de casa no faltan los dátiles. Porque nos los envía H. desde Arabia, porque los compro en el Eroski o porque al principio los traíamos nosotros desde Arabia cada diciembre por Navidad.

En Euskadi los dátiles son casi siempre marrones, pero en Arabia Saudí oscilan desde el verde (los naturales) hasta dorados, marrones en su infinitud de tonalidades y negros. Son entre dulces y muy dulces. Rellenos con una almendra, trocitos de frutos secos, impregnados en miel, envueltos en chocolate. A menudo resguardan un hueso, una semilla dura y esos son los que más me apetecen. Degustar uno, tres, cinco... –siempre de manera impar, porque me enseñaron que esa es la costumbre, en cada zoco, en cada casa, en cada evento– se ha convertido en un ritual navideño. Y asociados a café amargo son, desde mi casa, la puerta de embarque a otro lugar, a allí.

El día que H. esta mujer saudí amiga presentó su tesis doctoral en KAUST, nosotros ya estábamos de vuelta en Euskadi. También los dátiles estuvieron presentes mientras sus

parientes hombres descargaron “fuegos” en su honor, fuegos llamaba ella a los tiros al aire de fusiles Kalashnikov. También hubo dátiles cuando rechazó un compromiso de matrimonio (ya concertado¹¹²) porque ella –nos contó– quería terminar la tesis en KAUST (no tenía claro que su futuro esposo estuviera tan de acuerdo como decía estar). Un par de años después nos envió unos cuantos junto con unas fotos de su luna de miel por Europa y más tarde, justo con esas cinco cajas de dátiles del principio de este texto supimos que se había divorciado y que tenía un trabajo en una universidad de mujeres del país, cerca de la capital en Riad.

A veces los dátiles, otras los dólares y a menudo las múltiples interconexiones entre distintos modos de riqueza, relaciones personales y contradicciones sociales enmarcan las oportunidades vividas en KAUST por sus habitantes. Un ejemplo de ello era, que H. rechazara un compromiso de matrimonio en contra de su familia por seguir con su tesis en KAUST y a la vez, poco tiempo después, los miembros de su familia extensa celebraran su logro conseguido en KAUST tras conseguir el doctorado en ciencias marinas. Otra contradicción que experimenté como perteneciente a esta comunidad fue el hecho de que los sueldos kaustianos y el modo de vida de un *compound* me posibilitaban la conciliación profesional (pude aprender el idioma, facilitar la adaptación familiar al contexto, realizar el trabajo de campo como etnógrafa en el cual se basa esta tesis) sin tener que buscar otro empleo para subsistir. Poco más tarde, al incorporarme al mundo laboral remunerado, las políticas del recinto apoyaran la conciliación laboral: un autobús escolar recogía a las criaturas 30 minutos antes de empezar la jornada laboral en la universidad, multitud de actividades extraescolares y opciones para los/as hijas de trabajadoras/es, proximidad entre puesto de trabajo, escuelas y viviendas, remuneraciones altas que permitían contratar la limpieza y el cuidado de hogares y descendientes. Tanto la conciliación profesional como la laboral experimentadas en el recinto entraban en contradicción con las opciones que tenían las mujeres para trabajar en Arabia Saudí en esos tiempos, fuera del recinto e incluso, las opciones que yo misma tenía de continuar con el doctorado en mi lugar de procedencia, fuera del recinto kaustiano de Arabia Saudí.

La economía de Arabia Saudí está basada principalmente en el petróleo: en sus tierras se encuentran el 25% de las reservas de petróleo del mundo. Produce 10 millones de barriles por día que en la última década se han traducido en medio trillón de dólares

¹¹² Milka es “el acuerdo de compromiso matrimonial que permite que las parejas musulmanas tengan tiempo privado para relaciones sexuales, si las familias están de acuerdo” (Lacey 2014:422)

estadounidenses. Acudir a autores que han estudiado la economía saudí, nos proporciona ciertas claves para comprender las políticas económicas que operan en el país. Como argumenta Giacomo Luciani (2005, 2015) Arabia Saudí asume los precios del petróleo y no los marca –salvo cuando las reservas de petróleo a nivel mundial son bajas– (Luciani 2005; Beblawi y Luciani 2015), aun así, las ganancias ocasionadas por los yacimientos de petróleo han permitido al estado controlar la economía del país creando puestos públicos de trabajo, de tal manera que la mayoría de la población saudí trabaja para el gobierno. Por ejemplo, durante la “primavera árabe” en 2011, el gobierno saudí (la familia real) *repartió* 130 millones de dólares en subsidios (aumentando salarios, creando fondos para viviendas a jóvenes, becas de estudios) para frenar las consecuencias de la rebelión en el reino saudí y neutralizar las críticas a la familia real. En este sentido, Greg Gause (2015) en el artículo “Oil and Political Mobilization in Saudi Arabia” argumenta que las movilizaciones sociales en el reino saudí son impulsadas por crisis internacionales y regionales de zonas vecinas más que por las fluctuaciones económicas domésticas, en referencia a la producción de petróleo (Gause 2015).

A expensas de las ganancias de los yacimientos petroleros también se han realizado importantes inversiones en el desarrollo de infraestructuras y de educación (Haykel, Hegghammer, y Lacroix 2015:1-13). Una de estas inversiones fue la construcción de KAUST y su puesta en marcha. En este sentido, y debido a las inversiones del país en tecnología, Toby Jones se pregunta si tenemos que entender entonces Arabia Saudí como un estado islámico o tecnológico, argumentando que tanto la política autoritaria Saudí como el autoritarismo tienen en la actualidad orígenes más tecnológicos que religiosos (Jones 2015). Según este autor, la ciencia y la tecnología utilizadas para aprovechar el agua y el petróleo han sido en estos tiempos los facilitadores de la autoridad política en Arabia Saudí. La abundancia del petróleo y la riqueza que ha generado ha sido una piedra angular en la primacía política de la familia gobernante del reino (Jones, 2015). El petróleo también ha sido un tropo en la poesía y la literatura, así como en el discurso político, oficial y no, desde el momento de su descubrimiento en Arabia Saudí a finales de la década de 1930 hasta la actualidad (Jones 2010; Haykel 2015).

En mi trabajo de campo no hay ninguna observación etnográfica sobre el petróleo directamente como recurso natural. Sin embargo, sí que se recoge en diferentes textos la abundancia y la riqueza en dólares que genera. Para KAUST la extracción de petróleo y las ganancias que proporciona no solo hace posible la construcción arquitectónica del

campus y del poblado, sino que además garantiza económicamente la supervivencia del experimento kaustiano los primeros años de andadura. Los tres primeros años de funcionamiento del recinto fueron costeados íntegramente por la compañía petrolífera de ARAMCO. A partir de ahí, desde 2013 la continuidad económicamente del recinto (universidad y poblado) está garantizada gracias a los intereses de una dotación de 10.000 millones de dólares depositados por el rey Abdullah fuera del reino saudí¹¹³, en un paraíso fiscal.

Si bien es cierto que el petróleo no aparece en el diario de campo como tal, si abordo los dólares y la riqueza económica del *compound* a través de los dátiles. De manera que tanto el petróleo como los dátiles son así símbolos metonímicos de la riqueza entendida como riqueza económica pero también como bienestar social. A nivel etnográfico no tuve acceso al petróleo, pero sí a los dátiles, y así han sido reflejados.

5.2.4. En la ciudad sin muerte, una muerte acontece. Muerte, supervivientes y rito funerario en el trabajo de campo.

En KAUST, una comunidad sin muerte y en proceso de construcción de 103 nacionalidades distintas, la muerte de su fundador, el rey Abdullah, el 23 de enero de 2015, favorecerá un ritual funerario espontáneo, expiatorio y clandestino como respuesta social al hermetismo de las propias autoridades.

A través del trabajo de campo, en este apartado pretendo mostrar dos maneras de afrontar la muerte y los rituales que ponen de manifiesto la porosidad simbólica que comunica la comunidad kaustiana y la sociedad saudí. El fallecimiento del rey Abdullah dio lugar a dos maneras distintas de entender la muerte y afrontar el duelo: por un lado, un ritual funerario espontáneo y una vivencia colectiva del duelo ante la muerte del fundador y benefactor para la sociedad kaustiana, en contraposición con el ritual funerario y el duelo llevado a cabo por la sociedad saudí de su rey y gobernante, desvelando las principales barreras físicas, políticas y corporales que separan estas dos sociedades y la porosidad de las mismas.

Por otro lado, este apartado recoge también la muerte de un ser querido para la etnógrafa imbricando el concepto de la muerte y las emociones que esta provoca con el trabajo de campo, reflejando la conexión emocional en torno a la muerte entre la vida personal y la

¹¹³ “US Universities Join Saudis in Partnerships”, artículo publicado el 6 de marzo de 2008 por Tamar Lewin en The New York Times.

vida profesional experimentada por la antropóloga en el recinto durante esta experiencia etnográfica de larga duración. En definitiva, de acuerdo con Sara Ahmed, “cuanto más se acerca la teoría a la piel, mayor es su capacidad de hacer cosas” (Ahmed 2017:25)

De esta manera, dos muertes, una con implicación emocional para la investigadora (la muerte de mi padre el 21 de marzo de 2013) y otra con implicación histórica para el país (la muerte del rey Abdullah en 23 de enero de 2015), atravesarán tanto la investigación durante el trabajo de campo como el cuerpo de la etnógrafa, mostrando tanto la singularidad como la expansividad del concepto muerte ya sea esta analizada desde un punto de vista personal o emocional como colectiva o ritualizada.

En cierta forma, la muerte le sucede a alguien, y seduce¹¹⁴ a todo. Seducir en el sentido de “embargar o cautivar el ánimo de los supervivientes”. De esta manera entiendo que la muerte de un ser amado seduce a la persona amante, cautivando, prendando, hechizando, arrastrando, tentando ante una ausencia ya inevitable.

En KAUST teniendo en cuenta cómo se desarrollaron los acontecimientos que explico más adelante podemos considerar que parte de la comunidad se sintió “prendada” o “hechizada”¹¹⁵ por la muerte del rey Abdullah. Como si las personas fueran “embaucadas”, “inducidas” a manifestarse, a expresarse ante la muerte de una persona que realmente no conocían, pero hacia la cual querían mostrar agradecimiento y respeto. En este apartado trato precisamente de desenredar desde un enfoque antropológico porque la comunidad kaustiana se sintió tentada o arrastrada a la búsqueda y creación de un rito funerario expiatorio para dar respuesta a las necesidades de una sociedad liminal en construcción sin referencias culturales comunes con el objetivo de afrontar esta emergencia social a nivel de grupo. Así, en esta experiencia etnográfica queda revelada la muerte como el acontecimiento que se instala también en las personas vivas a nivel no solo individual sino también colectivo, tanto para habitar una etnografía en elaboración en aquel momento (en el caso de la muerte con implicación emocional) como para encarnar respuestas sociales espontáneas surgidas en una sociedad también en

¹¹⁴Según la RAE, dos de los tres significados de la palabra “seducir” son: persuadir a alguien con argucias o halagos para algo, frecuentemente malo, y embargar o cautivar el ánimo a alguien.

¹¹⁵ Aparecen entre comillas sinónimos de “Seducir” recogidos en el diccionario de sinónimos y antónimos © 2005 Espasa-Calpe, encontramos los siguientes sinónimos:

-atraer, cautivar, embobar, enamorar, encandilar, galantear, fascinar, encantar, ilusionar, prender, conquistar, entusiasmar, persuadir, hechizar, halagar

-engañar, tentar, arrastrar, corromper, abusar, sobornar, inducir, embaucar.

construcción (en el caso de la muerte de implicación histórica, del monarca). La muerte, en este ejercicio de investigación es experimentada desde el cuerpo, atraviesa el recorrido del trabajo de campo y queda reflejada en el texto etnográfico resultante, siendo la muerte en sí situada tanto en los cuerpos muertos (cadáveres) como en los cuerpos vivos (personas supervivientes), tanto a nivel teórico como etnográfico.

Muerte y trabajo de campo

Mi padre murió el 21 de marzo de 2013 en el hospital de Donostia.

KAUST, marzo 2013

“La muerte de un cuerpo amado te deja desnuda.

Y al roce, sobre esa desnudez desmesurada
se acarician las huellas de otra piel, ahora ya, mudada”.

I.G

Esa muerte señalaría un antes y un después en mi lugar de KAUST. Esa muerte marcaría también, un antes y un después en mi trabajo de campo. Tras unos meses de incapacidad para escribir, abatida por momentos y temeraria en otros, de tristeza profunda y sufrimiento físico, reaccioné lentamente, abandonando la aflicción a medida que sumaba horas de buceo, de estancia en el mar.

Abracé a mi familia.

Conocí gente nueva y me importó muy poco si hablaba bien o mal inglés. Empecé a hacer más actividades, hice entrevistas de trabajo incluso de fisioterapeuta en el hospital y acepté un trabajo en la organización de eventos culturales en la universidad (al que me he referido en el apartado anterior). Pero, sobre todo, buceé en el mar Rojo. Sin saber que me encontraría más que un paisaje, un lugar.

Renato Rosaldo (2004) en “Grief and a Headhunter’s Rage” señala:

“más que hablar de la muerte en general, debe considerarse la posición del sujeto dentro del área de relaciones sociales, para así comprender nuestra experiencia emocional” (Rosaldo 2004:15).

Rosaldo apunta en dicho texto que la *fuerza cultural* de la muerte es debida más a la ruptura permanente de una relación estrecha con la persona fallecida, que al hecho de la

muerte (Rosaldo 2004). Este autor señala que el hecho de sufrir una pérdida personal le llevó a entender su trabajo de campo anterior y el deseo por cortar cabezas de los ilongotes.

“Cuando los ilongotes me explicaron cómo la ira en la aflicción podía impulsar a los hombres a cazar cabezas, descarté sus narraciones lineales como demasiado simples, débiles, opacas, improbables. Tal vez confundí, inocentemente, la aflicción con la tristeza. Era cierto que no poseía experiencia personal que me permitiera imaginar la ira poderosa que los ilongotes encontraban en la pena. Mi propia incapacidad para concebir esto me llevó a buscar otro nivel de análisis que pudiera ofrecer una explicación para el deseo de los hombres mayores de cazar cabezas. Solo catorce años después de mi grabación sobre la aflicción y la ira, de un cazador de cabezas, empecé a comprender su fuerza abrumadora. Durante años creí que una elaboración más verbal (que no era verdadera) u otro nivel analítico (que siguió siendo elusivo) podría explicar mejor los motivos de estos hombres para la caza de cabezas. Hasta que yo mismo sufrí una pérdida devastadora, pude entender mejor que los hombres ilongotes significaban exactamente lo que describían de la ira en la aflicción como fuente de su deseo por cortar cabezas.” (Rosaldo 2004:15).

En este sentido, del diario de campo rescato unas reflexiones anotadas tras la muerte de mi padre en 2013 (dos años antes del fallecimiento de Abdullah, durante el mismo trabajo de campo). Utilicé estas reflexiones posteriormente como premisas epistemológicas para entender las reacciones a la muerte biológica de un monarca no solo por parte de la comunidad kaustiana, sino también para imaginar la muerte como pérdida devastadora, de un “padre” como entendían S. (abajo carta escrita por esta autora y su análisis) y parte de la sociedad saudí-kaustiana.

Mi experiencia como superviviente a la muerte de mi padre, me proporcionaba los medios para imaginar la aflicción (como abatimiento, tristeza, sufrimiento físico), como una vivencia, que puede surgir por una pérdida emocional –como significó para S. la pérdida del monarca– sin separarme de mi condición de etnógrafa. Identifiqué al igual que Ahmed (2017) formuló:

“...lo personal es teórico. La teoría suele pensarse como algo abstracto: algo será más teórico cuanto más abstracto sea, cuanto más se abstraiga de la vida cotidiana. Abstraerse es alejarse, despegarse, apartarse o desviarse. Tal vez sea necesario arrastrarla de vuelta, traer la teoría de vuelta a la vida” (Ahmed 2017:25)

Para analizar la muerte del monarca y hacerme cargo de los sentimientos de otras personas saudí-kaustianas, “arrastré” las emociones que yo había sentido dos años antes.

“Es difícil encontrar el lugar exacto de nuestro cuerpo en el que situamos la muerte de los demás. Una angustia ácida y corrosiva nos puebla, nos coloniza de golpe siguiendo un patrón aprendido. Sentimos la muerte como sabemos sentirla.” KAUST, marzo 2013

Esta primera reflexión acerca el hecho de experimentar a nivel personal la muerte del otro/a de una manera global, ya que alcanza a aquellas funciones que desempeñamos ya sean físicas, intelectuales o creativas. Y esta repercusión a nivel orgánica y holística es, en cierta medida, aprendida y sujeta al contexto socio-cultural en el que hemos sido educadas para sentir la muerte de otra persona.

“La muerte, al igual que la vida, es irremediamente anunciada. Sus existencias disfrutaban de una cohesión necesaria, una no es sin la otra, la otra no existe sin la una. ¿Por qué presuponerlas como las partes extremas del proceso o partidas en dos mitades?” KAUST, marzo 2013

Esta segunda premisa enfatiza sobre las dicotomías con las que a menudo entendemos la vida social: público/privado, simbólico/ material, productivo/reproductivo, debido a la herencia patriarcal de pensar en binomios, en dos partes separadas, opuestas o complementarias (Ortner 1974; Esteban 2006; Rosaldo 1974; Butler 2001; Stolcke 2003). Al reflexionar sobre la muerte, discernimos la continuidad del concepto muerte o del concepto vida, según desde donde partamos. En el campo, tras la pérdida emocional de una muerte, me acerqué al análisis de los conceptos de la muerte y la vida como extremos inseparables de un mismo fenómeno y de un mismo proceso, que ocupaban la existencia individual de una persona, pero también de una sociedad.

“¿Por qué morir en susurro y vivir en estruendo? Nada más aterrante que un susurro, nada acecha tras un terror ya susurrado” KAUST, marzo 2013

Esta última premisa es una invitación a reflexionar sobre esa capacidad de esconder e invisibilizar fenómenos para simplemente no afrontarlos. Como si negándolos no existieran.

Desde la antropología feminista se ha trabajado ampliamente desde hace más de tres décadas el tema de la invisibilidad de las mujeres (Del Valle 2001; Del Valle 2000; Thurén 1993; Esteban et al. 2013; Bullen y Diez 2008; Moore 1991; Maquieira 2001) argumentando que al tratar de las relaciones entre mujeres y hombres, debemos atender a

las construcciones sociales que subyacen en esas categorías de desigualdad y a menudo de naturalización negando realidades y derechos desde posiciones hegemónicas, para atender a la perpetuidad y mantenimiento en distintas sociedades de situaciones discriminatorias principalmente para las mujeres. En el caso de la muerte y en relación con la invisibilidad, en mi sociedad de origen, se venía ensalzando el mantenimiento de la vida, de la salud, de la procreación; silenciando y condenando los significados de la muerte incluso cuando era una decisión propia, meditada.

Este ejercicio de invertir el camino o proceso de la investigación y desde la práctica (desde la vivencia de una muerte cercana) teorizar o analizar una situación emergente (la muerte del rey Abdullah), nos revela una manera de entender la disciplina antropológica en relación estrecha con la etnografía. Pone en valor los textos recogidos en el diario de campo y la propia etnografía, situando el trabajo de campo recogido desde una perspectiva de género en el centro la investigación antropológica (Abu-Lughod 2019); y segunda, ubica el cuerpo y las emociones en el punto de partida de la investigación, incidiendo en el desarrollo metodológico y epistemológico de la investigación (Ahmed 2013).

La muerte del rey Abdullah el 23 de enero de 2015 fue una “emergencia etnográfica” dentro del contexto de KAUST. Carmen Díez definió este concepto como un acontecimiento que hace aflorar ciertas cosas que nos llama la atención sobre algunos aspectos que no habíamos contemplado o que creíamos resueltos en nuestra sociedad (Díez 2003). En este sentido, la muerte del rey fue una emergencia etnográfica que dio lugar a la formación de lo que podríamos considerar un ritual funerario colectivo y espontáneo o incluso la búsqueda de tradiciones por una sociedad en construcción. La respuesta social ante la muerte por parte de la población de KAUST desencadenó una sucesión de hechos que interpelaron tanto al poder político (a las instituciones), como a las leyes y a las costumbres en construcción en esta sociedad en constante formación y transformación.

Si abarcamos tanto la singularidad como la expansividad del concepto muerte, ya sea esta analizada desde un punto de vista personal como colectiva, apelamos también a las personas vivas y a su capacidad como sociedad para encontrar una respuesta, a menudo simbólica, para sobrellevar una situación de crisis o un fenómeno emergente. Para explicar qué entiendo por singularidad y por expansividad del concepto muerte, voy a

utilizar las definiciones de “force” y “scope” desarrollados por Clifford Geertz (1968) en el libro "Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia".

“... it is necessary to make a distinction between what I would call the *force* of a cultural pattern (not just religion, but any symbol system men [and women] use to construe experience) and what I would call its *scope*. By “force” I mean the thoroughness with which such a pattern is internalized in the personalities of the individuals who adopt it, its centrality or marginality in their lives... by “scope”, on the other hand, I mean the range of social contexts within which religious considerations are regarded as having more or less direct relevance” (Clifford 1968:111-112)

Geertz define la “fuerza” de la cultura como la minuciosidad con la que tal patrón se internaliza en las personalidades de los individuos que lo adoptan, su centralidad o marginalidad en sus vidas. Y “alcance” como la gama de contextos sociales dentro de los cuales se considera que las consideraciones religiosas tienen una relevancia más o menos directa. Siguiendo esta explicación de Geertz, podríamos señalar que en KAUST la muerte de Abdullah puso en evidencia el proceso en construcción de esta nueva sociedad y la debilidad o fragilidad de la *fuerza de la cultura* (el poblado se inauguró en setiembre de 2009, sus habitantes procedentes de más de 100 países o regiones se juntaron para formar esta comunidad apenas seis años antes de este fallecimiento). Una diferencia importante entre las dos sociedades, la kaustiana y la saudí, fue la repercusión emocional del hecho. Esta muerte no fue experimentada a nivel individual por la mayoría de las personas en el *compound* de KAUST, pero sí en Arabia Saudí (volveré a este punto al analizar el texto de S.). Es decir, la experiencia emocional dentro y fuera del recinto no fue la misma. Sin embargo, al igual que sucedió en Arabia Saudí, en KAUST esta muerte sí tuvo un “alcance” cultural.

Como veremos a continuación, esta emergencia etnográfica puso en evidencia la porosidad, no solo de las barreras físicas, políticas y corporales entre ambas comunidades, la saudí y la kaustiana; sino también, la porosidad entre la experiencia emocional o vida personal y el trabajo de campo o vida profesional de la etnógrafa.

KAUST, una sociedad sin muertes ni vidas acabadas

La población kaustiana es joven, de personas en edad de trabajar (por debajo de 65 años), sus criaturas y estudiantes universitarios/as. La franja de edad de las/os menores de edad abarcaba desde cero, recién nacidos, hasta los 18 años. El número de embarazos por año era alto, entre 50-70. Al inicio, la mayoría de las mujeres decidían parir en su lugar de

origen o en Europa (vuelos de corta/media duración desde Arabia Saudí para poder afrontar en el último trimestre de embarazo), pero según trascurrían los años y se contaban experiencias de otros partos en Jeddah (después de la capital Riad, Jeddah es la segunda ciudad más grande de Arabia Saudí y está situada a 90 km de KAUST), la tendencia se invirtió, y hacia 2016 la mayoría de mujeres decidía parir en Jeddah.

La mayoría de la población residía en el poblado por un periodo de tiempo que abarcaba entre el año y los cinco años. Antes de conseguir el visado y el contrato laboral para entrar a formar parte de esta sociedad, teníamos que acreditar varios exámenes médicos que corroboraban una buena salud. Se denegaba el visado a las personas con cualquier enfermedad grave, contagiosa, infecciosas o enfermedades autoinmunes que requerían tratamientos específicos y/o costosos. A todos/as nos pidieron el test del VIH negativo y a los/as estudiantes y, dependiendo el lugar de origen, una placa de RX torácica.

Teniendo en cuenta estos tres factores de la muestra: juventud o mediana edad, buena salud a la llegada y un periodo de estancia por lo general inferior a 5 años, la posibilidad de morir o enfermar disminuía considerablemente.

Características del poblado en relación a la muerte

Dentro del recinto la presencia de una policía local (como ya he explicado en las medidas materiales) era elevada, así que cualquier comportamiento “peligroso o temerario” era reducido de inmediato. Prácticamente no había accidentes de tráfico (estrictas normas de seguridad, poquísimos tráfico de motos y coches), la bicicleta era un vehículo muy usado y saludable (siempre con casco). Los autobuses eran pequeños y circulaban a poca velocidad.

Estaba estrictamente prohibido el consumo de alcohol. Simplemente no existía. Su fabricación casera, la tenencia o la introducción del mismo, eran motivos de expulsión del recinto y consecuentemente del país. Lo mismo sucedía con cualquier otra droga, a excepción del tabaco y de los fármacos, que estos sí podías adquirir en la consulta médica gratuitamente con la receta médica o en una farmacia del poblado previo pago y sin receta. Así, a cambio solo de dinero y sin pasar por una consulta médica, podías adquirir cualquier medicamento incluso una amplia y específica gama de antibióticos y de viagra.

Las áreas de baño en el mar dentro del recinto estaban restringidas a la playa, altamente vigilada por socorristas y con boyas o elementos flotantes en el mar (a modo de pequeño parque acuático) donde podías descansar si te encontrabas cansada de nadar. Las piscinas

de los dos polideportivos estaban constantemente vigiladas por socorristas que también se ocupaban de que nadie corriese por los alrededores para evitar caídas.

Por último, hay que destacar que, si alguien enfermaba y era posible el traslado, las personas por lo general preferían tratarse medicamente en su lugar de origen y cerca de sus familias o seres queridos. De esta manera, vía avión se trasladaban a sanarse a muchos kilómetros del recinto, no tanto debido a una intervención sanitaria deficitaria, sino más bien por preferir otro tipo de terapias o simplemente para sentirse cerca de su entorno familiar y/o contexto cultural.

Atendiendo a estas características tanto de la población como del recinto podemos afirmar que en los cinco años hubo muy pocas muertes en KAUST, o por lo menos de pocas nos informaron. De hecho, dentro del recinto no había cementerio.

Hubo rumores más o menos ciertos sobre muertes acontecidas: un estudiante chino, de dengue (enfermedad infecciosa causada por un virus que se contagia por la picadura de un tipo de mosquito), un científico visitante estadounidense se ahogó buceando (al parecer después de sufrir un ataque al corazón), un adolescente saudí estrelló su quad contra una farola, y el director de la biblioteca, de un proceso largo de cáncer siendo tratado en EE. UU. De estas cuatro muertes nos enteramos por el boca a boca, casi como rumor del día y mediante información incierta y contrariada. Nunca de forma certera o contrastada.

La muerte que marcaría un cambio en la manera de reaccionar la sociedad kaustiana fue la del rey Abdullah el 23 de enero de 2015. Fue una muerte significativa para la comunidad por dos razones: primero, sabíamos que era cierta, lo verificó la televisión y los medios de comunicación internacionales (consultados vía internet); y segundo, el futuro del proyecto y experimento al que pertenecíamos, es decir, la universidad de KAUST, pendía de un hilo. Dependía de la decisión que tomara el ahora ya nombrado rey Salman (hermanastro del difunto) o su recién nombrado príncipe heredero Mohammed (conocido como MBS, presunto autor del plan Visión 2030). Resultó que la muerte de Abdullah no tuvo consecuencias políticas para KAUST y el proyecto continuó con la misma línea, pero a nivel social hubo movimientos que requieren ser estudiados.

A continuación, voy a situar esa muerte en dos contextos distintos: Arabia Saudí y KAUST.

La muerte esperada y el ritual funerario en Arabia Saudí

Abdullah bin Abdulaziz, hijo de Abdulaziz y descendiente de la casa Saúd, era el rey de Arabia Saudí, tenía 90 años y llevaba un mes hospitalizado en Riad aquejado de una neumonía grave. Desde hacía un par de años eran constantes los rumores de la fragilidad de su salud y sus numerosos ingresos hospitalarios e intervenciones quirúrgicas. Estaba en el trono desde la muerte del rey Fahd en agosto de 2005. Por aquel entonces, 2/3 de la población era menor de 30 años y él accedía al poder absolutista con 81 años. Tenía 15 hijas, 7 hijos y 4 esposas (Lacey 2011). Ninguna de estas mujeres acudió a la mezquita que recibió su cuerpo, ni participó en su entierro.

En KAUST, en el poblado, nos enteramos de su muerte por la televisión saudí (no hubo ningún comunicado oficial por parte de la Universidad). El sucesor, el rey Salman, anunció la muerte del rey Abdullah. También la televisión local anunció el lugar del funeral, la mezquita Turki bin Abdullah de Riad y la hora del funeral (durante el Asr u, la oración del mediodía). Todo sucedió en el mismo día del fallecimiento.

El funeral, que pudimos ver horas después por internet, fue muy sencillo. La retransmisión duró unos minutos. Sobre una camilla adornada con una alfombra rojiza cosida a mano, varios hombres por encima de sus hombros introducían el cuerpo en la mezquita de Riad. El cuerpo, que yacía sin féretro encima de la alfombra, estaba totalmente envuelto en un sudario blanco y por encima de este, también a modo de envoltura, una sábana amarilla casi dorada.

Dentro de la mezquita, depositaron la camilla que portaba el cuerpo sobre el mismo suelo y en primera fila se situaron los clérigos, la familia real y empresarios millonarios. El interior de la mezquita estaba repleto de hombres, ninguna mujer. Tras una oración breve, trasladaron el cuerpo al cementerio de Riad (siempre transportado por hombres), a un lugar destinado para la familia real y en un agujero excavado en la arena directamente, depositaron el cuerpo envuelto en su totalidad por el sudario blanco. Lo cubrieron de arena, después por una especie de gravilla por encima, y de esta manera, en una tumba sin marcar ni señalar específicamente y sin adornos, fue enterrado Abdullah.

Fue una experiencia muy desconcertante, apreciar el contraste entre las ropas que normalmente llevaba el rey Abdullah y las telas que le envolvían el día del funeral. Eran de los mismos colores, blanco y dorado (amarillo) pero no tenían nada que ver las telas, o al menos, no proyectaban lo mismo. Como rey vestía habitualmente una túnica blanca,

exquisitamente planchada, por encima otra especie de túnica abierta en color dorado que solo está destinada a las personas de la familia real u hombres relevantes en la sociedad saudí. Y un pañuelo blanco (alguna vez blanco y rojo) sujeto por un aro negro de seda en dos vueltas.

En una ocasión, escuché a N. (la persona responsable de la ejecución del proyecto de KAUST y mano derecha del rey en esta empresa) argumentar “uno ya sabe si puede usar o no la túnica dorada, y cuando hacerlo”. Él, concretamente, la había usado alguna vez como símbolo de respeto y prestigio en celebraciones especiales; y añadió que, en su caso, vestirla o no, dependía del evento, de la relación con los invitados y del rango social que ocupada. Nos contó que, al igual que podía simbolizar respeto, también podía ofender a otros hombres, si parecía que les robabas estatus social. Tenían que quedar evidente el estatus social y los rangos de poder entre los presentes, de no ser así alguien podría ofenderse. En la sociedad saudí, donde tan pocas normas sociales o de comportamiento están escritas, las tradiciones eran aprendidas en las familias y transmitidas de generación en generación. El informante de esta velada, daba por hecho que nosotros y nosotras como expatriadas no podíamos entenderlo y tampoco tenía intención de explicarnos más al respecto. Él, algo nos había dejado dicho, él era un hombre importante y con derecho, al menos en ocasiones, de vestirse como un rey.

El cuerpo sin vida del rey Abdullah que me mostraban las imágenes, llevaba una tela blanca enrollada, cubriendo todo su cuerpo y rostro. Estaba llena de arrugas y se apretaba sobre el cuerpo. Una vez más, pude sentir la contradicción saudí de no enseñar la piel, no mostrar la desnudez; sin embargo, a menudo, la anatomía, la forma corporal era revelada por el simple hecho de llevar una tela ajustada contra a la piel, como era este caso.

No puedo explicar el porqué, pero viendo las imágenes en la televisión, pensé que esa tela enrolladora de anatomía humana en la que podía distinguir claramente la cabeza del cuerpo y con imaginación adivinar las extremidades, no olería a nada. Ni siquiera a muerto.

Otra apreciación que sentí es el vaciamiento o distanciamiento del cuerpo ahora sin vida de Abdullah con la persona que habría sido. El hecho de transportarlo por la mezquita sobre unas parihuelas sin ningún tipo de comodidad ni lujo y el hecho de dejarlo en el suelo, sobre la alfombra directamente, me dejó impresionada. El cuerpo de la persona

siempre rodeada de un séquito, atendida al milímetro, sobre acompañada siempre por una multitud, yacía ahora sobre el suelo, a la altura de los pies de muchos hombres.

Realmente fue desconcertante el percibir ese contraste entre la vida y la muerte de ese cuerpo y los rituales o prácticas ceremoniosas que al mismo cuerpo acompañaban en vida y ahora en su muerte.

Más tarde, cuando una mujer saudí (S.) nos explicó vía email la manera en la que la religión musulmana y en concreto, los y las saudíes, entendían esta ceremonia, pude comprender no solo el rito funerario llevado a cabo en el país, sino también los acontecimientos que sucedieron dentro del recinto de KAUST (volveré a este punto más adelante).

KAUST, morir sin respuesta

En el recinto, pronto empezaron los rumores de incertidumbre sobre el destino de la universidad y sobre el futuro de las personas que allí vivíamos. Todo tipo de especulaciones corrían a sus anchas, algunas casi cómicas y otras alarmantes (quizás empezarían a aplicarse normas más severas en KAUST, desaparecerían los espacios compartidos por ambos géneros, nos obligarían a utilizar la abaya dentro del recinto, cerrarían la Universidad, nos expulsarían...)

También, y sobre todo por las redes sociales, algunas personas que residían en KAUST empezaron a preguntarse porqué la Universidad no había hecho un comunicado oficial, ni proporcionado una explicación a la población acerca del futuro del *compound*, ni se había organizado ningún tipo de acto, a modo de respeto, ante la muerte del fundador del proyecto kaustiano del que formaban parte.

En este momento de incertidumbre, en el que medios de comunicación saudí y extranjeros habían confirmado la muerte del fundador de KAUST (aunque la Universidad permaneciera en silencio) y el futuro del proyecto pendía de un hilo (concretamente del hermanastro del difunto, el rey Salman) desde la antropología social mis preguntas eran:

¿Qué sucede cuando simplemente no existe una estructura social en el que situar la muerte? Cuando no hay un tejido social común ni rito funerario heredado.

¿Qué sucede cuando no existe un entramado simbólico, un patrón reconocible? Cuando no se alcanzan sistemas culturales compartidos.

¿Qué sucede cuando reconocemos un constructo social inacabado? Cuando la incertidumbre de la muerte es traspasada al rito en construcción.

A la hora de la oración de la tarde y en las mezquitas del *compound*, por aquel entonces 5 edificios, seguramente se habría orado por el difunto, pero una parte de la población no musulmana se sentía indignada por la ausencia de otras celebraciones colectivas en el lugar al que pertenecían y en el que la propia familia real tenía una casa ostentosa y distinta a todas las demás en el mejor lugar del recinto.

En KAUST no se apreció ningún movimiento que perturbara la vida calmada y silenciosa a la que estábamos acostumbrados sus habitantes, muchas personas criticaron el “no-evento” del que fuimos parte.

Por Facebook, en la “KAUST community” –una página-foro, lugar de encuentro en la que se comentaban noticias relacionadas o sucedidas en el recinto, se expresaban opiniones o quejas, se buscaban objetos perdidos, se publicitaba un evento nuevo o la apertura o creación de algún servicio– las personas de la comunidad se quejaron abiertamente al no entender el silencio de la institución respecto al fallecimiento de su fundador. Hubo voces que criticaban a la universidad por no hacer “nada” simplemente por/para evitar posibles problemas con el nuevo rey impuesto, el rey Salman. Otras voces señalaban que como grupo, al igual que se organizaba un día festivo en torno al aniversario de la creación de la universidad, otro evento el 23 de setiembre día “nacional de Arabia Saudí”, un festival “de las naciones” organizado desde las escuelas en torno a las diferentes naciones que tenían representación en el poblado y un festival internacional de gastronomía, todos estos eventos con la idea de hacer grupo, de cohesionar a la muestra de personas tan variada y multicultural del lugar, por qué no se evidenciaba también esa unión en cuestiones “trascendentales”, “espirituales”. Una parte de la población, creyente pero no musulmana, se sintió excluida.

También de forma presencial y en pequeños corrillos por el campus, se expresaba el descontento por la falta de información tanto del momento histórico que se estaba viviendo en el país como de la ausencia de respuesta por parte de la institución al acontecimiento de la muerte del rey Abdullah.

Por consiguiente, la falta de una respuesta por parte de la Universidad ante esta muerte originó una gran incertidumbre en la sociedad kaustiana que desencadenó, vía nuevas

tecnologías, una respuesta por parte de la institución al saberse interpelada y una respuesta ritualizada por parte de la propia comunidad creyente pero no musulmana.

A nivel político, la continuación del proyecto de KAUST no estaba del todo garantizada. Dependíamos en última instancia de la decisión que tomara el recién estrenado rey Salman. Y no solo eso, tampoco estaba claro si la manera de entender este “experimento social” sería la misma. Se rumoreaba que este rey era más conservador y que quizás facilitaría la entrada de la policía religiosa al recinto o cambiarían las normas sociales que hasta ahora aplicaban en KAUST para ser sustituidas por las costumbres y leyes del país en el que este “gran laboratorio de partículas humanas” estaba situado, es decir, las leyes de Arabia Saudí.

El 24 de enero de 2015 una doctoranda saudí del programa de biociencias de la universidad de KAUST mandó un correo generalizado a modo de despedida para el rey Abdullah en el que destacaba los logros conseguidos por el monarca para la sociedad saudí a nivel de educación, de igualdad, de transporte, de infraestructuras religiosas, de sanidad y de ocio. El email terminaba con la frase “Goodbye to the king of humanity Abdullah bin Abdulaziz, may your beautiful and kind soul rest in peace”, no sin antes mostrar su admiración hacia el monarca.

Interpreté que esta había sido la respuesta a todos esos comentarios y voces de incertidumbre que rondaban por el campus. En este caso, parecía que era una respuesta personal, ante la muerte de Abdullah, que esa estudiante había querido compartir con sus vecinas/os, pero me entraron dudas. Me recordó mucho a otras situaciones. Siempre que sucedía algo “extraño” “fuera de la normalidad” o que pudiera “perturbar la convivencia y el orden público”, recibíamos un email generalizado como si de magia se tratara. Quiero decir, si por ejemplo alguien se paseaba en pantalón corto por la universidad y alguien se quejaba de la falta de respeto hacia otras “culturas” vía Facebook, se intercambiaban dos o tres comentarios; en un par de días recibíamos un email recordándonos que no se podía vestir de determinada manera y adjuntando un código de vestimenta para el recinto que respetaba la convivencia.

La inexistencia de un ritual funerario de/para la comunidad, cohesionador y de respuesta ante la muerte propició a mi entender lo que podría llamarse un “rito espontáneo” que se ideó sobre la marcha de los acontecimientos, en concreto, la muerte en una sociedad también en construcción.

Yo me enteré al día siguiente, en el trabajo. Según me contó una compañera de trabajo, de forma clandestina y vía *whatsapp* un grupo de personas sintieron la necesidad de realizar algún tipo de respuesta “espiritual” (el término que ella utilizó) funeraria a esa muerte. Fue clandestino porque en Arabia Saudí no se podía practicar ninguna otra religión que no fuera la musulmana. Estaba prohibido y penado. En KAUST tampoco se podía practicar ninguna otra religión a nivel público, pero luego en la esfera doméstica cada cual hacía un poco lo que le parecía siempre que no saliera a la luz, es decir, siempre que fuera de forma velada.

La respuesta funeraria realizada por una parte de la población y dejando al margen las instituciones de KAUST recuerda mucho a un ritual cristiano.

“Se juntaron alrededor de 40 personas, y de forma silenciosa y con velas recorrieron el camino al Beacon una especie de espigón sobre el mar que termina en el “Beacon”, una escultura enorme de piedra, de varios metros, con forma de faro que es el emblema de la universidad y simboliza la luz de la sabiduría. “El faro que nos ha de guiar” acostumbraba a decir el difunto sobre KAUST. Al llegar a la escultura depositaron las velas en el suelo y se dieron la vuelta en silencio” (Diario de campo, KAUST, enero de 2015).

¿Un rito funerario espontáneo, inventado?

“El duelo no es un arrebato de la sensibilidad privada, herida por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. Uno se lamenta, no simplemente porque esté triste, sino porque está obligado a hacerlo. Es una actitud ritual que adoptar necesariamente para respetar la costumbre, pero que en gran medida es independiente del estado afectivo de los individuos” (Durkheim 1982:568).

Desde la antropología, resulta interesante hacer un análisis del rito funerario que de forma espontánea y vía nuevas tecnologías congregó a un grupo de personas al ponerse el sol en una marcha fúnebre, silenciosa y con velas, hacia el faro “Beacon” y cuáles fueron las circunstancias que motivaron la invención de este nuevo rito, los fines que perseguía y los acontecimientos que desencadenó. En este sentido, Eric Hobsbawm (1990), apunta que las tradiciones que parecen o pretenden ser antiguas son a menudo relativamente recientes en cuanto a su origen y algunas veces son producto de la invención. El autor tomando como ejemplo los “*colleges*” (instituciones de enseñanza de nivel superior) de las antiguas universidades británicas advierte de la institucionalidad de dichas tradiciones según parámetros locales, aunque también apunta que a través de medios masivos de

comunicación radioeléctrica han podido darse algunas generalizaciones (Hobsbawm, 2002). Cita textualmente:

“Se emplea el término de *tradición inventada* en sentido amplio más no impreciso. Incluye por igual *tradiciones efectivamente inventadas, elaboradas y formalmente establecidas, y aquellas que emergen en forma no tan fácilmente rastreable dentro de un periodo breve identificable cronológicamente –en cuestión de unos pocos años, quizás– y que se fijan con gran rapidez*” (Hobsbawm 2002:7)

En este sentido, podemos entender este recién creado rito funerario de acompañar/llevar en procesión una velas encendidas hacia la escultura en forma de faro que en los discursos el fundador de KAUST denominaba como “el faro que nos ha de guiar”, de dos formas distintas: como elemento cohesionador de grupo que proporciona una sensación de bienestar, de ritual expiatorio frente la incertidumbre por la pérdida del creador del proyecto del grupo o entenderlo como un alarde, un desfile de agradecimiento en silencio hacia su obra, la construcción de la universidad, que finaliza con la ofrenda de las velas frente al faro. De no haberme valido de mis emociones, de mi cuerpo, de mi manera de sentir y vivir la muerte de un ser querido en el campo, probablemente mi análisis sobre la muerte en KAUST alcanzaría hasta esta celebración considerando la muerte de Abdullah solo como un acontecimiento social del personaje histórico para la universidad, habría considerado esa muerte solo como un ritual en vez de como una pérdida, pasando por alto y sin prestar atención al texto de S. en el que después incidiré. En este sentido, Rosaldo critica una tendencia a poner al mismo nivel la muerte y el ritual funerario, asumiendo que los rituales almacenan sabiduría encerrada como si fuera un microcosmos de su macrocosmos cultural envolvente (Rosaldo 1989). El autor poniendo algunos ejemplos, cita textualmente:

“Guiados por su énfasis en entidades autónomas, las etnografías escritas según las normas clásicas, consideran a la muerte como un ritual en vez de una desdicha. Incluso, los subtítulos de ciertas etnografías recientes sobre la muerte hacen énfasis en el ritual. *Death in Murelaga* (Muerte en Murelaga), de William Douglas, se subtitula *Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (Ritual funerario en un pueblo vasco español); *Celebrations of Death* (Celebraciones de la muerte), de Richard Huntington y Peter Metcalf, tiene por subtítulo *The Anthropology of Mortuary Ritual* (La antropología del ritual funerario); *A Borneo Joumey into Death* (Un viaje Borneo a la muerte), de Peter Metcalf, se subtitula *Berawan Eschatology from Its Rituals* (Escatología berawan de sus rituales). El ritual en sí se define por su formalidad y rutina; bajo dichas descripciones, más bien se parece

a una receta, un programa fijo o un libro de buenas maneras, que un proceso humano abierto” (Rosaldo 1989:10).

Tres días más tarde, el 26 de enero me acerqué al lugar donde habría tenido lugar la ceremonia, con intención de sacar unas fotos al “Beacon” y las velas, pero no quedaba ni rastro de ninguna vela. KAUST era un lugar muy limpio y controlado. Nada que se saliera de la norma podía perdurar ni dejar impronta material. Rastro si dejó, o en palabras de Teresa del Valle marcaría un “hito”, porque pocos días después, la jefa de comunicaciones de KAUST, responsable de las comunicaciones de la universidad tanto a nivel interno como externo (coordinaba las relaciones de la universidad con el país y con el extranjero), S., se dirigió a la comunidad para apaciguar los ánimos. Hasta ese momento no había habido una comunicación oficial, al pueblo al menos, informándonos de la situación ni de los acontecimientos. En el recinto no se decretaron días de luto, ni dejamos de acudir al trabajo, las escuelas funcionaron con normalidad, ni símbolos, ni nada. Fue ante la respuesta social, ante el descontento por parte de la población de sentirse totalmente desplazada y aislada ante la muerte de Abdullah y sus consecuencias lo que provocó la respuesta institucional.

El 27 de enero de 2015, en un correo generalizado S., nos contaba:

Dear Friends,

The passing of our beloved King Abdullah brought about a tidal wave of emotions in all of us, each in a different way... brought out by the sadness we all felt for our founder, for our benefactor, for our supporter and for us Saudis beyond losing The King of our Nation, we lost Our Father, we lost a part of us.

King Abdullah humanized to us what a King is. We saw him eating French fries at a mall; he opened up and told us he was ill and having an operation; once in an official ceremony (with the experienced skill of a hunter) he softly caught a dove and then let it free; he visited the poor in their homes; he started a dialogue with his people - he spoke from the heart and we listened with our hearts. King Abdullah was one of us, he became part of us.

The last few days I've been following the community Facebook, having discussions with friends trying to understand why people are frustrated and angry at the way King Abdullah's death is being dealt with, "as a non-event."

I was quite surprised by the discussions and opinions at first, as I assumed when people saw how simple and uneventful the funeral was, they would understand how things are done in Saudi Arabia. I didn't realize how naïve I was in assuming this from a community of over 100 different nationalities.

And so I thought I would provide my friends from around the world with some insight on how death and mourning are dealt with in the Kingdom.

The essence of Islam describes how we are all equal, and we see this in Hajj, and we see this in death. As soon as one dies, they are buried within the day. The body is washed and wrapped and then taken to the mosque during one of the 5 prayers. People come to the mosque for the regular prayer. And then after the prayer, the body is brought out, and a special prayer is made for the deceased and then he/she is carried off to the graveyard, where they are buried uneventfully in an unmarked grave.

There are no flowers, no vigils, no ceremonies, no memorials - just prayers for the deceased. And people come to the family of the deceased to pay their respects. This goes on for 3 days.

And within this tradition, this was how King Abdullah's passing away happened. And the message is: whether King or beggar we are all the same.

Right after King Abdullah was buried, the succession ceremony where King Salman was pronounced King took place. And then in the evening the Yamamah Palace was opened to receive the guests who came to give condolences to the family. This goes on for three days, inclusive of the day he was buried.

During this time of mourning, the only protocols are no celebrations or festive events. In fact this year, Janadriya (the annual Cultural Event in Riyadh) has been cancelled. The Old Jeddah Festival which was happening during this time also was cancelled. But shops remain open, restaurants remain open, people go out and visit each other, and its business as usual ... as life goes on.

The whole country is sad, the whole country is in mourning. We mourn not through official events and ceremonies but through a more personal manner: praying for our beloved King, remembering his good works and moving forward in life. While this may be very different than other customs, this is how we honor the life of a loved one.

And so as I pray for King Abdullah's soul, I also pray for King Salman, Crown Prince Muqrin and Deputy Crown Prince Muhamad bin Nayef, wishing them success in leading our Nation.

With Love,

S.

Mediante la carta de S. en relación con la muerte del rey Abdullah podemos trazar o dilucidar las barreras físicas, políticas y culturales que muestran las diferencias que se dan entre estos dos contextos etnográficos tan distintos (dentro y fuera de las barreras de KAUST). De hecho, ella misma se considera naíf, inocente, al pensar que viendo el funeral que se ofrecía en el país para el difunto, dentro del recinto se iba a entender el ritual funerario y sus significados, sin percatarse que las barreras que separan la sociedad

kaustiana y la saudí no son solo físicas (barreras de seguridad, vaya de cemento y alambre, red/dispositivo en el mar), sino también políticas (distintas normas sociales y leyes) y culturales (en KAUST los cuerpos comparten espacios públicos, recreativos o institucionales (no sucede esto en los templos, en las mezquitas no se comparte el espacio) y pueden vestirse o cubrirse el cuerpo de distinta manera. También ambas sociedades están separadas por las emociones, la espiritualidad y por esa dimensión simbólica presente en los distintos sistemas culturales alrededor del planeta, los ritos o rituales (apareciendo en la medida que los crea esa sociedad y sus necesidades, toda ella en constante construcción y permanente transformación).

La carta también nos enseña que el motivo por el que se decide a contar a la comunidad (desde su posición en la institución) cómo actúa y siente el pueblo saudí, es la queja del pueblo kaustiano. Es el descontento de la comunidad, mostrado en KAUST vía Facebook, y la ceremonia clandestina al atardecer de manera espontánea, lo que hacen reaccionar a la institución para comunicar y dar respuestas a una sociedad descontenta. La posibilidad de organizarse al margen de la institución y de que esta perdiera el control sobre las reacciones de la gente ante situaciones de emergencia, descuadró a nivel político y obligó, al menos, a explicar qué sucedía y porqué. En realidad, la muerte del fundador de KAUST y rey de Arabia Saudí puso sobre la mesa que había *kaustians* de dos tipos (saudíes y no saudíes), los/as informados/as y los/as desinformados/as, y no un grupo unido y cohesionado al abrigo de unas barreras en favor de la investigación, la ciencia y la sabiduría.

Si continuamos leyendo el texto, S. nos emplaza a tratar de entender y respetar el ritual funerario saudí “La esencia del islam describe cómo todos somos iguales, y vemos esto en el hajj¹¹⁶, y vemos esto en la muerte”, detalla que “No hay flores, ni vigiliias, ni ceremonias, ni memoriales, solo oraciones por el difunto...”, y argumenta la decisión de la dirección de la universidad de no hacer ningún acto relevante ante la muerte “Y el mensaje es: tanto el rey como el mendigo somos todos iguales”.

Estas dos respuestas distintas, sobrellevar un duelo desde la celebración de un rito social, espontáneo y cohesionador, o experimentar el duelo como una vivencia íntima, pueden ser utilizadas para señalar las contradicciones culturales, emocionales y los distintos discursos que se vivían en las fronteras de KAUST. Mientras en las personas *expats-*

¹¹⁶ El hajj es la peregrinación a La Meca, obligatoria una vez en la vida para los/as musulmanes.

kaustians se dio la necesidad de crear un ritual para sobrellevar el duelo de una muerte con repercusión social para el *compound*, para mostrar agradecimiento ante la persona o para expiar la ansiedad por el fallecimiento; para S., como *saudi-kaustian*, fue el hecho de que se intentara hacer de la muerte del monarca algo diferente a una muerte cualquiera y se molestara parte de la población kaustiana al llevar el duelo de forma individual y silenciosa, un motivo de aflicción y sorpresa.

Como señala Rosaldo en el artículo citado, al escuchar los ilongotes –una grabación con la celebración de una cacería de cabezas que habían presenciado Michelle y Renato cinco años antes, donde un hombre ya fallecido alardeaba de la celebración– pidieron apagar el audio de forma repentina. Renato, reflexiona como desde su posición actual –refiriéndose a haber experimentado la muerte de Michelle– la grabación del alarde del hombre muerto evocaba poderosos sentimientos de aflicción, sobre todo ira y el impulso de cazar cabezas a los ilongotes. Aunque en el primer momento, allí cuando los dos estaban en el campo, solo pudo sentir aprehensión y percibir difusamente la fuerza de las emociones que experimentaban los ilongotes (Rosaldo 1989:4-5), años más tarde comprendería esa respuesta ante la muerte.

Como antropóloga, realizo este acercamiento al texto de Rosaldo para señalar, que cuando S. explicaba la vivencia de la muerte de Abdullah como un padre, yo revivía en mi cuerpo, su voluntad de dolerse en silencio, para adentro, en la intimidad, como yo había experimentado el duelo de mi padre 18 meses antes. Me encontraba en posición de entender la vivencia en soledad del duelo tras la muerte de un ser querido. Rosaldo –cita que comparto a nivel teórico y práctico– argumenta esta disposición ante la muerte de la siguiente manera:

“Todas las interpretaciones son provisionales; las realizan sujetos ubicados que están preparados para saber ciertas cosas y no otras. Aun si son inteligentes, sensibles, de lenguaje fluido y capaces de moverse con facilidad en una cultura extraña, los buenos etnógrafos tienen sus límites y sus análisis siempre son incompletos. Así, comencé a desentrañar, por medio de mi propia pérdida, lo que los ilongotes me decían sobre sus pérdidas, y no mediante una preparación sistemática para la investigación de campo” (Rosaldo1989:6).

Aunque sobre la muerte de mi padre solo fui capaz de escribir unas frases que he utilizado como premisas y un poema breve para mostrar su ausencia en mi vida, defiendo la idea de no esconder las emociones, ni en la muerte ni en el trabajo de campo, cuando seamos capaces de hacerlo. Especialmente en trabajos de larga duración, la vida y el trabajo

confluyen, se entrelazan, llegando a mezclarse, a diluirse la una ante la otra y viceversa. Al mostrar nuestras agonías como supervivientes reflejamos poderosos estados emocionales, habitamos la escritura desde nuestra excitabilidad, nuestra emoción, nuestro cuerpo. De lo contrario, y sobre todo ante determinados momentos, en este caso la muerte, las emociones, la pena, la aflicción, la pérdida, el vacío, la orfandad quedarían reducidas a la descripción de un ritual funerario, a una rutina social.

En esta experiencia, la carta de S., escrita en primera persona, me ayudó a entender los ritos funerarios y el duelo saudí. Slavoj Žižek (1997) en el libro "The abyss of freedom" afirmaba:

“‘Entendemos’ una cultura ajena de forma efectiva cuando podemos identificar sus puntos de fracaso: cuando somos capaces de discernir no el significado oculto positivo, sino más bien el punto ciego, el punto muerto que la proliferación de significados intenta ocultar” (Žižek 1997:50)

Considero que S., mujer saudí, desde su experiencia emocional y política ante la muerte del rey Abdullah, nos mostró en su email “el punto ciego”, es decir, las barreras físicas, políticas y corporales que separan, pero también vehiculizan a través de sus grietas, ambas comunidades y nos ayudan –como esos “puntos muertos” de Žižek– a entender el entramado de significados de los ritos que se celebraron en ambas sociedades.

Para finalizar, cabe destacar las conclusiones a las que nos aproxima la muerte del rey Abdullah experimentada en el contexto etnográfico de KAUST. Escapando a las condiciones ideadas, creadas y previstas por el propio rey para la comunidad *kaustiana* como experimento y laboratorio social en Arabia Saudí, su muerte desencadena una emergencia etnográfica dentro del *compound*. Es esta emergencia, su muerte, entendida como el acontecimiento que puso en evidencia la fragilidad de la cohesión de esta sociedad multicultural, visibilizó las siguientes cuestiones. Por un lado, la existencia no solo de las barreras físicas, políticas y corporales entre las dos sociedades, la saudí y la kaustiana, sino también, la porosidad y permeabilidad de estas. Por otro lado, puso en valor el poder de la información de primera mano, la voz de las protagonistas y la fuerza del discurso de las personas interpeladas o protagonistas como fue S. y su carta-email. En tercer lugar, la capacidad de crear un rito funerario espontáneo por parte de la sociedad en construcción, ya fuera como muestra de respeto hacia el fallecido o como consuelo ante una situación de desconcierto. Por último, la capacidad de una respuesta social comunitaria dentro del recinto para propiciar una respuesta a nivel institucional.

Al poco tiempo de estos acontecimientos, en un lugar apartado en KAUST se iniciaron las obras de una plazoleta con unos jardines y un parque infantil que albergaba una gran escultura en memoria del rey Abdullah. Es una escultura con forma oval, una especie de “huevo” gigante envuelto y decorado con bombillas esféricas de color azul. Por las noches está iluminado cambiando los tonos y la intensidad de las luces. Es una escultura espectacular, es en memoria de un rey –no de su muerte– y del desarrollo de KAUST bajo los últimos años de su existencia. La población kaustiana al completo mostró su aprobación al memorial.

KAUST era el experimento y laboratorio social que sentí desde el día que llegué. A pesar de estar rodeado de unas barreras físicas por tierra y por mar que separaban el recinto del resto del país, todo era tierra saudí. Y todo estaba bajo el dominio del rey Abdullah hasta su muerte. De hecho, fue su experimento, su propósito de crear una universidad puntera en ciencia y tecnología para diversificar la economía del país y que esta no dependiera en un futuro de las reservas de petróleo y gas. Las barreras políticas y sociales –más que las físicas o naturales– eran las que diferenciaban claramente el estar dentro y fuera del recinto. Como en cualquier experimento las condiciones estaban medidas, había cosas que se permitían dentro que fuera eran penadas y perseguidas. Por lo general, eran restricciones y desigualdades, que principalmente se aplicaban sobre los cuerpos de mujeres, acciones y derechos prohibidos y castigados para las propias mujeres saudís por su sociedad y gobierno. En KAUST a diferencia del resto de Arabia Saudí, las mujeres podían compartir espacios públicos con los hombres, podían acceder a puestos de trabajo, estudiar carreras tecnológicas en su país, conducir, montar en bicicleta, vestir como quisieran. En este punto, es importante señalar que, tras la muerte de Abdullah, el rey Salman asumió el poder y junto con el príncipe heredero Mohamed bin Salman elaboraron el llamado plan "Vision 2030". Estaba al final de mi trabajo de campo, que se prolongó hasta finales de junio de 2016. Pude observar las primeras consecuencias de la aprobación de esta hoja de ruta.

En abril de 2016, se produjeron las primeras restricciones de la *mutawa* (la policía religiosa), que perdía la capacidad de detener a las personas por faltas morales en espacios públicos. Más tarde, paulatinamente, y ya estando fuera del país, en diciembre de 2017 se produjo la apertura de las salas de cine, en marzo de 2018 se proclamó el uso opcional de la abaya y el velo islámico, y el 24 de junio de 2018 se aprobó el permiso de conducir para las mujeres.

La página web oficial¹¹⁷ recoge las expectativas de los dos máximos responsables del plan Vision 2030:

“My primary goal is to be an exemplary and leading nation in all aspects, and I will work with you in achieving this endeavour”

Custodian of the Two Holy Mosques King Salman Bin Abdulaziz Al-Saud

“Vision 2030 is a bold yet achievable blueprint for an ambitious nation. It expresses our long-term goals and expectations and it is built upon our country’s unique strengths and capabilities. It guides our aspirations towards a new phase of development – to create a vibrant society in which all citizens can fulfill their dreams, hopes and ambitions to succeed in a thriving economy.”

Crown Prince and Chairman of the Council of Economic and Development Affairs Mohammad bin Salman bin Abdulaziz Al-Saud

Este plan, que avanzaba sobre el papel cambios políticos, económicos y sociales para la apertura del país, reflejaba muchas de las políticas, comportamientos, vivencias, derechos que en KAUST ya se aplicaban. Entiendo que esta es la mayor defensa del recinto como experimento, cuando tras varios años de funcionamiento del *compound*, medidas sociales, políticas y corporales “testadas” en el recinto se expandían al resto del país.

Mediante la ideación de este plan, Mohamed bin Salman pretendía la diversificación de la economía para contrarrestar su alta dependencia del petróleo a través del desarrollo de infraestructuras, la apertura de Arabia Saudí al turismo y el fomento de la industria del entretenimiento. La diversificación de la economía afectaba directamente a las mujeres saudíes que empezaron a incorporarse a puestos de trabajo en su país distintos al área de educación y sanidad. Las mujeres saudíes empezaban a acceder a sectores como el del comercio, el militar (primeras mujeres soldados) o la política, Tamadur bint Yusef al-Ramah (en febrero de 2018 nombrada viceministra en la cartera de Trabajo y Desarrollo Social). Sin embargo, la gran ausencia en el plan Vision 2030 fue la inexistencia de un decreto de anulación de la necesidad del permiso del guardián (padre, marido, hijo o hermano) de las mujeres para poder trabajar, abrir una empresa o acceder a la justicia.

¹¹⁷ <http://vision2030.gov.sa/en> última vez consultado 23/12/2021.

5.3. El régimen y la sociedad kaustiana desde una perspectiva de género.

A continuación, para analizar el régimen saudí y la sociedad kaustiana desde una perspectiva de género me voy a servir, en un primer apartado –desde el trabajo etnográfico– de tres escenas concatenadas para mostrar y analizar cómo eran corporalizadas tanto las visas de entrada a Arabia Saudí como el poder ejercido por las fuerzas militares y policiales que he tratado en el capítulo primero. Los visados en Arabia Saudí están corporeizados y repercuten en la manera en la que los cuerpos se enfrentan o se abandonan a la violencia material y simbólica que supone la obtención de un visado que legitime la entrada o la salida del país, o lo contrario, el impedimento rotundo.

En un segundo apartado, desde mi trabajo en la Arts Office del recinto y desde la creación del proyecto Science to Watch, analizaré el control social y la censura sobre los cuerpos de las mujeres. Y por último, analizaré la porosidad de los sistemas de género entre KAUST y Arabia Saudí a través del poder o no conducir y sus implicaciones.

En el texto cuerpo-etnografía de “La llegada” ya aparecía el recorrido que realizaban los cuerpos para entrar por primera vez con una visa de trabajo o de peregrinaje al país. Sin embargo, en este apartado se analizarán tres momentos de entrada y salida del país tanto con los visados de entrada múltiple de los/as residentes como con el visado de acceso de las/os “*visitors*” –familiares de primer orden de residentes *kaustians*–. Concretamente voy a valerme de tres pasajes etnográficos del trabajo de campo: la primera parte: “Volando voy viniendo” narra una experiencia de entrada al país mediante una visa de entrada múltiple que se va desmoronando hasta llegar a constituir una entrada compartida con tintes fantásticos y agónicos; en la segunda parte: “Visa caducada de Ana Mari” se muestra la angustia que sufren dos cuerpos retenidos durante cinco horas en una sala de aduana del aeropuerto. Experimentan inseguridad y miedo presente e incertidumbre ante el futuro inmediato. Finalmente, la tercera parte “El escupitajo abyecto” muestra la expulsión exterior de la angustia material y simbólica de un visado vivenciada por el cuerpo que escupe.

Seguidamente me centraré desde una perspectiva de género en el control social y la censura sobre los cuerpos de las mujeres en Arabia Saudí sirviéndome del trabajo etnográfico recogido en torno a los procesos en los que participé activamente para la

creación de la Arts Office de KAUST y el proyecto de divulgación científica y reconocimiento del cine Science to Watch.

Para finalizar el apartado, analizaré la prohibición de conducir para las mujeres en Arabia Saudí y su posterior legitimación.

5.3.1. Visas corporeizadas: Escupir la angustia material y simbólica de un visado

“Cuerpos diligentes por encargo revisadas, las visas de vidas”

Diario de campo, 6 de enero 2016

Primer acto. Volando voy viniendo

En ruta, 2-5 de enero de 2016

El 2 de enero de 2016 después de disfrutar de las Navidades en Hondarribia tomé el vuelo Donostia-Madrid con mi familia nuclear Xabier, Irati y Oier. Dormimos en un hotel de Madrid porque en el mismo día era imposible llegar para enlazar con el vuelo a Jeddah (Arabia Saudí). Temprano nos dirigimos al aeropuerto de Barajas. Estaba previsto llegar a KAUST ese mismo día, e ir a esperar a mi hermana y familia, que junto a mi madre llegarían dos días más tarde al aeropuerto de Jeddah. Venían a visitarnos y conocer el recinto.

Toda esta secuencia encadenada de vuelos fallidos son fruto de casualidades e imprevistos que podrían suceder en cualquier parte del mundo con independencia a la política férrea de obtención de visados de Arabia Saudí y al hermetismo del país de ese lustro. Pero la particularidad de esta secuencia reside en que la protagonista toma una serie de decisiones condicionada por las restricciones políticas de los visados del país y por miedo a que su familia extensa –cinco miembros– entren en Arabia Saudí sin un anfitrión que les recoja. Por saber, que entrar al país sin la presencia de la persona responsable de la invitación, constituye una ilegalidad en el *compound* y en el país.

Barajas, 3 de enero 2016

Esperamos en la sala de embarque. Dos maletas facturadas. Empieza el día 3 de enero. Pasan las horas y sigo sentada en una butaca de la sala de embarque. Saco una foto rápida de un padre sosteniendo a un bebé, ambos duermen. El padre intenta mantener sus ojos abiertos y los de su criatura cerrados. Fracasa en su primera misión.

Nos informan de que el vuelo a Jeddah está retrasado por que se ha perdido una pieza del avión.

- “Se pierden piezas” pienso mientras me como un sándwich de atún y bebo una coca-cola regaladas.¹¹⁸

- “Está volando la pieza desde Jeddah o Londres” informan al rato desinformando mientras como unos macarrones indecentes, también de balde.

Nos trasladan a un hotel de aeropuerto de Madrid porque como ya intuía, las piezas ni se pierden ni regresan de Oriente Medio. Es el Marriot, como el de New York recuerda esa memoria impresionante de mi hijo Oier.

Dormimos de dos en dos en habitaciones separadas y distanciadas, yo con Irati.

Barajas, 4 de enero 2016

Mi hermana con su familia y mi madre parten hoy temprano desde Barcelona destino Jeddah vía Roma para visitarnos en KAUST. Llevamos casi 5 años en Arabia Saudí y han decidido aprovechar la visa que el parentesco les proporciona para visitar el país, saben que de otra manera sería inviable. Se estima que llegarán a la noche a KAUST. Está todo preparado: la entrada, la cita en el “visitor center” en la puerta de entrada de KAUST, visas varias, taxis, casa.... Pero nosotros, al menos Xabi o yo, deberíamos estar allí, esperándoles en Jeddah y parece que se empieza a complicar la historia, seguimos nosotros cuatro en Madrid negociando con un auxiliar nuestro vuelo a Jeddah.

A las 8:30 a. m. acepto la única plaza en el vuelo a Roma que un amable trabajador de Saudia Airlines nos ofrece en el hall del hotel. Corriendo cojo un taxi hacia el aeropuerto y casi sin despedirme de mis hijos y con el bolso relleno del pasaporte, la cartera, la abaya, 4 mandarinas y la “iqama” salgo pitando. El taxi me deja en Barajas. Corro y al facturar me dan las dos tarjetas de embarque de Madrid a Roma y de Roma a Jeddah. Me he separado de mi familia nuclear para coincidir en el vuelo de Roma a Jeddah con mi familia extensa y así ayudarles a entrar al país.

Se retrasa mi vuelo 15 minutos en la sala de embarque de Madrid, se retrasa el vuelo 30 minutos en la pista de despegue de Madrid. Mi tiempo de conexión en Roma es de 90 minutos, y llevo 45 minutos de retraso. Apostaría a que pierdo la conexión y no consigo sentarme al lado de mi otra familia en ese dichoso avión de Roma a Jeddah.

Corro, corro mucho por el aeropuerto romano con mi tarjeta de embarque en la mano.

Llego jadeando a una puerta de la sala de embarque ya cerrada. No me dejan coger el vuelo a pesar de que veo el avión ahí abajo tras el cristal y que faltan 18 minutos hasta

¹¹⁸ Toda la secuencia está escrita con cierto desdén, ironía y rabia. He mantenido el tono del escrito porque me parecía interesante mostrar que el hastío y la rabia también están presente en el trabajo de campo y a menudo, aunque sean analizados los hacemos desaparecer de los textos etnográficos.

su despegue. No tengo maletas, utilizo esa excusa para convencer a una azafata que pasa de mí.

Mi familia está ahí dentro y va a Arabia Saudí, un país tremendamente complicado y difícil de acceder, pero nada le convence.

Prefiero ni pensar en que he abandonado a mi familia en Madrid y que pronto volaran vía Catar a Jeddah sin mí.

En la ventanilla de conexiones-reclamaciones de Airlitalia de Roma nada le convence a una borde empedernida. Me intentan seducir con la idea de volar a Madrid de nuevo, de pasar dos noches en Roma sola y de reencontrar algún camino. Una familia ficticia ocasional recién presentada (David arquitecto con destino a Riad, Manuel aparejador con destino a Jeddah y tres otros que viajan en trío y quizás por eso sin informes que comparten con nosotros) hacen cábalas y rutas imposibles, ríen porque el imprevisto les predispone a cierta aventura... yo insisto en volar a Jeddah rápido, toda mi familia está en el espacio aéreo flotando y yo con los pies en tierra.

David le habla (intenta un diálogo con la mujer del mostrador) en un italiano amanerado absolutamente seductor y no cuela, Manuel se intenta poner a salvo y supongo baraja un paseo arquitectónico por Roma con David, Hans (un alemán-kaustiano que había reconocido en Barajas en la sala de embarque y del que consigo vía wasap su teléfono por si tenemos que ponernos en contacto para algo ¡quién sabe!) esta vez no sabe, o no contesta al otro lado del móvil y los tres torpes tristes que viajan huyendo del paro, del hambre o de algo, me preguntan a mí (!) que cómo vamos. Me dan ganas de responder: ¡muy regular! (en homenaje a una frase mal traducida que usan mis criaturas de manera errónea en castellano pero que siempre me arranca una sonrisa).

Finalmente, y tras rechazar 10 horas en El Cairo, una noche en Abu Dabi (tierra de gacelas es la traducción, nos venía al pelo) y giros asombrosos por lo rebuscados y absurdos, consigo saltando de fila de reclamación, un vuelo a Estambul y luego a Jeddah. Me despido de David dándole las gracias, habla tropecientos idiomas bien y es un líder nato en conversaciones de aeropuerto con o sin sentido, siempre amable. Hay gente con la que al encontrarte te haces un favor sin saberlo.

Me dan la última tarjeta de embarque a Estambul, los tres tristes se quedan en Roma por overbooking, David y Manuel hacen migas, planos o planes y yo me dirijo a una sala de espera de primera con Hans, el alemán aparecido en último momento. Me invita a acceder a esa estancia de primera clase donde tiene acceso por acumular muchos vuelos y disponer de una tarjeta dorada de millas de no sé qué cuentos y cuentas. Me habla, yo pienso. Estoy agotada y aturdida.

Se me ha pasado el enfado y la rabia, solo asoma el agotamiento de las esperas. La sala de Estambul en la que entramos juntos es lo más, yo lo menos. Es todo un lujo de

comidas, bebidas con alcohol, zumos naturales, selección de encurtidos, revistas, pantallas, asientos super cómodos y mullidos... gente descansada y con buen aspecto nos rodea y parecen hasta disfrutar del territorio casi de cuento. Yo no puedo comer, ni beber, solo pienso.

Por fin en mi asiento de avión turco sola, camino a Jeddah. A una peregrina le da un jamacuco, o una lipotimia por no beber ni comer en 12 horas. Médicos improvisados, despliegue de material médico, guía espiritual y cánticos, tensión, asombro por mi parte, ambulancia, vaso de agua y 2 azucarillos, tres horas después... despego hacia Jeddah, en un viaje imposible.

A las 11 p. m. bien entradas, del 4 de enero, mi madre, mi hermana y su familia llegan a Jeddah. Solos y con mucha suerte, con instrucciones de Xabi por email, wasap e inspiración divina. Hay ángeles a veces guardándonos. Entran en casa con la llave que mi amiga les ha dejado bajo el felpudo y ante la desconfianza de un chofer que ha conseguido entrar y pasar por el "visitor center" con 5 desconocidos que "parecían saber lo que hacían" aunque nadie les recibe a su llegada.

5 de enero 2016

A las 3 a. m. llegan Xabi, Oier e Irati en otro taxi a I-5764, nuestra casa. Entran silenciosos. La casa duerme repleta de visitantes.

A las 8 a. m. yo llego al aeropuerto de Jeddah y trato de encontrar transporte para ir al recinto. Siempre lo tenemos todo atado, también los chóferes de ida y vuelta al recinto. Aunque hay tres compañías que realizan este traslado, sin antelación, no se consigue nada.

Como el falso sar¹¹⁹, paso desde un coche compartido con el alemán al que me había pegado como una lapa, al asiento del taxi de un francés trabajador de Sabic¹²⁰ que va a KAUST por primera vez. Sonríe y en un inglés más aceptable que el del francés, relato mi viaje. Chofer y francés parecen asombrados de mi serenidad y buen humor. A veces, no queda otra que divertirse (es ironía).

A las 9 a. m. entro por la puerta de mi casa. Saludo –hay que ser educada–. Cambio mis bragas por un bañador y me sumerjo en el mar Rojo. En "Garden Reef". Jornada de buceo que hacía un mes tenía planeado y concertado para disfrutar con mi familia, con toda ella.

A salvo de retrasos, escucho el mar Rojo.

¹¹⁹ Moneda saudí.

¹²⁰ Saudi Basic Industries Corporation.

Segundo acto. Visa caducada de Ana Mari

Un mes y tres días más tarde de esa retorcida entrada al país me disponía a acompañar a mi madre, vía Roma, hasta Barcelona. Mi hermana y familia habían pasado solo unos días a orillas del mar Rojo en Arabia Saudí pero mi madre nos había hecho disfrutar de su compañía todo el mes. Somos dos personas muy distintas, tanto, que a menudo no nos comprendemos, pero siempre, siempre nos queremos, cada una a su estilo, y ahí reside la batalla.

Esos días fueron de calma y calor, con cierto gusto a dulce, a dátiles.

Había reservado un taxi que nos llevaría al aeropuerto. Llegamos al aeropuerto y ya delante del mostrador de facturación le pedí el pasaporte y la visa a mi madre. Me di cuenta, en ese preciso momento de que, en este mes largo, yo no había visto ni tenido en las manos ninguno de estos dos documentos. Se los alcancé al hombre del mostrador. Estaba especialmente hablador y me sorprendió. Yo, con ganas de llegar ya al avión, estaba parca en palabras. Me pone nerviosa abandonar el país sola. Mi iqama o algún aviso en el ordenador les dice que soy una mujer casada, o que mi visa depende de la de mi compañero... porque cada vez que salía sola me preguntaban por él, y yo que ya estaba de vuelta, les decía que él estaba en el reino y que le podían llamar si era necesario. Seguidamente cantaba un teléfono. Nunca llegó a mayores, en realidad fueron pocas veces las que viajé sola. Normalmente era en familia o con mis criaturas. Me preguntaba si mi hijo (vivió en Arabia desde los 7 hasta los 12 años) ya les parecería con edad de ser mi tutor, me escalofriaba tanto solo el pensarlo que borraba la escena de mi cabeza. Guardian es una palabra que no soporté nunca, ni allí ni aquí.

Facturamos su maleta grande y la mía pequeña de cabina, total, así vamos más ligeras.

Nos dirigimos hacia el control de pasaportes. Antes de acceder a una gran sala que distribuía hombres hacia un lado, mujeres hacia otro, pasamos por un control visual que realizó un hombre muy alto y fuerte. Le mostramos los dos pasaportes y las tarjetas de embarque. Y pasamos ese cuello de botella. Después pasamos el registro para mujeres en un cuartito donde nos miraron los bolsos y nos recorrieron el cuerpo con un detector a escasos centímetros. A mí por encima de la abaya, a mi madre por encima de un anorak negro que llevaba puesto. Era febrero y llegaríamos a Roma, no sobraba en el aeropuerto de Jeddah pero parecía excesivo un anorak en Arabia Saudí, ella se sentía arropada parapetada en él.

Cuando salimos del registro, llegamos al control final. Yo iba primera y el oficial miró mi pasaporte y escaneó mi tarjeta de embarque. Se abrió la barra metálica, pero esperé a mi madre apartada a un lado. Mi madre se acercó, el hombre chequeó su pasaporte y pasó su tarjeta de embarque por el escáner. Pitó y se encendió una luz roja. Ni que decir cabe que la barra metálica ni se inmutó. Volvió a intentarlo por segunda vez y todo siguió igual, cerrado y rojo. La tarjeta de embarque no autorizaba la salida de ella,

cosa que ya supo el hombre del primer control, el que amablemente nos hablaba y facturó nuestras maletas, pero decidió meternos en la ratonera (así la sentiríamos) sin advertir nada. Le pedí que nos dejaran salir por favor, que mi madre ya no iba a regresar más al país, que las maletas estaban ya facturadas. Que yo que sí volvería era residente, que ella estaba de paso y que no regresaría. Se lo rogué y él se lo pensó unos minutos, pero finalmente no aceptó.

Nos condujeron a ambas a otra ventanilla apartada, porque yo me negué con firmeza y pegándome a ella a salir del país sin mi madre. Conté cinco oficiales dentro de esa pecera de cristal. El que se dirigió a nosotras me pidió los pasaportes, la visa de mi madre y las tarjetas de embarque. El problema era la visa de mi madre. Se había pasado por 3 días del permiso de estancia en el país, así que de un plumazo era una ilegal en Arabia Saudí.

El oficial del bigote fino quería hablar con ella, pero mi madre además de estar muy nerviosa, no habla ni palabra de inglés. Le dije que tenía que hablar conmigo, el insistió en no hablar conmigo, solo con mi marido. Se acercó otro oficial al cristal y me explicó la situación y que teníamos que hacer papeles nuevos, que lo intentaba tramitar pero que pagaríamos una multa de 10.000 SR (2666,7 USD)¹²¹ y cinco años de prohibición para volver a entrar a Arabia Saudí. Me quedé petrificada. Llamé a KAUST, tenemos un teléfono, que comunica con Government Affairs Services (GASC building 16, office 2226) una oficina del recinto en previsión a todos los problemas legales o culturales que nos encontremos en el país. Mi compañero, en el compound también se acercó a la oficina del recinto en persona.

Mientras los de KAUST cruzaban llamadas con el aeropuerto, mi madre y yo pasamos minutos y después horas sentadas en unas sillas sin apenas comunicación con nadie salvo las llamadas que yo mantenía por el móvil. No quería usarlo mucho porque me entró miedo a que me lo quitaran y perder la comunicación. El tiempo pasaba y vi que perdíamos el vuelo. Volví a la ventanilla de cristal. Los cinco hombres estaban como de relax, a lo suyo. No me hicieron caso. Mi madre me hablaba en euskera al oído y la mezcla de inglés y euskera, dos idiomas al mismo tiempo, me ponía nerviosa. Le pedí a mi madre que me dejara hablar con él que no me estaba entendiendo. En un reflejo mi madre empezó a chillarle al hombre, le llamaba fascista, franquista, bruto... y él se reía... Me asustó lo que estaba sucediendo y lo que podría suceder. Aparté a mi madre y nos sentamos de nuevo en unas sillas que ya casi nos pertenecían.

Mi madre es hija de la república y de republicano. En casa de mi abuelo de Hondarribia, cada 14 de abril el balcón se llenaba de jardineras con flores rojas, amarillas y

¹²¹ El cambio entre el SAR y el dólar es un cambio fijo.

moradas. Mientras veíamos pasar las horas sentadas escuché de su voz historias familiares jamás narradas por ella, era su historia.¹²²

Quizás condicionada por todo el pasado que acaba de escuchar o quizás porque estaba claro que ya habíamos perdido el vuelo, la única opción era volver hacia atrás. Me levanté y me dirigí hacia el hombre-armario grande del primer control de pasaportes. Le expliqué el problema y le pedí que nos dejara salir, volver a nuestra casa para intentar solucionar el problema desde fuera del aeropuerto. No me dejó, nos habíamos quedado atrapadas en tierra de nadie, nada sucedía, solas ella y yo allí.

Nadie parecía hacer nada, ya habían pasado 5 horas, sin baño, sin agua, sin permiso. Vimos salir a los cuatro oficiales y al del bigote (fascista decía mi madre en mi oído) y vimos llegar el replazo.

Me sonó el móvil, era el hombre de KAUST con el que había mantenido contacto telefónico. Se aseguró de que estábamos bien. Le dije que me quería ir, que nadie nos decía nada y que allí podríamos estar muchas horas más. Me dijo que estaba intentando arreglarlo, que había localizado las maletas, que llevaría un tiempo... me daban igual las maletas, ¡quería salir con mi madre de allí! Me escuchó paciente y me llamaba por mi nombre aunque no nos conocíamos.

- *Está bien. Nadie te va a tocar, Idoia. Pasa por delante del hombre del control con determinación, pero sin correr. Sal de la sala en dirección a la entrada del aeropuerto. Ese trabajador no quiere problemas, no te va a agarrar por el cuerpo, es más problema responder ante eso que haberte dejado pasar. Simplemente sal, eres una mujer, nadie te va a tocar y menos, siendo extranjera.*

No sabía si mi interlocutor kaustiano había hablado previamente con el hombre-armario del control de tarjetas de embarque (o eso ya es imaginación mía), pero sí sabía que mi cuerpo de mujer occidental asustaba y que, a pesar de estar invisibilizado bajo la abaya, era desconocido, y seguía siendo un cuerpo de mujer occidental en Arabia Saudí.

¹²² Judith Butler (2017) apuntaba: “La posibilidad de transmitir un recuerdo bajo amenaza política depende de la transmisividad de ese recuerdo, su manera de cobrar forma y de ejercer un efecto sobre los cuerpos que no estuvieron y que no podían estar allí. Esto no es lo mismo que el tipo de testimonio prestado por los que sí estuvieron, pero sugiere que ese mismo testimonio depende de la transmisión para perdurar en el tiempo. Así, podemos ver cómo los recuerdos de otros llegan por nosotros, o incluso en nosotros, como una forma de relacionalidad, y podemos entender aún más la capacidad para recibir y expresar lo que los otros documentan sobre la historia, como una función de nuestra propia relación corporal a través del tiempo y el espacio con aquellos cuyas palabras transportamos. Las llevamos en nosotros –son historias que se convierten en parte de lo que somos- pero también las portamos a pesar de nosotros, y al transportarlas estamos ya por fuera de nosotros mismos. En este sentido la referencia de lo que está “dentro” de nosotros y lo que está por “fuera” de nosotros es reversible. (Butler Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle, 2017 p. 22)

Se lo conté a mi madre. Cogimos los bolsos y nos dirigimos a la entrada inicial de esta historia. El hombre-armario me vio acercarme. Aceleré el paso mirando al infinito y crucé sin mirar atrás mientras el daba paso a otros cuerpos en dirección opuesta y no se atrevía a detener el mío. A varios metros del cruce, desde el hall miré hacia atrás aliviada, me crucé con su mirada... y con la de mi madre. Ella se había quedado parada varios metros atrás, sin cruzar por delante de él.

Quieta, callada, temblando en su anorak negro de plumas. Solo veía eso.

- ¡Ama!, ven, corre. Date prisa. Guarda el pasaporte. ¡Ven aquí conmigo! chillé.

Mi madre obedeció al instante, cruzó por delante del hombre-armario que miró hacia otro lado.

Nunca me había sentido tan agradecida en este cuerpo de mujer, a mis curvas, a mi abaya, a mis piernas.

Llamé aliviada al hombre de KAUST. Me dijo que estaban solucionando todo y que en unos días podría salir mi madre del país, que quizás habría que pagar una multa pero que ya veríamos... me recomendó no tomar cualquier taxi para volver, cosa que ya sabía. Me pareció excesivo tener que esperar otras dos horas a que viniera un taxi de una compañía de las de KAUST y luego otra hora más para volver. Yo quería abandonar el aeropuerto cuanto antes, desconfiaba del lugar. Me recomendó bajar al sótano del aeropuerto, nunca había estado allí, y contratar un coche con chófer. Era más caro pero eficiente y seguro.

Bajamos mi madre y yo al parking del sótano. Me ofrecieron una gama alta de coches. Me quedé deslumbrada del lujo de los coches. Pedí el más sencillo y económico. Pagué con la tarjeta mientras el tendero, con el que me comuniqué en inglés, le explicaba al chofer, en árabe me pareció, a dónde nos dirigíamos. Llegó un coche negro brillante y espacioso, a mi entender lujoso, con los asientos de cuero marrón. Abrió el maletero con parsimonia, le dije que no teníamos maletas.

Nos montamos en el coche y respiré. Hacía calorcito allí dentro y todo parecía en orden. Le dije a mi madre que se quitara el anorak, argumentó que estaba cómoda así. Nos reímos a carcajadas, cómplices, relajadas, por fin notando calor.

El coche empezó a dar vueltas por una circunvalación a las afueras de Jeddah. Vueltas, vueltas y vueltas. Parecíamos perdidas. Le pregunté al chofer dónde estábamos, pero no me respondió. No me hablaba. En mitad de una autopista, frenó. Otro coche nos adelantó y paro junto delante. Los dos chóferes salieron del coche. Me asusté, no sabía que estaba pasando. No entendía nada.

- Idoia, yo ya soy mayor, pero tú eres joven, a mí no me van a hacer nada, pero ¿a ti?

Mi madre hablaba con calma aparente y eso me alarmó, ahora yo estaba asustada. Llamé a casa y mi compañero me pidió que no colgara. El hombre volvió al coche. Arrancó y nos fuimos. Pensé que quizás se había perdido, que simplemente estaba preguntando.

Solo pensaba en llegar a casa. A KAUST. Deseaba entrar en el recinto.

- *¿Dónde estamos? Señor, ¿dónde vamos?*

El hombre también parecía incómodo. Cruzamos barrios en obras de las afueras de Jeddah, barrios desconocidos para mí. En una barriada en construcción detuvo de nuevo el coche y preguntó a unos obreros. Estábamos todavía en Jeddah y yo no entendía por qué no ponía rumbo a KAUST, hacia el norte. Desde el recinto intentaron hablar con el chofer a través de mi móvil, para ver si a ellos les hablaba, pero sin resultado. También se puso al teléfono un chico árabe del laboratorio para hablar con el chofer. El chico del laboratorio me dijo que el chofer no hablaba ni inglés ni árabe. Estábamos perdidas. Argumentó que si estábamos en Jeddah lo más seguro era ir a un mall (centro comercial) y que mandarían desde KAUST un taxi para allí.

- *Mall of Arabia, please. Please.*

Me pareció que se relajaba y respiraba, debió entenderme. Íbamos en dirección al centro comercial que él también reconocía. De camino, por la carretera vimos un cartel indicativo al pueblo de Thuwal, marcaba los km y dirección.

- *¡Thuwal! exclamé*

El chofer entendió por fin a donde queríamos ir. Puso rumbo al pueblo de Thuwal y de ahí a una entrada secundaria al recinto. Dos horas después de la salida del aeropuerto, un desconocido nos dejaba fuera de un coche brillante en la mismísima carretera, fuera del compound. Ahí fuera esperábamos que nos recogieran para poder entrar en un coche, no hay entrada para peatones. En ese esperar breve, las dos en mitad de una carretera rodeada de arena del desierto, un hombre detuvo un coche se paró y bajó la ventanilla. Nos gritó.

- *¿Qué hacéis aquí fuera? ¡En la carretera!*

A voces chillaba como loco –se me antojó un segurata–.

- *Espero a mi marido.*

- *No es seguro estar aquí. ¡Marchaos!*

¿No es seguro? ¿Algo había sido seguro hoy? Claro que me quería ir, pero solo faltaban unos minutos para que esto acabara.

En la puerta de entrada al recinto, parada junto a mi madre, continuaba chillando –ahora en árabe– desde su coche. Estoy harta de que me chillen como a una niña, lejos de preocuparme me resulta infantil.

Hoy ha sido un día tan inexplicable que ni me inmutó.

Le digo que no hablo árabe.

Me habla en inglés básico argumentando que no era seguro para dos mujeres estar allí fuera.

Creo que es un segurata, uno de miles, y quizás mis puntos antropomorfos de cara y cráneo, justo en este momento, están siendo enviados móvil mediante a una base de reconocimiento facial, quizás también yo debo parecer peligrosa.

No contesto, miro hacia otro lado, estoy tan cansada de gritos, incertidumbre, malos modos...

Sin pensarlo, como una autómatas, levanto mi mano derecha a la altura de mis ojos y la agito al aire como espantando una mosca incómoda y suelto un lalalalala, fuerte, rápido y sonoro –quiero pensar, aunque juraría que suena más a lo Masiel que a la negociación saudí–. Mi amiga me lo había enseñado para espantar a vendedores impertinentes en el zoco –pero añadía que debía de mirar ligeramente hacia delante y hacia la izquierda poniendo una mirada de indiferencia absoluta–. Repito la secuencia aprendida pero esta vez entregada a la causa. Me dispongo a andar con la certeza de no andar hacia ninguna parte. El tipo acelera y se marcha. Hay que ensayar pienso, solo porque resulta útil.

Xabi llegó en coche a buscarnos a la entrada y a Ana Mari se le iluminó la cara. Mi madre se llama Ana Mari, Ana significa “yo” en árabe. Ana contaba desde el asiento del copiloto todo lo que habíamos vivido, y yo sentía escucharme. Sentada en los asientos traseros asentía con gestos, tenía tantas ganas de vomitar que no me atrevía a separar mis labios. Cuando llegué por fin a KAUST, en el parking, abrí la boca para vomitar porque tenía el estómago revuelto. Solo escupí.

Tercer acto. El escupitajo abyecto

“Si te tragas las lágrimas y no desfilan por los ojos,

terminan deslizándose por la lengua, brotando desde la boca en escupitajo.

Las lágrimas de ojos productores, no siempre bien entendidas a ojos de destino,

mutan a fluido denso reaccionario en la boca.

*Desde ahí, cargadas de fuerza y desconfianza, ahora ya escupitajo, atizan discordias
que alumbran emociones.*

*Las lágrimas tienden a caer por/con gravedad sobre nosotras, sobre nuestros cuerpos;
los escupitajos nos empujan. Nos propulsan, imprimen pulsiones que entiende el
exterior como advertencia”*

Diario de campo, 6 de enero 2016

Según las propuestas de Mary Douglas (1978) recogido en el libro “Símbolos naturales”:

“El cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos, pero el problema radica para nosotros en definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué actitud adoptar con respecto a los productos residuales del cuerpo humano” (Douglas 1978b:9).

En cierta forma el hecho de expresar que “tenía el estómago revuelto” tras la experiencia vivida con mi madre en el aeropuerto, es en términos de Mary Douglas una manera de ocultar un proceso orgánico que se había originado en mi cuerpo por una mezcla de miedo, incertidumbre e indignación, el hecho de escupir, una vez dentro del *compound* se dio porque fuera, en el aeropuerto a pesar de sentir en el cuerpo la presión, la reacción orgánica se relega hasta situarnos en un entorno más permisivo. En este sentido, Douglas (1978) hace dos apuntes importantes, por un lado, “las funciones del cuerpo humano se ignoran y relegan más cuanto mayor es la presión que ejerce el sistema. El modo de revestir de dignidad un acontecimiento social consiste en ocultar los procesos orgánicos” (Douglas 1978b:9) y, más adelante añade: “cuanto más valor conceda un grupo a las restricciones sociales, mayor valor asignará también a los símbolos relativos al control corporal” (Douglas 1978b:12). Podríamos decir, percibo la experiencia en forma de escupitajo atendiendo a las marcadas restricciones que los sistemas políticos de control de Arabia Saudí habían ejercido sobre nuestros cuerpos.

Llegadas a este punto, es reveladora considerar la siguiente cita:

“La expulsión de lo repugnante es la estrategia utilizada por la persona para finalizar con una amenaza que podría interrumpir la subjetividad y desestabilizar el proceso de construcción del “yo”. Lo abyecto, plantea Kristeva (1988), perturba el orden, los límites, los lugares y las reglas de la identidad. De ahí que represente una amenaza a la seguridad ontológica, mientras que su expulsión actúa como un lenitivo del “yo”, un mecanismo que asegura su estabilidad ante la amenaza de lo abyecto” (Puche Cabezas y Alamillo-Martínez, 2014:52).

Por otro lado, en "Poderes de la perversión", Kristeva (1988) focaliza sobre el concepto de abyección y lo describe como aquello que no encaja dentro de los límites y sirve para dar sentido al “yo”. Para Kristeva, la abyección se asocia con el rechazo y la repulsión en momentos en los que una persona se siente amenazada. De este modo, lo abyecto implica:

“(…) el surgimiento masivo y abyecto de una extrañeza que, si bien pudo serme familiar en una vida opaca y olvidada, me hostiga ahora como radicalmente

separada, repugnante. No yo. No eso. Pero tampoco nada. Un “algo” que no reconozco como cosa. Un peso de no-sentido que no tiene nada de insignificante y que me aplasta. En el linde de la inexistencia y de la alucinación, de una realidad que, si la reconozco, me aniquila. Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras. Esbozos de mi cultura” (Kristeva 1988:8).

En el mismo texto, un poco más adelante, Kristeva sobre el miedo, dice:

“La palabra “miedo” –bruma fluida, viscosidad inasible– no bien advertida, se deshace como un espejismo e impregna de inexistencia, de resplandor alucinatorio y fantasmático, todas las palabras del lenguaje. De esta manera, al poner entre paréntesis el miedo, el discurso solo podrá sostenerse a condición de ser confrontado incesantemente con este otro lado, peso rechazante y rechazado, fondo de memoria inaccesible e íntimo: lo abyecto” (Kristeva 1988:14).

Sumado a la angustia que provoca la represión, habíamos experimentado miedo en esta ocasión y yo expulsaba allí, sobre el cemento del parking, a modo de escupitajo abyecto, una experiencia íntima: la asunción de una visa corporizada, en palabras de Kristeva “un peso de no-sentido que no tiene nada de insignificante y que me aplasta”.

El escupitajo se presenta en esta experiencia etnográfica como una identificación corpórea de esa angustia, una manera de corporalización –como podrían haber sido las lágrimas– de la angustia experimentada. Cabe añadir a esta disertación que el hecho de participar por parte de la etnógrafa activamente, escupiando, en la expulsión del miedo (y no solo dejando que brote), presupone a la expulsión definitiva –entiendo– de dicha emoción del cuerpo humano.

Con la expectativa de conseguir la expulsión completa, no solo del sobrante de agua, sino volcando el cuerpo.

Con la expectativa de expulsión no de lágrimas furtivas derramadas sino como un cuerpo partícipe de la expulsión, volcado en una expulsión consciente, decidida y voluntaria de la angustia y miedo precedidos.

Porque, como argumenta Flavio Borghi (2009) apoyándose en Zigmunt Bauman:

“el mundo contemporáneo es un *container* lleno hasta el borde del miedo y la desesperación flotantes” [...] “La vida está sobresaturada de aprensiones oscuras y premoniciones siniestras, aún más aterradoras por su inespecificidad, sus contornos difusos y sus raíces ocultas” (Bauman, 2006a:23,26). En tal contexto, la expansión de la ambivalencia y la incertidumbre del peligro difuso no trae sino la expectativa angustiosa de hallar una salida que permita encontrar algún trazo sólido de certeza, aunque ello no sea más que la identificación corpórea de ese

“horror”, darle un cuerpo al miedo, ponerle un rostro y un nombre, y poder así excluirlo del entorno humano inmediato, con la expectativa de que nunca más regrese” (Borghini 2009:24).

5.3.2. El control social y la censura sobre los cuerpos de las mujeres

Las medidas policiales y políticas llevadas a cabo en el país –anteriormente señaladas– atravesaban la barrera política kaustiana e imprimían acciones igualmente coercitivas a nivel local, dentro del recinto. Prueba de ello es el control social llevado a cabo por la organización política del recinto que facilita expulsiones a miembros de la comunidad de manera inmediata tras altercados *culturales* o disputas sociales, políticas que facilitaban rescisiones de contratos laborales que provocaban la salida inmediata del país. Este control social dirigido se refresca mediante correos electrónicos masivos, a modo de recordatorio, para trasladar a las/los kaustianas/os la información obligatoria a seguir en cuanto a modos de comportamiento y formas de vestir.

Sin embargo, este control no es solo ejercido a través de la institución política de la universidad, también se ejerce a modo individual o personal, unas personas controlan a otras y no siempre por obligación o disposición de la universidad. Los accesos de las viviendas de mujeres solteras estaban vigilados, de manera que, en los rellanos de los edificios de apartamentos de mujeres solteras, residencias de estudiantes universitarias, investigadoras jóvenes que accedían al recinto para hacer un posdoctorado y pisos compartidos de empleadas solteras, había constantemente una mujer contratada para vigilar que en esas residencias de mujeres no entrasen hombres. Por otro lado, algunas mujeres *velaban* de manera personal por la “virtud” de otras compatriotas comunicando a las familias del exterior del *compound* comportamientos *inapropiados*.

En un mismo orden de control, el gobierno saudí ejercía su autoridad sobre los medios de comunicación y sobre el papel de las nuevas tecnologías: ya sea como dueño de las infraestructuras físicas de comunicaciones y/o como responsable de las líneas editoriales. De esta manera, miembros de la familia real controlan dos de los tres periódicos árabes internacionales: al-Sharq al-awsat y el al-Hayat, así como la prensa local escrita y la televisión saudí (Haykel, Hegghammer, Lacroix, 2015).

En cuanto al recinto era frecuente que, al intentar acceder desde casa con el ordenador personal a YouTube o a determinadas páginas web, saltara en la pantalla una página negra

con una especie de emoticono serio advirtiéndolo que esa página, video o localización no estaba permitida en tu área geográfica.

En cuanto a la prensa, algunas revistas que se vendían en el *compound* venían ya con la censura de impresión sobre los cuerpos femeninos, con las piernas, los brazos y el cuello coloreados como si llevaran ropa sobre la piel.

Escondiendo, cubriendo, velando esos cuerpos.

O incluso encontrábamos revistas de tirada internacional, como *National Geographic*, con hojas tachadas y pintadas por encima para esconder fotos de cuerpos.

O con hojas arrancadas.

O directamente eliminando a las mujeres del folleto de propaganda, como el caso de la compañía de muebles sueca Ikea que editaba un catálogo distinto al resto del planeta para Arabia Saudí en el que desaparecían del folleto los cuerpos de las mujeres.

Algo similar sucedía con los productos que se vendían en el supermercado kaustiano. En ocasiones, las cajas con siluetas de cuerpos de mujeres descubiertos, como una caja de cereales, el envoltorio de una muñeca o productos de belleza, aparecían pintarrajeados para esconder zonas del cuerpo, como brazos, manos o piernas, que quedaban al descubierto en ilustraciones o fotografías.

Los canales de televisión a los que accedíamos eran la mayoría en árabe, había tres canales religiosos donde rezaban o aparecían imágenes de La Meca y sus peregrinos rodeando la Kaaba ininterrumpidamente. En 2011, las películas estadounidenses que podíamos visualizar en el resto de canales de televisión estaban censuradas. Podían contener todo tipo de violencia, pero ausencia de sexo, desnudos y erotismo. La censura se aplicaba mediante saltos en la emisión, otras veces con escenas pixeladas o directamente codificada la película entera. En KAUST, teníamos un canal de televisión propio “KAUST TV” con entrevistas a personas de la comunidad mostrándonos sus proyectos e investigaciones científicas, normas de actuación para proteger el medio ambiente, eventos culturales que habían tenido lugar en el recinto y la agenda y actividades culturales organizadas en la comunidad para los próximos días.

Anualmente y abierto a toda la comunidad, el presidente de la universidad, Professor Shih Choon Fong¹²³ (2008-2013) y Professor Jean-Lou Chameau¹²⁴ (2013-2017) realizaban un “Town Hall”, una ceremonia informativa para todas las personas de la comunidad donde se exponían los números de la institución (en cuanto a población, características de la misma y apuntes económicos de la situación) en un intento de hacer partícipes a las personas del proyecto kaustiano. Mediante una ceremonia con tintes solemnes donde participaban las máximas autoridades de KAUST, dentro del campus, en el auditorio, se exponían estos datos y las inversiones futuras de la universidad tanto en proyectos urbanísticos como en recursos y actividades de servicios. El último año de este trabajo de campo, en 2016, el *town hall*, se llevó a cabo en la plaza del centro del poblado, en Discovery Square.



Figura 10. Periódico de KAUST, *The Beacon*, 2 de octubre de 2012.

¹²³ El profesor Shih Choon Fong fue el presidente fundador de KAUST, y asumió sus funciones el 1 de diciembre de 2008 hasta junio de 2013. Antes de KAUST, fue presidente de la Universidad Nacional de Singapur (NUS). Fuente: <https://www.kaust.edu.sa/en/about/administration/former-presidents>.

¹²⁴ El profesor Jean-Lou Chameau asumió el cargo de presidente de la Universidad Rey Abdullah de Ciencia y Tecnología (KAUST) el 1 de julio de 2013. Antes de KAUST, fue presidente del Instituto de Tecnología de California (Caltech) en los Estados Unidos, que dirigió durante siete años. Fuente: <https://www.kaust.edu.sa/en/about/administration/former-presidents>. última vez consultado 23/12/2021.

En el recinto también disponíamos de publicaciones internas de prensa escrita, como “The Beacon” y “The Lens”. “The Beacon”, en concreto, con un formato similar a un periódico de alta calidad en cuanto al papel, era de periodicidad mensual. Se centraba en informar sobre acontecimientos con carácter científico que tenían lugar en la universidad, nuevas incorporaciones de personas en relación con las investigaciones (estudiantes e investigadoras) y ciencia al recinto, hallazgos científicos llevados a cabo en KAUST, presentación de nuevos proyectos, de líneas de investigación o visitas de personalidades importantes de Arabia Saudí.

Otra publicación que habitualmente encontrábamos en la biblioteca o en Tamimi, era una revista gratuita en sus inicios orientada a la población expatriada que habitaba en Jeddah llamada “Destination Jeddah”. Era una publicación producida principalmente por población saudí de corte progresista en la que participaban hombres y mujeres saudíes. Prácticamente en su totalidad escrita en inglés, con alguna referencia o pie de página en árabe. A menudo las portadas destacaban acontecimientos globales e internacionales y la repercusión de estos en Arabia Saudí, o acontecimientos relevantes del propio país. Prometía ser una publicación atrevida o independiente, pero todo estaba muy medido y era de carácter informativo, claramente información gubernamental para personas expatriadas en la ciudad de Jeddah, pocas veces aparecían artículos de opinión. El interior de la revista estaba ocupado principalmente por propaganda publicitaria, guías y recomendaciones de restaurantes en Jeddah, recetas de cocina y manualidades.



Figura 11. Revista “Destination Jeddah”, varios números.

Desde el *compound* se crearon grupos muy activos en Facebook: “KAUST Community”, donde la gente kaustiana sugería, comentaba y pedía información sobre asuntos del recinto. Varias veces, en esta página se iniciaban debates sobre situaciones que afectaban a la comunidad como por ejemplo la dificultad de las mujeres para salir del *compound* al no poder conducir fuera y necesitar contratar siempre un taxi o ceñirse a los horarios de bus, el debate sobre si debíamos como comunidad hacer algún tipo de ceremonia tras la muerte del rey Abdullah, los controles policiales en Jeddah tanto de la policía común como de la religiosa, si una investigadora podía llevar a su bebé al trabajo al no disponer de plazas en la guardería debido a un baby boom kaustiano, etc. Era un foro para tomar el pulso a nuestra sociedad, inquietudes y puntos de vista, pero cuando el debate se acaloraba o las críticas empezaban a demandar respuestas por parte de la organización política, desde la universidad se zanjaba el asunto recordando alguna norma o simplemente haciendo desaparecer por completo la conversación de la página, quedaba borrada, en blanco.

“KAUST for sale” era otra página interna donde la gente se podía registrar para vender productos que ya no usaba o revender sus pertenencias cuando se mudaba del país. Se reutilizaban muchas cosas dándoles segundos usos, el mercado de segunda mano era ampliamente utilizado, ya fuera mediante el “KAUST4sale” o a través de ventas de garajes (aproximadamente cada seis meses se organizaban mercadillos donde la gente podía revender sus ítems en puestos organizados en algún aparcamiento de coches donde se abrían los maleteros de los coches y se exponía el material que querías vender). Una misma también, a título personal, podía anunciar la apertura de su garaje con objetos que ya no usaba para venderlos o casi regalarlos. Este tipo de ventas estaban favorecidas por la dificultad que teníamos para conseguir determinados productos que solo se vendían en Jeddah y su compra requería un desplazamiento de mínimo una hora de ida y otra de vuelta, que en ocasiones se convertía en una aventura o hasta en una odisea. El idioma, los accesos, la falta de información de otras tiendas que no fueran los centros comerciales, la inexistencia de transporte público en Jeddah, el no poder conducir fuera del *compound* para las mujeres y la peligrosidad del tráfico, invitaban a realizar compras en los *malls* (centros comerciales de Jeddah donde podíamos llegar en un bus directo desde el *compound* y normalmente te podías comunicar en inglés) o a utilizar el ingenio, reusar prácticamente todo y comprar de segunda mano muchos objetos: bicicletas, motos,

coches, instrumentos musicales, material de buceo o natación, todo tipo de muebles, ítems de cocina, todo tipo de artículos de bebés, juguetes, ropas, libros...

Era una sociedad, a diferencia del resto del país, donde se reciclaban la mayoría de las basuras (al menos reciclábamos las basuras en las casas y las depositábamos en contenedores distintos para envases –vidrios y plásticos–, para papel y cartón, para desperdicios orgánicos y para desperdicios en general). Todos los meses se premiaba la casa donde mejor se realizaba la separación de basuras colocándole en el jardín de la entrada un banderín que advertía el logro. Para las criaturas esto era una motivación para separar bien los desperdicios. También sucedía que si en los contenedores de tu casa (casi todas las viviendas tenían contenedores individuales para reciclar) la selección no estaba bien hecha, te colocaban una pegatina diciendo que la próxima vez no vaciarían el contenedor porque la selección de las basuras era incorrecta. Esto también era un experimento llevado a cabo en KAUST, tanto en la recogida como en el reciclaje posterior porque en el resto del país no se hacía la recogida selectiva de basuras. En Arabia Saudí no reciclaban los residuos en esos años. De hecho, por la carretera que comunicaba KAUST con Jeddah, una carretera que discurría por un paisaje desértico de arena y escasa vegetación, podías ver plásticos y pequeñas bolsas enganchadas a los arbustos –como si fueran hojas de árbol de plástico de colores– o simplemente enmarañados y rodando por la arena, arrastrados por el viento.

El caso de la Arts Office

Para analizar este ejercicio de convivencia y construcción social-cultural del recinto desde la etnografía, voy a procurar un análisis del recorrido de la Arts Office y sus actividades en el campus en cuanto a la obtención de permisos de las autoridades políticas, la aceptación de la población kaustiana y las resistencias feministas donde “las mujeres descubren, inventan formas de resistencia al discurso, al orden, a las reacciones y a las prácticas del orden patriarcal” (Alfarache 2003:43)

La organización de un evento cultural en el campus suponía un reto y una prueba de paciencia. En los dos años que trabajé en la Arts Office (AO) teníamos que analizar previamente cada actuación para asegurarnos que cumplieran las normas morales del país y presentarlas a una especie de comité interno que aceptaba el evento o no. En estos años varias veces se nos dijo que el país no estaba preparado, que poco a poco se irían aceptando actuaciones.

Era mucho más fácil organizar un taller, un concierto, una exposición en el poblado que en el campus, pero nosotras trabajábamos en el marco de la universidad, y aunque varias veces colaboramos con la oficina de actividades del poblado, con “*recreation*”, nuestra función era lentamente conseguir la aprobación y reconocimiento de actividades culturales y artísticas en el campus. Lo que sucedía y existía en el campus quedaba legitimado.

“The mission of the Office of the Arts is to provide the KAUST community with academic year-round arts programming of quality and diversity, while maintaining sensitivity. KAUST artistic events aim to be sufficiently inclusive that every member of the KAUST community is motivated to participate, at least as a spectator, in several events per year”

En 2011 en Arabia Saudí no se podía desarrollar ninguna manifestación pública artística. No existían, estaban prohibidos, los cines, los teatros, las salas de música, los conciertos, ¡la música en los restaurantes! Asistí en 2013 a una galería clandestina de arte abstracto, esculturas y lienzos de artistas saudíes en Jeddah, que no estaba anunciada ni en la puerta.

El arte figurativo estaba prohibido, y en las rotondas de la ciudad encontrabas figuras geométricas. En las fotografías de las vallas publicitarias aparecían objetos o paisajes. Solo se fotografiaban, y estaban en numerosos carteles repartidos por la ciudad y carreteras, el rey, su sucesor y un príncipe heredero. En los centros comerciales si encontrábamos carteles de prendas de vestir, las caras estaban pixeladas o borrosas, dando un aspecto extraño a los cuerpos vestidos. Para mis ojos, eran prendas nada apetecibles de ser compradas.

Este contexto artístico-cultural exterior imprimía, si no las pautas a seguir, sí un terreno de actuación muy acotado para la oficina de Arte del campus, en la que trabajábamos solo mujeres.

En ninguno de los eventos se podían enseñar cuerpos, ni bailar agarrados, nada con connotaciones sexuales, nada de letras comprometidas ni con referencias amorosas, eróticas, sexuales o políticas en las canciones, así que durante un tiempo la Arts Office se centró en música clásica (la directora era instrumentista profesional en Nueva York, tocaba la viola). Su predilección y esfuerzos eran principalmente a favor de la música clásica y estaba menos predispuesta a pelearse por otros géneros, como el jazz, el soul, música tradicional árabe... que, sin embargo irían apareciendo lentamente, al igual que

otras disciplinas y artes. Por poner ejemplos, la primera actuación de música tradicional árabe y de jazz en el auditorio, tuvieron lugar en 2014.

En estas condiciones, organizamos el "Sunset concert" (un concierto al mes, al atardecer, en la biblioteca del campus con concertistas de la comunidad), "Artist of KAUST" (una exposición de trabajos de arte realizados por personas de la comunidad), el "Talent Show", el "Community Concert" (protagonizado por la orquesta, el coro y el grupo Angklug Ensemble, todas estas personas eran integrantes del recinto), colaboraciones en eventos como en el WEP o el Commencement y el Science to Watch, evento del que fui creadora y responsable.

Es interesante analizar la trayectoria que siguieron estos eventos para constatar el ritmo al que avanzaba la permisividad en el recinto en cuanto a proyectos de arte y culturales, y, por otro lado, su aceptación en la comunidad. Me voy a centrar en el "Artist of KAUST" y en el "Talent Show2" (porque colaboré en la organización de ambos en varias ediciones) y en el Science to Watch (S2W), que junto con Enzo di Fabrizio ideamos y sacamos adelante.

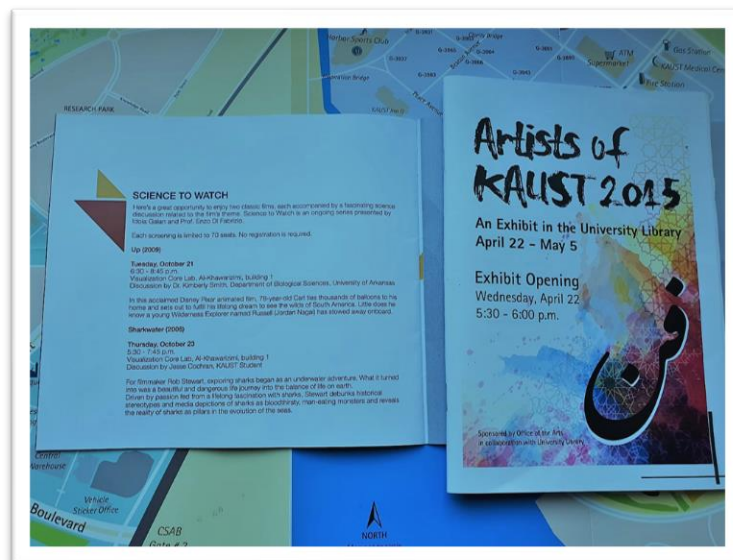


Figura 12. Folleto del WEP (*Winter Enrichment Program 2015*) donde colaboramos el equipo de S2W presentando y analizando dos películas. A la derecha, folleto de la exhibición "Artists of KAUST" 2015, organizado por la Arts Office, donde trabajaba.

En la exposición "Artist of KAUST" llevada a cabo entre el 22 de abril y el 5 de mayo de 2015 tomaron parte 72 artistas con 154 obras de arte visual. Era la sexta edición de esta exposición, pero fue con diferencia la más numerosa en cuanto a obras y participantes.

Anastasia Khrenova, una fotógrafa rusa que colaboraba en el proyecto de Science to Watch haciendo los posters del evento (en papel y en digital en las pantallas LED), participó en la exposición. Aportó seis fotografías que definía como “retratos psicológicos” de su colección “Spring” tomados entre 2013-2015. Uno de los retratos era un encuadre medio-corto de una mujer joven con un vestido en el que se apreciaba un ligero escote en “V” sobre su pecho. La obra levantó críticas por la desnudez, y fue descartada en un principio. Yo formaba parte de la organización y conocía a la autora, trabajábamos juntas y nos entendíamos bien, sabíamos exactamente dónde estábamos trabajando y viviendo, y teníamos formas similares de entender KAUST. Propuse hablar con la autora antes de eliminar esa foto definitivamente de la exposición, alegué que la obra, conjunto de seis fotografías, perdía cohesión sin esa. Quedé con Anastasia y me dijo que no quería modificar la fotografía, que le parecía bien no exhibirla. Le propuse modificarla solo para la exhibición, porque esa era una manera de evidenciar la invisibilidad de los cuerpos femeninos también en KAUST. No hablamos más.



Figura 13. Imagen de dos fotografías de la serie “Spring inside”, obra de Anastasia Khrenova , expuestas en “Artist of KAUST” en 2015. Fuente: Idoia Galán.

El día que estábamos montando la exposición, Anastasia apareció con la fotografía, pero en lugar de colocar encima una banda negra a modo de censura externa, había puesto una flor provisional tallada en madera sobre el escote. La flor tallada evidenciaba la prohibición de manera poética, la fotografía original se convertía así en una obra mixta

de escultura-fotografía reivindicativa, imposible no mirar dentro del conjunto de las seis fotografías el significado de “Spring inside”.

El “Talent Show” era el evento más exitoso programado por la Arts Office. Era anual y se presentaba tanta gente que hacíamos audiciones previas para escoger entre 10-15 participantes, para que el show durara entre 2 y 3 horas. Al final del evento un jurado compuesto por tres miembros daba los resultados de la competición valorando la originalidad, la calidad y la puesta en escena. Los resultados se obtenían mediante el voto del jurado (que suponía un 40-50-60% de los votos, según ediciones, más la votación del público, que recogíamos en papeletas y contábamos detrás del escenario un grupo de 10 voluntarios). En el año 2015, gracias a la tecnología y a la colaboración de IT con nuestra oficina, todo el público pudo votar desde su móvil, alrededor de 800 personas.

Era un evento muy divertido, además ponía en evidencia la capacidad artística de muchas personas que en realidad ejercían de científicos/as, administrativos/as, directivos/as, monitores/as, trabajadores de seguridad, de limpieza, de restauración. Era un evento realmente integrador, multicultural y cohesionador. Por el escenario pasaron en las distintas ediciones actuaciones musicales e instrumentos tradicionales de lugares distintos del planeta, bailes tradicionales y actuales protagonizados por una persona sola sobre el escenario, recitales de poesía, teatros cómicos, malabares, cantantes...

Durante dos ediciones formé parte, junto a otras siete personas, de la selección de los participantes. En realidad, escuchábamos las audiciones, y además de valorar la calidad de la actuación, velábamos porque los números fueran “correctos”, apropiados para KAUST. Se suponía que los participantes sabían dónde estábamos, bajo que normas, pero fue una experiencia formar parte de estas audiciones y constatar los intentos de expandir los límites de las normas de algunas personas y la capacidad de otras para acotar y detectar cualquier acción fuera de las normas kaustianas. En realidad, el equilibrio era extraño, si una actuación era inapropiada sobre el escenario, corría peligro la celebración del show en las siguientes ediciones. Nos dejaban escoger a ocho personas, pero a sabiendas de que la continuidad del espectáculo dependía de nuestros criterios previamente entrenados. Aunque en última instancia decidía la coordinadora de la oficina, nosotras podíamos dar nuestra opinión y apostar por una actuación delante de la última responsable. Normalmente las personas participantes conocían las limitaciones y sus actuaciones encajaban como guantes en el molde kaustiano, nadie se tocaba sobre el escenario, si

bailaban eran “a lo suelto”, si hacían ballet los tutús eran extremadamente largos, los maillots de manga larga y las medias tan tupidas que parecían pantalones. De esta manera se ponía a prueba la originalidad, el ingenio y la creatividad de la gente. Por ejemplo, presencié una especie de tango llevado a cabo por una pareja mixta de dos personas filipinas que bailaban al unísono, aunque sin tocarse.

Hubo un momento en las audiciones que me llamó la atención. En las audiciones de 2015, Manal, una chica saudí que se había formado en EE. UU. y ahora estaba en KAUST haciendo un máster, apareció con una guitarra y una armónica en suspensión ante su cara y, cantó y tocó una canción de Bob Dylan “The Times They Are a-Changin” publicada en 1964 en el álbum del mismo nombre. El momento fue revelador, único, por la voz de Manal y por su música, por la manera de interpretarla y el valor simbólico de la letra en esos tiempos de cambio en Arabia Saudí, su tierra. La letra, que cantó en inglés en versión original, decía:

Reuníos a mi alrededor gente, por donde quiera que vaguéis,
y admitid que las aguas de vuestro alrededor han crecido,
y aceptad que pronto estaréis calados hasta los huesos.
Si el tiempo es para vosotros algo que merece la pena conservar,
entonces mejor que empecéis a nadar, u os hundiréis como una piedra,
porque los tiempos están cambiando.
Vamos, escritores y críticos, que profetizáis con vuestras plumas,
mantened los ojos abiertos, la oportunidad no se repetirá.
Y no habléis demasiado pronto, porque la ruleta todavía está girando.
Y nadie puede decir quién es el designado.
Porque el ahora perdedor, será el que gane después.
Porque los tiempos están cambiando.
Vamos, senadores y congresistas, por favor presten atención a la llamada.
No se queden en la puerta, no bloqueen la entrada.
Porque el que salga herido, será el que se quedó atascado.
Hay una batalla ahí fuera, y es atroz.
Pronto sacudirá vuestras ventanas,
y hará vibrar vuestras paredes,

porque los tiempos están cambiando.
Vamos, madres y padres de toda la tierra,
y no criticuéis lo que no podéis entender.
Vuestros hijos e hijas están más allá de vuestro dominio.
Vuestro viejo camino está envejeciendo rápidamente.
Por favor, salid del nuevo si no podéis echar una mano,
porque los tiempos están cambiando
La línea está trazada, la maldición lanzada.
El que ahora es lento, luego será rápido.
Como el presente será luego pasado.
El orden está destiñéndose (perdiendo intensidad) rápidamente.
Y el que ahora es el primero, será después el último,
porque los tiempos están cambiando.

Bob Dylan – *“Los tiempos están cambiando”*

Tras esa audición, tremendamente inspiradora, pero en absoluto sencilla de digerir en KAUST, alguien preguntó: ¿cómo irás vestida?

Sonó como un sino ineluctable, una suerte cruel, otra más de las paradojas del país: una mujer con una voz increíble canta, con una voz increíble también, nos cuenta la visión de su mundo en primera persona y... qué es lo primero que se le devuelve: que cómo irá vestida. En un momento de desnudez, se le pregunta con qué se tatará luego.

Sabíamos que todo tenía que quedar atado antes de salir al escenario, aun así, la absurdidad fue abrumadora.

El resultado de su actuación, el día del "Talent Show", fue además de talentoso sinceramente maravilloso.

Rescato unos versos del diario de campo:

*“Desvanecimiento de la lucha en la canción
Ni alienada a sus aliadas estaba.
Sola cantaba y a todas, su armónica tocaba”*

IG, KAUST 2015



Figura 14. Manal, interpretando a Bob Dylan en el "Talent Show". KAUST, 2015. Fuente: Arts Office.

En noviembre de 2015 mantengo una conversación informal con Wendy Keyes, directora de la Arts Office de KAUST. Fue una conversación informativa para conocer el recorrido de los eventos de arte y musicales acontecidos en el campus atendiendo al género. Tomé únicamente estas tres notas, hitos¹²⁵ acontecidos sobre los escenarios kaustianos, mientras conversamos.

KAUST, 11/11/ 2015

Durante el WEP de enero 2010, el primer WEP de KAUST, una mujer se subió por primera vez a un escenario en Saudi Arabia ante hombres y mujeres como público. Fue Regina, dentro de una actuación de "Improv evening" junto con sus dos componentes hombres. Wendy Keyes tocó la viola para ese show detrás de una cortina sobre el escenario, no podía ser vista.... Un año más tarde Lisa se incorporaría al grupo.

En abril de 2011 en una actuación del grupo Ensamble Angklung¹²⁶, fue la primera vez que hombres y mujeres tocaron juntos sobre un escenario en Saudi Arabia sin esconderse.

En el SEP de mayo 2015, por primera vez dos artistas se tocaban en el escenario, se tomaban de la mano, era los cantantes de ópera, Jennifer Cho (soprano) y John Tiranno (tenor) .

¹²⁵ Ella se refería a hitos en Arabia Saudí, creo que es prudente pensar que fueron momentos importantes porque no era lo habitual en Arabia Saudí, pero desconozco si hubo eventos organizados en el país en los que participaron mujeres en esos años de cambio. Yo los he considerado momentos de desarrollo cultural en el *compound*.

¹²⁶ El angklung es un instrumento indonesio que consta de tubos de bambú de diferentes medidas ensamblados mediante cinta de ratán a un marco también de bambú.

El 22 de mayo de 2015 a las 5:30 p. m. disfruté de un espectáculo (que además habíamos organizado) desde las butacas del auditorium. A través de un recorrido histórico por las canciones quizás más famosas de Broadway y de la mano de compositores como: George Gershwin, Irving Berlin, Richard Rogers, Frederick Loewe, Leonard Bernstein y Andrew Lloyd Weber; la soprano Jennifer Cho y el tenor John Tiranno cantaron solos y también duetos en los que se agarraban, se dieron la mano y algún abrazo teatral. No fue un evento concurrido en el auditorium, unas 150 personas, sin embargo, a nadie parecieron extrañarle las muestras de cariño en público, algo inusual en KAUST y prohibido en Arabia Saudí. No se recibieron quejas en la oficina.

S2W: Science to Watch

He introducido con anterioridad este ciclo de cine novedoso en Arabia Saudí pero ahora voy a mostrar las motivaciones, el recorrido y proceso de creación de un proyecto presentado como de divulgación científica, Science to Watch (S2W), ideado y desarrollado en colaboración entre la antropóloga y un investigador físico (Enzo di Fabrizio), en la *King Abdullah University of Science and Technology* en Arabia Saudí, en 2013.

En un momento en el que el cine estaba prohibido en Arabia Saudí y tampoco existían las salas de proyección a lo largo del país a excepción de KAUST y ARAMCO, S2W un cineforum particular, surgió con el propósito de impulsar el reconocimiento y la legalización del cine en el país y promover el diálogo participativo y relajado entre personas saudíes y personas expatriadas –convivientes y trabajadoras en el recinto en torno a la universidad– acerca de los sistemas políticos y de género que imperaban en un país restrictivo especialmente con la libertad individual de las mujeres.

La creación y el proceso para llevar adelante esta iniciativa esbozan de qué manera se entrelazan la intención investigadora y activista convirtiéndose en herramientas mixtas de investigación y de compromiso para tejer relaciones de activismo y redes de conocimiento mutuo.

Dos veces al mes (a veces por los trámites burocráticos solo alcanzaba a ser una vez), proyectábamos en el laboratorio de visualización (Vislab) una película relacionada con ciencia (normalmente el género cinematográfico que se ajusta a este primer requisito era la ciencia ficción). A continuación, invitábamos a un experto mundial en el tema científico principal de la cinta, que dadas las características de KAUST era un científico

reconocido mundialmente en el tema y que investigaba en la propia universidad. Estos dos requisitos, un cinefórum de ciencia y de divulgación, fueron los que hicieron que nos aprobaran el proyecto. Hasta entonces se había visto cine dentro de la universidad, pero era cine documental. Nuestra condición fue que sería cine ficción, buscando la aprobación del séptimo arte dentro de la universidad. es decir, legitimarlo (Juliano 2017), poner en valor el cine como tal, y que no se viera como algo prohibido como sucedía en el resto del país, solo posible en el poblado del *compound* como una excentricidad del recinto, conseguir su legitimidad por parte de la universidad. Que se proyectara cine dentro de la universidad y apoyado por el estamento. Después de la proyección del largometraje y de su disfrute, en un primer momento hablaríamos de ciencia en relación al tema del film, a sus gazapos, a las coincidencias con proyectos científicos de la universidad o a similitudes o diferencias con nuestra universidad, su creación, su funcionamiento y la población que la habitábamos. No siempre, pero en algunos ciclos, el tema de debate derivaba a reflexiones muy diversas sobre KAUST y sus gentes, sus compromisos, las aspiraciones de los y las participantes y las aspiraciones del proyecto kaustiano. Personalmente, S2W supuso la creación de un espacio para realizar observación participante, para escuchar y observar la sociedad que estaba investigando, en un espacio relajado y en confianza.

A parte de convertirse en un proyecto muy interesante que permitía ver cine en alta calidad (en ocasiones en 3D) y acercar la ciencia y los proyectos de investigación que se estaban gestando en la universidad del recinto a la población en general, a través de la organización y coordinación del proyecto, me familiaricé con las cosas que estaban permitidas o no en Arabia Saudí en referencia al cuerpo y a su exposición. Esas tres horas quincenales compartidas con la comunidad, suponían un gran esfuerzo y sobre todo una oportunidad única para entender el proceso logístico –porqué aprobaban o no una cinta para su visionado– y que temas interesaban más a los miembros de la comunidad que se acercaban.

Seleccionábamos una película que tuviera interés científico y pensábamos en quienes podían ser los/las científicas que colaborasen en la parte de divulgación con la comunidad. Por lo general, las personas aceptaban la invitación y nos costaba más conseguir las fechas adecuadas en unas agendas apretadas de viajes y compromisos que despertar el interés en el proyecto.

Lo complicado era la aceptación de la película. No se podían mostrar desnudos, ni sexo, ni secuencias que lo sugiriesen. La violencia y el lenguaje soez se aceptaba más fácilmente, pero los cuerpos desnudos, aunque fueran parcialmente, y las muestras afectivas con connotaciones sexuales, no estaban permitidas. Por lo tanto, visioné gran parte de la historia del cine de ciencia ficción, recogido en formato DVD, donde la casticidad y puritanismo hicieran presencia. Y no fue una tarea fácil porque en cuanto había una pareja heterosexual en la cinta, el guion derivaba en escenas que tendrían problemas para ser aceptadas en Arabia Saudí. Por otro lado, yo buscaba películas donde la directora del film o la científica protagonista fueran mujeres para luego encaminar el debate hacia los sistemas de género kaustianos y la situación social en Arabia Saudí. Se complicaba el propósito por dos razones; una, en 2013 había pocas mujeres científicas interesantes llevadas al cine y si las había, enseguida el guion la envolvía en una historia amorosa que terminaba en sexo o en su propio desnudo. Eso suponía la no aceptación del filme.

Cada vez que llevaba una cinta al departamento de comunicación para su aprobación, redactaba un informe con los minutos en los que podría presentar algún problema para la comunidad kaustiana y porqué. Aprendí mucho sobre las zonas tabú y eróticas corporales de distintas culturas, a veces descubrimientos sorprendentes para mi educación/predisposición erótica/erógena occidental. Al principio las piernas de los hombres y mujeres eran un problema, las clavículas y la parte posterior baja del cuello, los besos, los abrazos entre heterosexuales... y comprobé que, como ya sospechaba, el cuerpo de las mujeres casi siempre resultaba expuesto con mucha mayor probabilidad que el de los hombres. Pasé verdaderos apuros al inicio, porque era incapaz de ver erotismo en escenas que para otros ojos resultaban indecentes. En cierta ocasión la espalda de Uma Thurman fue tema de discusión. En la película "Gattaca" de 1997, la espalda al descubierto en un vestido de fiesta de la protagonista mientras bailaba con el protagonista era aceptada, pero mientras ella dormía, su espalda (la misma) entre las sábanas no estaba permitida.

Cada vez que volvía al despacho para recoger el veredicto de una cinta, me pasaba un mal rato. La responsable de comunicación era una mujer, aunque no sé si era ella la que tomaba la decisión; yo al menos me reunía con ella. Ella me devolvía una nota con los cortes necesarios para que la proyección fuera aceptada y yo decidía si sería viable en términos de logística. A menudo, cuando había más cortes de lo esperado o cuando ella

tenía otra reunión, recogía el DVD con una breve nota pegada encima, sin llegar a reunirme ni vernos en persona.

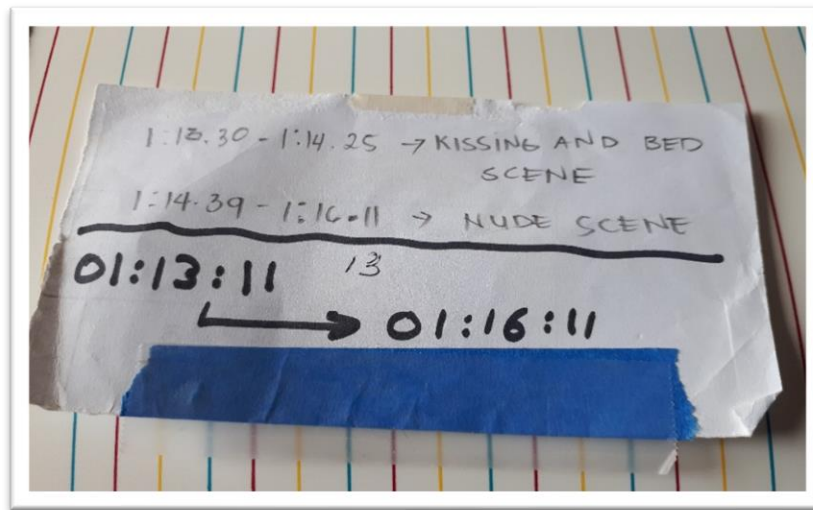


Figura 15. Nota devuelta sobre una cinta de DVD, indicándome los cortes necesarios para considerar una película apropiada para participar en el proyecto de S2W.

Aprendí, nos reímos tímidamente y disfruté como un gran logro cada vez que un ciclo salía adelante. Antes de la proyección, yo explicaba que por motivos “culturales” en la cinta aparecerían varios cortes, imperceptibles para los y las espectadoras pero que sucederían en tales minutos en concreto. Nunca nadie se quejó y la iniciativa siguió adelante. Seguramente desde la sala de proyección se veía solo una película, se aprendía sobre un tema con la exposición del experto y se debatía amablemente sobre la cotidianidad de KAUST, pero para mí había supuesto horas de visionado, reuniones sobre la aprobación, resetear mis baremos culturales para analizar el sexo y la desnudez desde otro punto de salida, desde muchos puntos de salida porque el público era de Arabia Saudí, China, Japón, India, Europa, EE. UU... un aprendizaje y una apertura radical.

A partir del cuarto ciclo, la responsable de comunicación de la universidad consideró que yo sería la censora, que no hacía falta que ella la aprobara; ya estaba “entrenada”. Esto era un alivio, porque disminuía notablemente el tiempo de aprobación, los largos plazos de espera, pero también era una carga, una responsabilidad que caía sobre mis hombros. Enzo, mi compañero me advirtió de los riesgos si algo salía mal, si alguien se quejaba, si cometíamos algún fallo. Él era un profesor de prestigio con un equipo importante de investigación a su cargo, en número de personas y de cifras económicas, en el área de

ciencias físicas, pero yo era una simple empleada que lideraba este proyecto en el que participábamos ambos. "Si tuvieran que depurar responsabilidades, aunque yo esté de tu parte, la expulsada serás tú –me advirtió– ya sabes cómo funciona esto. Será mejor que lo consultes con tu familia". Pero seguimos adelante, disfrutamos de cine y ciencia y de fructíferos debates, primero entre nosotros dos y luego el día de la proyección. Yo presentaba la película y a la persona invitada y luego él, dirigía las preguntas y el debate. Decidimos de mutuo acuerdo, que no diríamos a nadie que yo era la censora, la responsable de decidir los cortes para que no nos juzgaran (él se fiaba de mi juicio o simplemente no tenía tiempo para pensarlo).

Una limitación que me marqué es que no censuraría una película en más de dos escenas. Porque se perdería el hilo de la trama, porque dañaba la obra como tal y porque era un problema logístico. Los cortes los hacíamos *in situ*, durante la proyección. Como un minuto antes de que llegara la escena censurada, una técnica, Indira normalmente, y a veces un técnico del Vislab programaba el salto de varios segundos. En la pantalla no se notaba el salto, salvo por cierta discontinuidad en la historia, pero eso ya lo habíamos previsto y siempre era mínimo. Como la proyección era fuera del horario laboral para que pudiera disfrutarla el público, a veces ni Indira ni otra persona estaba disponible, así que en una ocasión lo hice yo misma y pasé tan mal rato que siempre me las arreglé para que eso no volviera a suceder.

El proyecto se anunció con un texto breve:

“Science to Watch is a science-oriented movie series followed by a discussion about the movie as it relates to science. The discussion is guided by a KAUST scientist working in the area. The objective of the series is to increase public awareness about science, stimulate curiosity about research conducted in KAUST and at the same time enjoy a good movie with friends. The series is organized by the Office of the Arts in collaboration with the Visualization Lab and the Library”

acompañado de un cartel para cada ocasión que aparecía en las pantallas LED de la universidad y del poblado, pero también en un poster en papel que colocábamos en la biblioteca, en la cantina o en la sala de proyección nosotras mismas.



Figura 16. Folletos del cinefórum S2W, *Gattaca* y *Gravity*.

El primer ciclo que proyectamos fue el 30 de abril de 2014 con *Gravity*. Y aunque Sandra Bullock aparece en pantalón corto en el espacio, el hecho de que fuera en 3D y que un astrofísico bien relacionado en la universidad, Dr. Thibout Lery, accediera a participar en la discusión, facilitó la aprobación del filme sin que importara la presencia de las piernas de Bullock. Fue un éxito y a *Gravity* le siguieron *Gattaca*, *Up*, *Avatar*, *Memento* y *2001: Odisea en el espacio*, entre otras.

Title	Date	Hours	Speaker	Subjects discussed
<i>Gravity</i>	30-Apr-14	5:30-7:30 pm	Dr. Thibout Lery	Space exploration
<i>Gattaca</i>	13-May-14	6:30-8:30 pm	Prof. Samir Hamdan	DNA and genetics
<i>Avatar</i>	30-Sep-14	5:30-8:30pm	Prof. Chris Gehring	Plants chemistry
<i>Up</i>	21-Oct-14	6:30-8:30pm	Prof. Kim Smith	Ornithology
<i>Sharkwater</i>	23-Oct_14	5:30-8:00pm	Dr. Jesse Cochran	Sharks
<i>Enemy of the State</i>	25-Nov-14	5:30-8:00pm	Mr. Ed Sleiman	Cyber security
<i>Minority Report</i>	21-Jan-15	4:30-7:00pm	Prof. Bernard Ghanem	Automatic recognition
<i>Memento</i>	26-Mar-15	5:30-8:00pm	Prof. Pierre Magistretti	Brain disorders
<i>2001: A Space Odyssey</i>	21-Apr-14	5:30-8:00pm	Prof. David Keyes	A.I supercomputer
<i>Dr. Strangelove</i>	26-May-15	5:30-8:00pm	Richard Tucker	Team management

Figura 17. Calendario de películas y temas tratados en S2W. Fuente: Idoia Galán

Repercusiones del S2W

Como antropóloga S2W me permitió familiarizarme con las cosas permitidas o no en Arabia Saudí en referencia al cuerpo y a su exposición, establecer una relación de confianza y entendimiento con una mujer saudí responsable de la comunicación de la universidad dentro y fuera del *compound* y relacionarme con otras mujeres cineastas saudíes como Ahd Kamel actriz en “La bicicleta verde” y autora de varios cortos. Además, S2W supuso la creación de un espacio mixto en KAUST para realizar observación participante, para escuchar y observar la sociedad que estaba investigando, en un espacio relajado y en confianza, ante la dificultad de investigar en un contexto restrictivo.

Como activista y creadora del programa, S2W me permitió un lugar privilegiado como observadora del cambio en la aprobación del séptimo arte. Pude acceder a proyecciones cinematográficas que incluían debates feministas en torno al cine en la embajada francesa y estadounidense de Jeddah, como la proyección de “Women who make America” a propósito de la participación de Kathrine Virginia Switzer en la maratón de Boston de 1967. Asistí a debates realizados entre directoras saudíes y otras/os activistas saudíes impulsores del cine en Jeddah y visualicé cortos producidos en Arabia Saudí bajo la dictadura. Desde el WEP nos invitaron a visitar el *compound* de ARAMCO ante la posibilidad de la creación de un Festival de Cine Saudí en la costa este.

En definitiva, S2W supuso una oportunidad de disfrutar y de trabajar construyendo puentes entre la universidad y la comunidad, entre la ciencia y el arte, entre mi investigación etnográfica y el activismo, todo un aprendizaje y un tributo al cine prohibido en Arabia Saudí hasta finales de 2017. A nivel personal, me proporcionó un contrato laboral (año y medio como coordinadora del proyecto en la Arts Office de KAUST).

El último año de estancia en KAUST, aunque ya había dejado el trabajo de la universidad, seguí gestionando y presentando el S2W con la colaboración económica de la Arts Office.

El ministro de Cultura, Awad al Awad, en diciembre de 2017 anunció el regreso de los cines a Arabia Saudí (dentro del plan Vision 2030¹²⁷) tras 35 años de prohibición, para

¹²⁷ <http://vision2030.gov.sa/en>

estimular el crecimiento económico y la diversificación, crear más empleos y enriquecer las opciones de entretenimiento.

Para terminar este apartado y a modo de recopilación voy a servirme de un hecho, la prohibición de conducir a las mujeres en Arabia Saudí hasta 2017, para entrelazar entre sí los sistemas político y económico en relación a los sistemas de género que operan en el país y en el *compound*. En cierta manera, a través del carnet de conducir y las implicaciones señaladas a continuación, el apartado “*Conducir no solo manejando un vehículo*” trae a colación el proceso económico, político e histórico que de manera dinámica va definiendo el significado cambiante de ser mujer u hombre en Arabia Saudí, en palabras de Margaret Bullen:

“Para avanzar una aproximación al concepto de género podemos decir que hace referencia al proceso dinámico, histórico y cambiante mediante el cual se define el significado que ser mujer u hombre adquiere en una sociedad o sistema cultural determinado. Esta definición se basa en un conjunto de atributos y expectativas asumidas por quienes integran una sociedad dada y que, partiendo de distintas categorías biofisiológicas, señalan comportamientos específicos dentro de una estructura jerarquizada de relaciones de poder” (Bullen 2017:37).

5.3.3. Conducir no solo manejando un vehículo.

Hondarribia, septiembre 2017

A mí no me gusta conducir. Tengo el carnet de conducir.

Me pone especialmente nerviosa ir por una autopista y que me adelanten coches por izquierda y derecha, me pone más nerviosa aún verme atrapada entre varios coches mientras todos van en la misma dirección, sin poder variar el rumbo, condenada a un destino autómatas sin ver el paisaje, ni vegetación, ni vida.

Me da claustrofobia dicen por ahí. Pero tengo el carnet.

Si conduzco por una carretera secundaria es otra cosa. Hay una pequeña diferencia. Es mi carretera, mi mundo, mi elección. Podré decidir, o eso me parece, si continuo o atajo por otra carreterita aún más pequeña. Si al coche de atrás no le convence mi ritmo de viaje, me adelantará, y casi podré hasta saludar con un gesto de cejas al coche que me cruzo de frente en sentido opuesto. O puedo hacerle un cambio de luces para advertir algo, o pitarle para llamar su atención. ¡Llegaré pronto! (me animo).

Siento que al ir por una carretera secundaria terminas llegando a algún sitio, no importa lo lejos que vayas, no importa si sabes a dónde vas, no importa el destino,

importa la carretera, el camino; es como si el trayecto, el viaje, cobrara protagonismo situándose en el centro de la experiencia. Gana la partida, sin duda.

Y las prisas, los destinos, las compañías pierden presencia.

Eres tú la carretera. Pero tengo el carnet.

Sin embargo, no es mi carnet el que interesa. Ni siquiera lo que hago con él. Ni tan siquiera lo que me hace sentir. Importa cómo interactúa mi posesión de este (haber conseguido sacarlo) y el acceso (poder acceder a él), con las posibilidades y restricciones que a mi alrededor imperan. El universo social en el que conduzco o no conduzco.

En Arabia Saudí en 2011, las mujeres no podían conducir. Había dos motivos. El primero que te contaban era que conducir (al igual que montar en bicicleta) dañaba los ovarios (...). El segundo que las mujeres, a efectos legales, eran menores de edad. Tenían un tutor legal (padre, hermano, marido e incluso hijo) que autorizaba sus salidas del país, su boda, el acceso a la universidad, a una cirugía, a un trabajo (Elyas et al. 2020; Quamar 2016). Como personas consideradas menores de edad, no podían conducir. No tenían el carnet.

La comunidad internacional incidía cada dos por tres en el tema, corrían ríos de tinta y letras digitales al respecto. En ese asunto quedaba dispuesto el debate. En la cuestión de conducir, solo, solamente. La prensa seria, rosa y amarilla se rasgaba las vestiduras. Era el foco, la batalla en la que se medían valores occidentales.

No tenían el carnet las mujeres saudíes.

Ausencia, inexistencia de libertad para: elegir un destino, para estudiar, trabajar. Para vivir: respirar al aire libre, gestionar sus cuentas, realizar sus cuentos. Para sentir: amar, odiar. Pero no tenían el carnet.

En 2018 no eran sus carnets los que interesaban. Ni siquiera lo que harían con ellos. Les daremos flores¹²⁸ también, porque estamos de acuerdo AHORA y porque son mujeres.

No importa lo que quieran, lo que sientan, no importan las encarceladas. Ni siquiera lo que piensen. Importa cómo interactúa la posesión de carnet y las consecuencias reales de ese logro. Deberíamos hablar de las cuentas que se conducen.

¹²⁸ Se les entregaban flores, ver foto y explicación más adelante.

Según Martin Hvidt (2018) además de la tradición cultural y religiosa, el acceso limitado al mundo laboral para las mujeres también es debido a la falta de transporte:

“Part of the reason why women are largely absent from the workforce is related to cultural traditions and religious interpretations which pronounce that women should take care of the home while men take jobs outside the house. But there are also a range of practical impediments that make it difficult for women to actually take a job, if they should want one. Foremost among these has been the issue of women and transport.”¹²⁹

Al clima y a la disposición de las ciudades:

“Saudi Arabia lies in a very hot climate where it’s physically challenging to be outside in the sun. Cities are also designed in the American fashion with long distances between work, home, services and shopping. So even if there were no cultural barriers, the possibilities of women walking or cycling to work, are very limited. Public transport is significantly underdeveloped and taxis are culturally not an option unless at least two women travel together. Under the female driving ban, this has meant that to leave the house a woman must be driven by a male relative, or if the family can afford it, by a driver”¹³⁰

De manera que, entre las mujeres saudíes un 65% tienen su propio conductor o chófer, 26% usan taxis compartidos entre varias (Uber, Careem), 8% son llevadas por un familiar hombre y 1% por algún tipo de compañía de transporte. Intención: de entre las mujeres saudíes un 54% conduciría en unos meses, el 28% inmediatamente, el 12% están pensándolo y el 6% no conducirían¹³¹. El recuento (no contado); si el 82% de las mujeres condujeran, todos esos chóferes pakistaníes, indios, bangladesíes y filipinos dejarían de trabajar en el país y, por tanto, dejarían de enviar sus sueldos a otras tierras. Se quedaría el dinero en casa de los Saud. Dinero que encaja en las políticas económicas recientes del gobierno saudí, en el plan 2030.

¹²⁹ Fuente: Martin Hvidt, 2018. “The real reason Saudi Arabia lifted its ban on women driving: economic necessity” entrevista publicada en: <https://theconversation.com/the-real-reason-saudi-arabia-lifted-its-ban-on-women-driving-economic-necessity-97267>

¹³⁰ Martin Hvidt, 2018

¹³¹ Fuente: GulfTalent survey of 400 Saudi women. Interviews with company CEOs and HR managers. <https://www.arabianbusiness.com/politics-economics/399294-saudi-job-market-set-to-be-transformed-by-female-drivers>

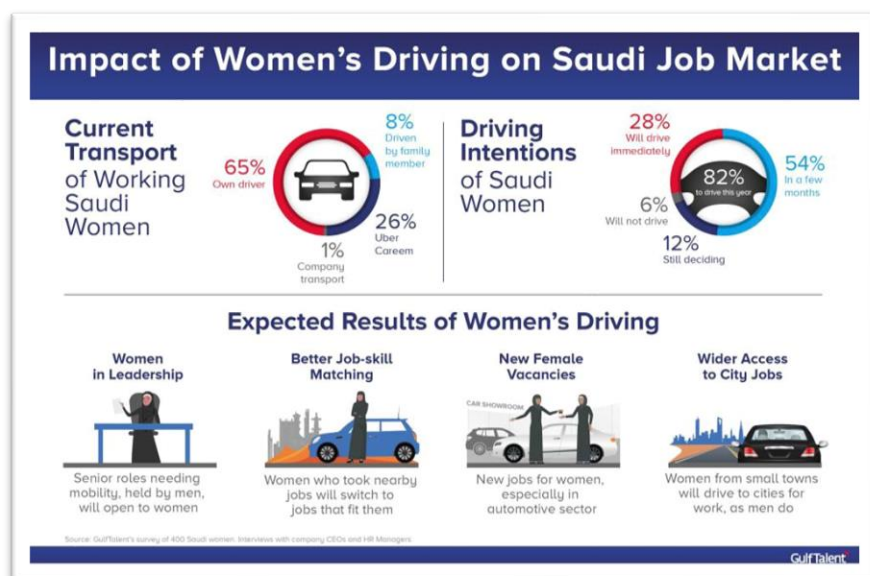


Figura 18. Gráfico del impacto del permiso de conducir femenino en el mercado laboral saudí.
Fuente: GulfTalent's survey of 400 Saudi women. Interviews with company CEOs and HR managers.

Y... ¿el mapa social en el que conducen las saudíes? Pero tienen carnet

¿Por qué el gobierno saudí levanta en este momento la prohibición de conducir a las mujeres saudíes?

Desde setiembre de 2017 ya se sabía, el rey Salman había publicado que daba 9 meses al gobierno para adecuar la legislación y los recursos a la entrada en vigor de una ley que permitiría a las mujeres saudíes conducir en su propio país.

El 28 de setiembre de 2017, mantengo una conversación grupal en un chat con personas que siguen viviendo en KAUST y un integrante del grupo comenta que el poder conducir para las mujeres estará condicionado por: el permiso del marido, solo en horario de 6 a. m. a 8 p. m., no llevar niqab, no llevar maquillaje, usar la abaya y solo se permitirá en la ciudad de origen, no entre regiones.

El 17 de diciembre de 2017 el periódico *Arab News* se hace eco de la noticia y recoge tanto las aclaraciones del departamento general de tráfico (GDT) en Arabia Saudí argumentando que no habrá discriminación de género en términos legales de conducción y las posibilidades que los carnets de conducir ofrecen.

“The General Department of Traffic (GDT) and commanders of road security forces have prepared everything needed to enable the GDT to perform its duties when women start to drive in the Kingdom.

The Saudi Press Agency (SPA) published answers offered by the GDT to many

questions regarding procedures and regulations relating to implementation of the decision allowing women to drive.

Valid driving licenses obtained from the Gulf Cooperation Council (GCC) can be replaced by corresponding Saudi licenses, the GDT said.

Holders of valid and recognized international licenses will be exempt from a driving test. Foreign women visiting Saudi Arabia can use their recognized licenses for one year in the Kingdom as long as they remain valid.

The minimum age for receiving driving licenses for private cars or motorcycles is 18 years, while the minimum age for receiving licenses for public transport and public work vehicles is 20 years, the GDT said. Seventeen-year-olds can get provisional licenses for one year only.

Women can work as civilian personnel at road security checkpoints and security control jobs, the GDT said, adding that this is not a new development because women have previously been employed at checkpoints at entrances to Makkah during Hajj.

The task of women working at security checkpoints and patrol centers will mainly deal with violators and road users as requested — such as checking IDs, inspections and arrests — with the possibility of being transferred in the future to the uniformed police force after undergoing special training.

Regarding traffic violations or accidents involving female drivers, the GDT said there is coordination between the ministries of interior and labor and social development to use women care centers as detention centers if necessary.

Recruiting foreign women to work as drivers is subject to the regulations of the Ministry of Labor and Social Development, the GDT added.

There will be no discrimination between male and female drivers, the department said. Women will be allowed to drive trucks and ride motorcycles as long as they meet the stated requirements.

They will not be prevented from driving outside cities and towns, and cars owned by women will not be issued special license plates or special numbers.”

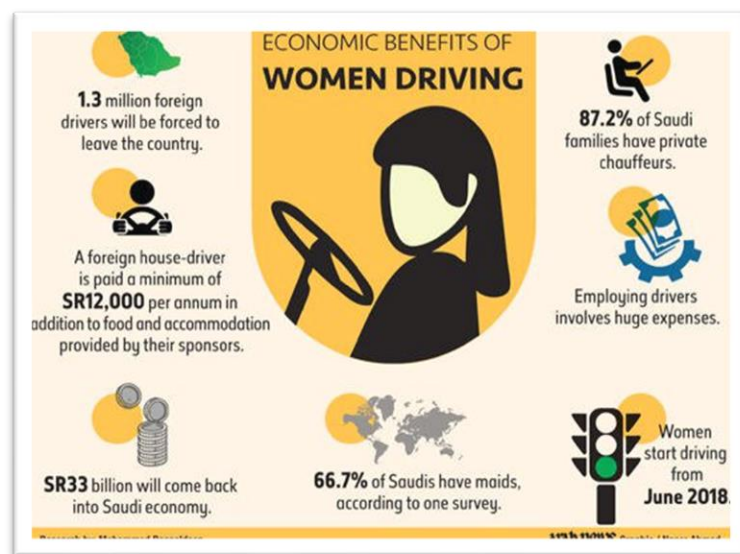


Figura 19. Beneficios económicos de la incorporación de las mujeres a la conducción en el reino.

Fuente: *Arab News* por Naser Ahmed y Mohammed Rasooldeen.

El 24 de junio de 2018, tras el Ramadán y el Eid¹³², las mujeres con carnet obtenido en otros países y convalidado por el gobierno saudí, se ponían al volante. Era una noche muy deseada, muy esperada y el principio de un cambio para las mujeres saudíes que, aunque llega despacio, se acerca. Yo no estaba allí, hacía casi dos años que había vuelto del trabajo de campo y la vida kaustiana, pero aquella noche la viví como ellas, como estando allí, como me fue contada.

La noche fue de celebración, de alegría, de gozo. Mujeres saudíes y algunas expatriadas recorrían al volante lugares que hasta entonces solo habían visto como copiloto. Internet se hacía eco de la noticia y fotos cargadas de intención política navegaban por el ancho mundo. Arabia Saudí rompía con esta discriminación. Era el único país del mundo donde las mujeres aún no podían conducir. A las conductoras les paraba la policía para regalarles flores. Las sonrisas eran amplias y numerosas. Conducir era una más de las reivindicaciones de las mujeres saudíes. Poder conducir para ser independientes, para poder ir a trabajar, para acceder al mundo laboral.



Figura 20. Christine Nelson, una compañera de KAUST, el 24 de junio recorriendo al volante la ciudad de Jeddah. Foto izquierda, el ramo que le entregó el policía. Foto derecha, ella al volante mientras le entrega el ramo de flores. Fuente: Christine Nelson, compañera de buceo de KAUST, varias veces publicaba estas fotografías en internet.

¹³² El Eid Al-Fitr, fiesta religiosa de la ruptura del ayuno que significa la celebración del fin del Ramadán.

Hasta este momento, si una mujer en Arabia Saudí accedía, por ejemplo, a un trabajo como reponedora de un supermercado ganando 4.000 sar y al chofer, un trabajador hombre expatriado de India o Pakistán le tenía que pagar 2.000 sar, la cuenta no salía y no había más cuentas que hacer porque el transporte público es prácticamente inexistente en el país y las temperaturas elevadas impiden caminar las largas distancias en las ciudades saudíes. Por consiguiente, las saudíes en Arabia se mueven en taxis, transportadas por un miembro varón de la familia o con chóferes particulares asalariados por las propias familias saudíes. El chofer llevaba a las mujeres de la familia a todas partes, pero eso requería pedir vez entre las integrantes mujeres del grupo familiar extenso.

Por otra parte, los maridos que no tienen contratado un servicio de chofer para uso doméstico están obligados a abandonar el trabajo para conducir a sus mujeres si necesitan ir al médico, al dentista o acudir a otras citas que se consideran importantes. Al menos en el sector público se acepta esta norma cultural en Arabia Saudí, lo que implica que conducir a las mujeres a ciertas citas es una razón legítima para no estar presente en el trabajo (Hvidt 2018)¹³³.

¿Era el permiso de conducir a las mujeres saudíes un cambio en las políticas y normas culturales que en el futuro permitiría a mujeres y hombres trabajar juntos en igualdad ocupando los mismos espacios?

Se trataba de una medida económica; todavía estaban encarceladas presas activistas que encabezaron esta petición. Mujeres que condujeron por las carreteras saudíes para reivindicar un derecho que hoy “se concede” por ser reconocido como interesante a nivel económico, pero no como un derecho. Manal al Sharif¹³⁴, activista saudí, argumentaba que las mujeres están aún "esclavizadas" en el país a causa del sistema de "guardianes". Esta activista por los derechos de las mujeres saudíes en su país fue encarcelada en 2011 por grabarse conduciendo en Arabia Saudí. A pesar del fin de la prohibición, ha manifestado que la lucha por los derechos de las mujeres está lejos de terminarse debido al contexto represivo y el sistema de "guardianes", que requiere que las mujeres reciban

¹³³ Entrevista a Martin Hvidt, 2018. “The real reason Saudi Arabia lifted its ban on women driving: economic necessity”. Entrevista publicada en: <https://theconversation.com/the-real-reason-saudi-arabia-lifted-its-ban-on-women-driving-economic-necessity-97267>

¹³⁴ Manal al Sharif, artículo publicado en prensa el 24/6/2018 en el diario.es <https://www.20minutos.es/noticia/3376958/0/dia-historico-arabia-saudi-primera-vez-mujeres-pueden-conducir/#xtor=AD-15&xts=467263>

su permiso para casarse o viajar al extranjero, entre otros asuntos. "Imagina que tu hijo se convierte en tu guardián", reflexiona en una entrevista concedida a la agencia británica de noticias Reuters desde la localidad australiana de Sídney.

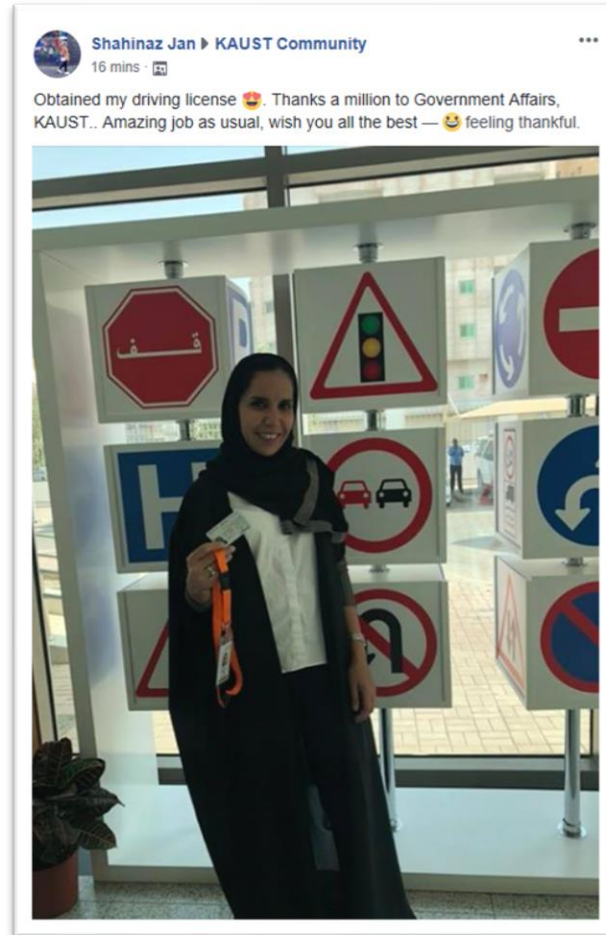


Figura 21. Mujer de KAUST obtiene su permiso de conducir. Fuente: KAUST Community.

Levantar la prohibición de conducir a las mujeres fue una medida esencial para que la economía saudí fuese más eficiente a largo plazo. Por un lado, permitía atraer a mujeres preparadas al mercado laboral a la vez que se aumentaba la eficiencia o se disminuía el absentismo laboral en los hombres, por otro, en KAUST, suponía un inicio y una alegría compartida hacia la igualdad de géneros por las mujeres saudíes y expatriadas que vivían en el país. No obstante, las mujeres saudíes siguen luchando por sus derechos porque este cambio no garantiza la continuidad de la lista de cambios que demandan a su país y a las autoridades. Es un cambio que afecta a las mujeres, pero que responde a las necesidades económicas del país y no como respuesta a unas políticas de igualdad manifiestas. Se trata de una medida tomada desde una dimensión económica que tiene consecuencias sociales

pero que no garantiza políticas feministas. En consecuencia, es una medida respaldada por el poder político y policial, es presentada como premio (con flores) y como celebración (tras el Ramadán y el Eid). Es decir, es presentada ante la sociedad saudí como un premio y no como un derecho, respaldado y aprobado por los poderes religiosos del lado de la familia real saudí (después del Ramadán de 2018).

En el artículo “The representation(s) of Saudi women pre-driving era in local newspapers and magazines: a critical discourse analysis” los autores, citando a Al-Munajjed (2010), recogen la siguiente idea:

“A discourse analyst is directed by the need to discover ideological and power-related characteristics of a discourse to examine and understand how it is related to the general social or political environment through a careful examination of the underlying meanings and ideologies” (Elyas et al. 2020:18)

En su análisis, el artículo señala que, coincidiendo con Adham (2012), las mujeres saudíes están representadas en el país ocupando roles de profesoras, mujeres de negocios, ingenieras, doctoras, físicas, científicas, abogadas y asesoras (Elyas et al. 2020).

Por otra parte, en dicho artículo, citando a (Alshakhs 2012) apuntan:

“the main roles they [Saudi women] play are roles of housewives, and they are mostly depicted at home, rather than in public or in the workplace. However, her conclusions reflect the context of her study, which took place more than six years ago (Elyas et al. 2020:19).

Es decir, atribuyen la contradicción de los roles en los que son representadas las mujeres saudíes a un desfase temporal de ocho años, cuando a su vez, las representaciones que justifican citando a (Adham 2012), son del mismo año, concretamente del 2012.

A continuación, volviendo a citar a Alshakhs (2012), el artículo señala:

“there is a number of specific ideologies that are embedded between lines in the texts where SW [Saudi woman] are included. In the examined articles, some authors indicate that there is still a demand for gender equality, especially in terms of driving and participation in political life, which have also been found in the literature” (2020:19).

Sin embargo, terminan afirmando: “However, their rights are preserved under the law of Saudi Arabia” (2020:19). El artículo concluye:

“These representations show that many authors still think that there can be room for improvement in the rights and roles of SW, especially since women’s driving was still banned at the time (2020:19).

Este artículo además de ser, en sí mismo, un ejemplo de cómo las ideologías aparecen soterradas en los estilos de representación de los propios textos, corrobora las observaciones iniciales realizadas en el trabajo de campo y que señalo al inicio donde se apreciaba una tendencia a pensar los derechos de las mujeres saudíes en términos de si pueden o no conducir, como si pudiendo conducir se equiparasen los derechos entre hombres y mujeres saudíes.

5.4. Consideraciones políticas y etnográficas

Las seis velas del barco

Una sonrisa con su risa, o sin ella.

Una soledad con llanto, o sin él.

Una caricia y su roce.

Un choque de manos y su palmada de sí o de no.

Un silencio.

Una quietud.

IG.

(Los seis desvelos de la antropóloga en *cubierta*)

Al parecer... antropología descubierta.

El entorno político y el contexto etnográfico en el que fue realizado el trabajo de campo condicionó la metodología y los pasos que daría en la totalidad del proceso de la investigación incluido esta primera parte desde una barrera política.

Aún a sabiendas de que fuera del país llega sesgada la realidad social y política de lo que acontece en el reino saudí, al pensar en un régimen autoritario donde el poder legislativo y el religioso están unidos y representados por el mismo hombre, podemos hacernos una idea de las presiones, represalias y violación de los derechos humanos, más encarecidamente hacia las mujeres, que se dan en Arabia Saudí. Se ha podido leer en prensa cierta información sobre los procesos de resistencia que han mostrado mujeres y hombres en diversas acciones contra la dictadura teocrática saudí y el régimen autoritario del país. Campañas a favor de la libertad de expresión o a favor de la igualdad entre saudíes, mujeres y hombres, han terminado en encarcelaciones. Hemos podido seguir desde otros puntos del planeta, la lucha de las mujeres hasta conseguir conducir, vestirse

a su elección y prescindir del uso de la abaya, las reivindicaciones para conseguir una educación académica igualitaria entre los y las estudiantes que se tradujera en el acceso a las carreras universitarias independientemente del sexo del alumnado, el acceso al mundo laboral de la mitad de la población, de las mujeres, de esa parte de la población silenciada, escondida, tapada bajo telas negras.

Dentro del *compound*, intentar hacer un estudio de corte social o una investigación antropológica con la intención de escribir una etnografía sobre ese lugar fascinante llamado KAUST era una quimera. Y eso también lo sentí así, se me hizo evidente, me lo dejaron claro y rotundo. De hecho, intenté idear dos pequeños proyectos sociales. El primero realizado con las gentes de KAUST, concretamente con las estudiantes mujeres saudíes que venían al *compound* a un curso de formación (y adaptación) antes de decidir y conseguir una beca del gobierno para estudiar en el extranjero, formarse en el primer ciclo universitario fuera del país y terminar la carrera en KAUST (KAUST es una universidad de segundo ciclo donde solo se realizan másteres y doctorados). Me interesaba entrevistar a esas mujeres para conocer sus expectativas: antes, al llegar a ese curso iniciático, y después, al terminarlo. Si además pudiera hacer un seguimiento a posteriori de su vuelta al país y de su visión de KAUST al regreso para hacer el doctorado, pues mucho mejor. Pero no era fácil, levantaba desconfianza el hecho de que accediera a esas mujeres y supiera de esas realidades. Además, desconfiaban de la finalidad del estudio. A la universidad, con lo que ya sabía de cada persona, le bastaba. El proyecto no fue llevado a cabo. También intenté hacer un estudio sobre la comunidad científica de KAUST y el pueblo vecino de pescadores, Thuwal. Pero el proyecto también se perdió en una larga lista de emails.

Ante este panorama, la alternativa, la resistencia, fue realizar un trabajo de campo en silencio, de escucha me gusta llamarlo. En este sentido Ángela Alfarache (2003) identifica tres hechos relevantes en los comportamientos enfrentados al poder: las resistencias, la subversión y la transgresión (Alfarache 2003). El trabajo de campo silencioso podría considerarse, siguiendo la tesis de Alfarache, una primera resistencia metodológica, individual y feminista para enfrentar al poder autoritario prevalente. Estaba tratando de intentar e “inventar una forma de resistencia al poder (...) aislada y silenciosa, individual y no colectiva” (Alfarache 2003:43).

Un trabajo de campo silencioso, como primera resistencia al poder, requiere un compromiso fuerte y una constante auto revisión. Aunque no parezca supone un compromiso adquirido con una misma. Al ser encubierto asumes realizar un trabajo de campo en sentido opuesto. En lugar de habitar yo la experiencia de campo y realizar una percepción participante que se expande de dentro a fuera, participando según se van produciendo los encuentros con las personas, el entorno y sus materiales y aflorando emociones compartidas registradas desde los cuerpos de las personas con las que trabajas y nutren el estudio, el proceso es otro muy distinto y violento, repentino. No puedes ir acomodándote al campo y a la situación porque ya estás silenciada, escondida al investigar y será precisamente la experiencia etnográfica la que habitará en ti, en el único cuerpo que de manera honesta pondrás en el centro del estudio. Es el entorno, el contexto y sus realidades las que te habitan a ti. Y por supuesto, eclosionan.

Y aquí versa la matriz, el núcleo sobre el que vas a girar. Pasas de ser una antropóloga encubierta a ser una antropóloga en cubierta. Una antropóloga en la cubierta del barco de esa etnografía, la etnografía que piensas escribir. Expuesta a las calamidades del trabajo de campo que vas a vivir en primera persona y experimentar en silencio desde tus emociones y disponiendo de una única herramienta antropológica, de una metodología única, de un solo e infinito (pero este detalle lo descubres mucho más adelante) cuerpo, el propio, el cuerpo de la antropóloga.

Y estás al abrigo de tu piel. Sabiéndote desamparada. Desde ahí, desde esa desnudez absoluta, desde la fragilidad descubierta de artificios y ropajes, emprendes el trabajo no-encubierto en la cubierta más expuesta de todos los trabajos antropológicos: la etnografía del cuerpo de la antropóloga.

No poder realizar entrevistas autorizadas y/o publicables a otras personas puede ser un problema y una limitación a la hora de realizar una investigación social, pero al mismo tiempo presupone una apertura hacia una antropología clásica de largas estancias en el grupo a investigar y una búsqueda incesante de nuevas técnicas y métodos que posibiliten la investigación antropológica.

En mi manera de aprehender la situación, no poder realizar entrevistas publicables, facilita el encuentro y el diálogo con la propia disciplina antropológica. Es un retorno a los estudios clásicos antropológicos, a pasar las horas, a notar que el paso del tiempo puede ser “el informante”, a anotar por placer lo que acontece alrededor sin prisas, sin

presiones y sin pretensiones. Sin juicios externos, nadie observa la sombra de una antropóloga inexistente. No se ve, porque no está como figura. Tan solo existe diluida, disuelta en el contexto del que es parte por pertenecer a él, por ser “kaustiana”, como las demás personas con las que convive.

Como no vas a entrevistar, solo queda la escucha paciente. Si añadimos que el idioma no era el mío y que en 2011 yo hablaba muy poco inglés, las palabras se convierten al inicio en sonidos no traducibles, aunque descifrables al unirse a gestos o movimientos corporales. Son las uniones, entre el movimiento anatómico de un segmento corporal con el sonido emitido desde la boca, nariz, extremidades o esfínteres (con un determinado tono, volumen y rapidez de ejecución), las responsables de que ese movimiento-sonoro sea transformable en información, en emoción percibida por la antropóloga.

Y sobre todo lo que contaba en el terreno, he contado en este apartado.

Un segundo comportamiento para enfrentarse al poder (Alfarache 2003) es “la subversión” que tiene lugar cuando la desobediencia trasciende los primeros límites individuales (que la autora identifica con la resistencia) hacia el orden social, privado o público: “La subversión significa optar por acciones negadas o prohibidas, pero contenidas en el orden” (Alfarache 2003:43-44).

En cierta manera, la subversión desde la arena, desde ese régimen de exposición fue mi segunda manera de enfrentarme al poder autoritario para llegar a la transgresión en el régimen de expansión: en el mar Rojo.

Alfarache consideró que el tercer enfrentamiento se daba a través de la transgresión desde donde emerge “el establecimiento de un orden propio, no definido por las normas tradicionales” (Alfarache 2003:44) y precisamente el mar, me proporcionaría, como veremos en la tercera parte del análisis, una epistemología diferente desde la que advertir el peligro de asimilar regímenes autoritarios y donde apreciar el “sentirse bien” como herramienta poderosa de nueva percepción¹³⁵.

Pero empecemos por analizar las acciones llevadas desde y en el cuerpo a través de una “etnografía orgánica” para enfrentar el régimen de exposición alcanzado sobre la arena de Arabia Saudí, “La arena de exposición”.

¹³⁵ Analizada en el RÉGIMEN DE EXPANSIÓN.

6. RÉGIMEN DE EXPOSICIÓN. LA ARENA DE EXPOSICIÓN Y LA ETNOGRAFÍA ORGÁNICA

En ruta a KAUST

Arabia Saudí, 26/08/2011

“[...] el coche MCG enorme nos traslada al recinto.

La distancia entre el aeropuerto de Jeddah y KAUST es de 90 km aproximadamente. Es muy de noche, y no sé si por el cansancio, porque las criaturas duermen, porque mi atención se divide entre lo poco que alcanzo a ver por la ventanilla, principalmente arena, o quizás por la saturación de imágenes del aeropuerto que recorren mis pensamientos, pero hacemos todo el trayecto en silencio.

Un control policial a las afueras de Jeddah altera mi calma. El coche MCG disminuye la velocidad y se dispone en una de las filas, recuerdo los peajes de autopista de la A8, pero no pagamos, ni nos bajamos del coche, ni siquiera para el coche del todo. Pasamos en fila lentamente mientras un policía fuera de la garita de control nos mira con seriedad. Los coches avanzaban paulatinamente en esa cola en constante movimiento a la espera de que el oficial hiciese un gesto facial, nos explica el conductor.

Una mueca de desaprobación marca tu mala suerte. Entonces te pedirían documentación y registrarían el coche¹³⁶.

Como una hora más tarde, diviso una mancha luminosa extensa sobre la arena del desierto. Me alegra ver ese conjunto de luces esparcidas al que el coche negro se acerca como una polilla cegada.

Llegamos a la primera barrera y control que separa el recinto de KAUST del exterior. El coche negro se detiene delante de la barrera a la altura de la garita. El chofer baja la ventanilla, yo agradezco el calor exterior, me había quedado petrificada por el fuerte aire acondicionado del vehículo. Amablemente, el chofer le explica al guarda que somos nuevos y le enseña su documentación y unos papeles con nuestros nombres. Los guardas son amables conmigo, simpáticos y comentaron algo de las criaturas dormidas.

Justo después de atravesar ese primer control, hay una tanqueta a un costado de la carretera. Una tanqueta con un hombre armado.

¹³⁶ Nunca, en todos los viajes que crucé ese control, que fueron muchísimos, me pararon. Sin embargo, en el Facebook de KAUST en 2015, una mujer contó que yendo a Jeddah de copiloto, les pararon porque en el coche ella iba al lado de su marido y detrás llevaban a su hija e hijo y a un hombre joven de KAUST. Le hicieron cambiar de sitio con el joven que no era de la familia, así los dos hombres delante y ella atrás con los críos.

Vuelvo a sentirme de piedra, pero por desasosiego. Pedregosa, dura, fría y distante, extraña.

Pasa el coche MCG sin problema y antes de llegar al segundo control nos desviamos a la derecha, hacia otros focos luminiscentes, hacia unas oficinas de administración donde unos guardias nos darían un pase provisional y unas tarjetas identificatorias para acceder al recinto.

Justo delante del segundo control, además de una barrera tipo parking-de-coches, en el suelo, hay una plataforma de hierro que esconde una hilera de pinchos, de púas gigantescas. Ahora ya, tanta luz empieza a molestarme, refleja el acero subterráneo.

Me recordó a los pasos canadienses de monte que surcan el terreno en las faldas de Jaizkibel¹³⁷ para que el ganado no cruce determinados límites. Parecidos, pero estos pasos eran resplandecientes y en el hueco, en lugar de un foso, una hilera de púas gruesas puntiagudas amenazaba con poder salir si alguien accionaba determinada palanca.

- ¡Vaya! (exclamo para mis adentros), vallas... ganado, ...precio a pagar... (asociación inconsciente de ideas de persona que viaja en estado de alerta)

Efectivamente es una barrera mecánica, igual de efectiva, que podían accionar desde la garita para que emergieran desde el suelo una cadena de pinchos que impedía de manera física el camino. Ningún vehículo podría atravesar esa barrera metálica una vez instaurada. Si por accidente se accionaba mientras cruzaba un coche, el destrozo material y el daño a los pasajeros se adivinaba serio.

Pienso en el daño en las patas delanteras delgadas, largas, casi desnudas de musculatura de las betizu¹³⁸, ovejas, pottokak¹³⁹ al penetrar accidentalmente en los fosos restrictivos de monte.

-¡Argggh! (solo imaginarlo me duele)

En el sentido opuesto, para salir del recinto, por el otro lado de la garita, hay otra barrera de las mismas características.

En las sucesivas veces para entrar y salir del recinto, mostraríamos el ID kaustiano definitivo que nos proporcionarían en los próximos días y casi cruzaríamos las dos barreras, sin apenas detenernos. Nunca tuve problemas para entrar o salir del recinto,

¹³⁷ Monte de Gipuzkoa cerca de mi casa, en cuyas faldas se inician Hondarribia, Irun, Pasaia, Rentería y Lezo. Situado frente al mar Cantábrico, al oeste de la desembocadura del río Bidasoa.

¹³⁸ Raza de vaca semisalvaje de color rojizo originaria de Euskadi.

¹³⁹ Raza equina de pequeña envergadura originaria de Euskadi.

alguna vez nos abrieron el maletero al entrar, en busca de alcohol o sustancias no permitidas, pero sin mucho ánimo de registrar nuestras pertenencias. Sospecho que ese tipo de registro era mucho más riguroso con los autobuses de trabajadores –que entraban y salían del recinto y trabajaban en la construcción– y con pedidos o mercancías que llegaban al recinto. Y de esta manera, entramos en el experimento luminoso kaustiano y llegamos a nuestra casa, todavía sin luces.

6.1. Desde las barreras físicas, climatológicas y paisajísticas: un *compound* expuesto

Si en la primera parte del análisis me he centrado en el régimen autoritario saudí y en sus relaciones con KAUST a través de la porosidad de las barreras políticas, en esta segunda parte del análisis me voy a centrar en analizar el régimen de exposición que supone KAUST para los cuerpos y para la investigación, enfatizando en un análisis que pone en relación entorno (la arena de exposición), la corporalidad en la investigación (la etnografía orgánica) y los sentidos y emociones (la deserción etnográfica y corporal).

En este capítulo cuarto abarcaré a modo de introducción las barreras físicas, climatológicas y paisajísticas que nos ubican en un *compound* expuesto. En el capítulo cinco me centraré en los cuerpos expuestos que participan en y de la investigación, en el sexto analizaré la forma de hacer etnografía orgánica en este recinto y por último, en el capítulo siete reflexiono sobre los límites y las posibilidades de la deserción etnográfica cuando traspasamos ciertos límites etnográficos y corporales que nos vamos trazando en el proceso de la investigación.

6.1.1. KAUST: muros, poros y fantasmas

El concepto de recinto de KAUST en Arabia Saudí puede provocar reflexiones contrariadas, ya que estamos hablando de un recinto delimitado construido por saudíes en su propio país. Un recinto que necesitaba fuertes medidas de seguridad según sus creadores. Un recinto distinto física y políticamente al país que lo albergaba. Un recinto fronterizo.

Según Aguelo-Navarro et al. (2017) la función de la frontera jurídica es la de delimitar dos o más soberanías o competencias de Estados y no la de separar dos o más territorios:

“En la actualidad se entiende por frontera la línea jurídica que abarca el límite del territorio de un Estado y lo separa bien del territorio de otro Estado, bien de un

espacio internacional; en otras palabras, la frontera es el conjunto de los límites que circunscriben el espacio colocado bajo la soberanía de un Estado concreto. En esa línea jurídica, que no siempre tiene una delimitación material artificial debe detenerse el poder efectivo del Estado” (Aguelo-Navarro et al. 2017:63).

No obstante, podemos pensar en la separación entre KAUST y Arabia Saudí no como una frontera jurídica, ya que es el mismo Estado (en el caso que analizamos sería el propio monarca Abdullah y tendríamos que hablar de Reino) el que delimita ambos espacios territoriales.

Wendy Brown (2010) sugiere otra forma de entender las fronteras como delimitadoras de “los fantasmas de la soberanía política”:

“Los templos antiguos alojaban dioses en un paisaje abrumador y sin horizontes. Los muros del estado-nación son templos de los tiempos modernos que alojan los fantasmas de la soberanía política. Organizan la deflexión de las crisis de la identidad cultural nacional, de la dominación colonial en la era postcolonial, y del malestar del privilegio obtenido a través de la sobreexplotación en una economía política global cada vez más interconectada e interdependiente” (Brown 2010:145).

En el caso de KAUST, es más acertado pensar en términos de barreras –físicas, políticas y corporales– que circunscriben un espacio determinado que aloja a la universidad de KAUST y al poblado, bajo la soberanía del mismo monarca sobre el que recae el poder político y religioso en el país de Arabia Saudí. En este territorio kaustiano el monarca *permite y respalda* unas normas, leyes y costumbres distintas, y a menudo en contradicción con las que operan en el exterior de las barreras entre ambos lugares. A pesar de este hecho, el poder efectivo de la dictadura bajo la que vive el pueblo saudí no se detiene en estas barreras (si no estaríamos hablando de frontera entre dos territorios) sino que es el propio régimen político saudí y concretando más, el rey Abdullah, quien en 2009 inaugura el recinto: la universidad y el poblado, con el objetivo de diversificar la economía del país hasta entonces basada en el petróleo, invirtiendo en educación y tratando de favorecer la creación de empresas y patentes a su alrededor. A la vez, como hemos ido viendo, promueve un ensayo de convivencia, un experimento social y cultural en su propio país, en el que conviven, trabajan, estudian y en definitiva interaccionan familias saudíes y familias expatriadas en territorio saudí (primer *compound* de estas características) y en el que hombres y mujeres comparten espacios (primeros lugares físicos en los que sucede esto dentro de Arabia Saudí).

Aguelo-Navarro et al. (2017:72), citando la idea de fantasma de Brown (Brown 2009:178-181) argumentan que los muros están animados por unos fantasmas que podrían clasificarse como: el fantasma del “extranjero peligroso causa de los males de la nación”; el fantasma de la contención del poder que otros pretenden imponer; el fantasma de la impermeabilidad pues el muro permite diferenciar el interior del exterior y “filtrar” a los que desean entrar; y por último, el fantasma “de la pureza, la inocencia y la bondad; los muros buscan preservar la civilización contra su contrario...”, que no es otro que el que asegura que la barbarie viene de fuera.

Si atendemos a las circunstancias y los fines para los que se creó la universidad de KAUST, considero que los fantasmas en este contexto estaban dentro de KAUST y lo que se pretende proteger es el exterior, se estaba llevando a cabo un experimento económico y político dentro de esas barreras impulsado por el monarca saudí, pero protegiendo que a nivel social no se avivaran los cambios en la población saudí del exterior. Dentro de los muros, residíamos *los contrarios* (2009:180), en términos de Brown. En cierto modo, los y las *expats-kaustians*, como estos “fantasmas” descritos por Brown, resultábamos distintos y peligrosos, teníamos “culturas distintas” a la saudí, religiones distintas a la musulmana, y nos manteníamos la mayoría del tiempo rodeados por unos muros que prometían *protección* pero que proporcionaban *reclusión*, confinamiento, que *filtraban* claramente el estar dentro y fuera del *compound* custodiando de manera férrea la entrada (como evidencia el relato etnográfico que abre esta segunda parte).

Desde un primer momento me hicieron entender que la Universidad no iba a ser abanderada de ningún tipo de cambio social o cultural dentro del país, que la misión de KAUST era la investigación científica para proporcionar un cambio en el modelo económico. Pero estas observaciones entraban en terreno contradictorio, chocaban de alguna manera con los discursos llevados a cabo por el monarca en la inauguración del recinto¹⁴⁰.

Brown (2009) también defiende que la proliferación de muros y barreras en el mundo contemporáneo constituye más un síntoma de la crisis y de la transformación de la soberanía estatal que un signo de su reafirmación, argumenta “incluso el más físicamente intimidante de estos nuevos muros sirve para regular, más que para excluir, el trabajo

¹⁴⁰ Textos que han sido analizados en el capítulo 5 sobre el régimen saudí.

migrante legal e ilegal” (Brown 2009:181). Siguiendo a esta autora (Brown 2009; 2010) considero que las barreras de KAUST (a pesar de los intercambios que favorecían) contienen y estructuran las relaciones que se dan entre el proyecto científico-económico que se desarrolla dentro la universidad, el trabajo, los derechos de los/las sujetos que lo integran y los cuerpos, y por otro lado, el poder político saudí; incluso en este experimento-lugar kaustiano en el que las barreras y la fortificación ha sido delineada por el mismo poder político-religioso, el rey Abdullah.

En 2011, el contacto entre saudíes del exterior del recinto y los/las *kaustians* es limitado y controlado. De hecho, los familiares saudíes de los *saudi-kaustians* pueden entrar en el recinto y compartir la vida del *compound* los fines de semana pidiendo un permiso previo. Pronto aparecen algunos problemas. Estos visitantes sacan fotos de la piscina de gente en bañador, de la playa, de la cantina donde hombres y mujeres comparten mesa y cuelgan esas fotos en internet. Los cuerpos kaustianos son percibidos como distintos, exóticos, lejanos y fuera de control. Son cuerpos extraños, “peligrosos” y “contaminados” (Douglas 2003) situados entre los muros de KAUST y separados del resto de Arabia Saudí.

Choca con el imaginario colectivo de “lo saudí” como sagrado, representación simbólica que obedece a una doctrina impuesta por el régimen dictatorial de la familia Saud (en el poder desde 1932) y estrechamente vinculada a los clérigos y el poder religioso del país (como preservadores de los lugares santos del islamismo: La Meca y Medina). Pronto aparecen fuertes críticas hacia la universidad tachándola de lugar no recomendable y en contradicción con las costumbres saudíes y contra la religión musulmana. Ante todas esas quejas que provienen del exterior del recinto (pero desde tierra saudí) a la convivencia y organización del recinto (tierra saudí también) se toman medidas iniciales radicales. Se prohíbe la entrada a la playa y a las piscinas con ID temporales sin fotografía. Lo justifican por razones de seguridad, pero en la práctica es la prohibición de la entrada a personas saudíes que son los que mayoritariamente venían a pasar el fin de semana (por proximidad) al recinto. Las personas visitantes, no residentes, que accedían una temporada larga al recinto de visita (solo permitida la entrada al país de familiares de primera proximidad: padre, madre, hijos/as o hermanos/as de residentes mediante un visado especial) o a trabajar temporalmente, eran por lo general de fuera del reino.

A la definición inicial de frontera recogida anteriormente podríamos sumar otro concepto, el de “zona fronteriza” o “*borderlands*” cuyo significado sería:

“zonas en las cuales coinciden dos o más fronteras internacionales y donde, a pesar de estar conformadas por partes de distintos estados, se produce un intenso intercambio entre sus habitantes y se generan fenómenos de interpenetración cultural y hasta es posible que se creen vínculos familiares” (Musso 2012:129 citado en Aguelo-Navarro et al. 2017:63)

Si bien es cierto que KAUST a priori no es una zona fronteriza porque ambos territorios pertenecen al mismo país y están bajo el dominio de la misma autoridad política, sí podemos considerar el comportamiento poroso de sus barreras como membranas permeables que permiten ciertos intercambios y bloquean otros provocando en ocasiones incomodidades sociales. En este sentido, debemos considerar las barreras físicas, tanto tangibles –construcciones de materia (de cemento, alambre, hierro y PVC)–, las atmosféricas (el calor y la humedad), las paisajísticas (el mar y el desierto); así como las construcciones simbólicas (los fantasmas de dentro del recinto, la sacralidad de “lo saudí” de fuera del recinto). Estas barreras resultan operar a modo de “*borderlands*” porosos, generando fenómenos de interpenetración cultural a ambos lados de los bordes, capaces de generar contradicciones, de remarcar tradiciones y producir cambios señalando su capacidad de transformación y/o adecuación al contexto y las diferentes prácticas y políticas a ambos lados. A esto me he referido en el capítulo primero como contradicciones, con tradiciones y contra dicciones.

Precisamente, al hilo de esta porosidad, coincido con los autores y la tesis tratada en “*La frontera como método*” (Mezzadra y Neilson 2017)

“la imagen ampliamente difundida por los estudios críticos recientes de la frontera como un muro, o como un dispositivo que sirve ante todo y principalmente para *excluir*, termina resultando engañosa. Aislar una sola función de la frontera no nos permite comprender la flexibilidad de esta institución” [...] “sostenemos que las fronteras también constituyen dispositivos de inclusión que seleccionan y filtran hombres y mujeres, así como diferentes formas de circulación, de formas no menos violentas que las empleadas en las medidas de exclusión” (Mezzadra y Neilson 2017:25)

Estos autores argumentan de forma crítica el concepto de la inclusión tratado como un indiscutido bien social. Para ellos, mostrando los modos en los que las fronteras establecen múltiples puntos de control a lo largo de líneas claves, de geografías, de riqueza y de poder, tratan de ver como la inclusión se desarrolla en continuidad con la exclusión y no en oposición a ella.

“nos concentramos en la capacidad de la jerarquización y estratificación de las fronteras, examinando su articulación con el capital y el poder político, ya coincidan con los límites territoriales de los estados, ya existan dentro o más allá de ellos. Para analizar el carácter penetrante de las operaciones de las fronteras –ni que hablar de la profunda violencia que las acompaña–, necesitamos un lenguaje conceptual más complejo y dinámico que aquel que se basa en imágenes de muros y exclusiones” (Mezzadra y Neilson 2017:25-26)

De esta manera, al hablar de barreras físicas que separan/conectan KAUST con Arabia Saudí, no solo me centro en las barreras construidas por los creadores del recinto en busca de mantener apartado el recinto, separado del exterior por medio de vallas de cemento, hierro, alambre o PVC y que, frecuentemente traducían como un espacio político protegido y seguro; sino también, en este apartado de barreras físicas voy a referirme a la arquitectura y los espacios, a barreras climatológicas como el calor y la humedad, a barreras geográficas naturales –paisajísticas– como la arena del desierto y el mar Rojo. De manera que factores geográficos, topográficos, climatológicos y medioambientales constituyen barreras físicas naturales porosas a los intercambios social/cultural/políticos entre KAUST y el país anfitrión.

6.1.2. Materialidades: cemento, hierro, alambre y PVC

Como he presentado en el texto etnográfico que introduce esta segunda parte de la tesis, además de las barreras mecánicas y pinchos de acero que delimitaban las entradas y salidas de KAUST, el recinto estaba rodeado por un perímetro de cemento y de alambre de espino en algunas zonas.

En 2011, a nuestra llegada, era una especie de muralla de cemento simple en casi todas las zonas, formada por bloques, que se dilatava y ensanchaba a medida que iban aumentando el número de casas y construcciones del interior. En 2016, durante la presentación de resultados en el Town Hall del Dr. Chameau¹⁴¹ que por primera vez se realizó al aire libre en la plaza del pueblo en lugar de en el auditorium de la universidad, comunicaba que dicho perímetro que *protegia* KAUST del exterior incluía por tierra, 14 kilómetros de valla de cemento reforzada en puntos por tres líneas, garitas de control, rutas de patrullaje internas y externas, cámaras de largo alcance y cámaras termales que se sumaban a las cámaras de imagen y a detectores de movimiento del principio; y por mar, un sonar marítimo que completaba junto con la valla de PVC originaria las barreras

¹⁴¹ Jean-Lou Chameau, segundo presidente de KAUST, en el cargo entre 2013-2017.

que delimitaban la playa preconstruida en terreno kaustiano, la zona de los manglares y zona de la costa.



Figura 22. La presentación de resultados en el Town Hall en Discovery Square por Dr. Chameau, presidente de la universidad en 2016. Fotografía Idoia Galán.

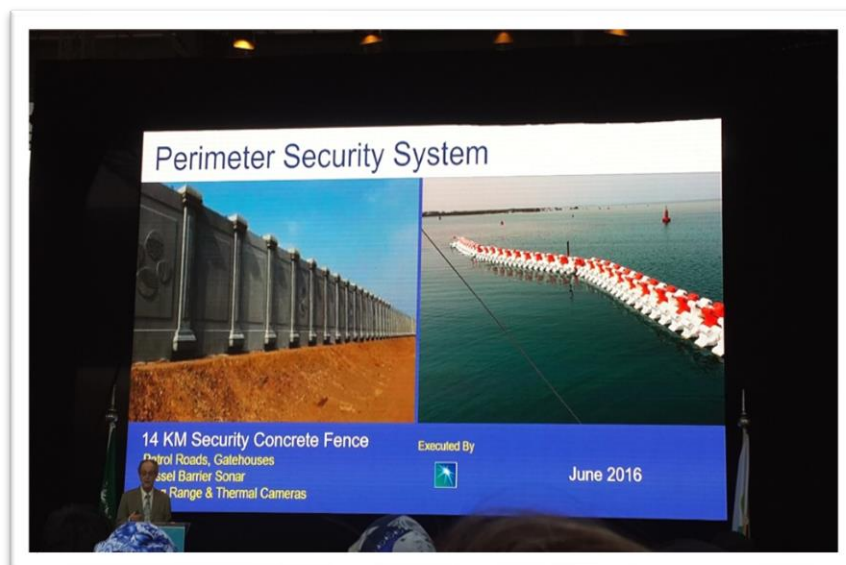


Figura 23. Dr. Chameau mostrando las barreras físicas del recinto (abril 2016). Fotografía: Idoia Galán.

Aparte de estas medidas generales de seguridad, había zonas que estaban especialmente protegidas y en las que se aplicaban medidas complementarias. La entrada al recinto

principal es la que acabo de describir en el relato etnográfico (había otra entrada más utilizada para mercancías, menos utilizada por los habitantes de KAUST) pero luego, y una vez dentro del recinto, del poblado, los edificios de la universidad gozaban de seguridad extra.

Además de cámaras, se debía transitar por los espacios del campus¹⁴², de la universidad (no del poblado) con el ID a la vista (el documento de identificación). La mayoría de personas accedíamos en bici –había unas rampas de acceso cómodo y estacionamientos de bicicletas delante de cada edificio–, andando o en buses pequeños que recorrían todo el recinto con varias rutas organizadas por colores, facilitando la comunicación entre los lugares importantes del poblado (supermercado, centro de salud, barrios, escuelas, plaza y mezquita principal) y el campus universitario y sus edificios.



Figura 24. Minibús del campus en Discovery Square, frente a la Universidad.

Estos minibuses, cuando su ruta entraba al campus, a una zona cercana –porque por dentro del campus solo circulaban bicis, peatones y sillas de ruedas– paraban en una garita pequeña de control de personas donde la mayoría de veces mostrábamos el ID a través de las ventanillas, apoyándolo en el cristal, eso cuando miraba el guardia de turno. Los coches, sin embargo, accedían al campus de manera subterránea (atravesando una barrera que casi siempre se mantenía abierta), pero a una parte concreta del parking subterráneo,

¹⁴² Hago la división del recinto de KAUST en dos zonas: el campus (la universidad) y el poblado.

no inmediatamente debajo de los edificios, zona probablemente bien aislada y encapsulada.

Para entender y participar del mundo en el que me estaba sumergiendo, considero importante explorar y penetrar en la materialidad de los elementos que separan el recinto. Por materialidad entiendo los materiales que están construyendo los objetos, pero no observados como algo fijo en la composición de los mismos sino destacando el carácter cambiante, transformativo y procesual de su composición. Es decir, la manera en la que esos objetos formados por materiales van cambiando por el paso del tiempo, por las acciones que llevamos a cabo sobre ellos y por el significado que les otorguemos. Entendida así, la materialidad no es solo constitutiva de artefactos sino que pretende trascender el dualismo de sujetos y objetos (Miller et al. 2005). En este sentido y siguiendo a estos autores, como veremos a continuación, la materialidad es presentada desde la pluralidad de sus formas y significados, desde la naturaleza de su agencia, considerando la relación entre la materialidad, el poder y el confinamiento en el recinto. Entiendo y analizo así la materialidad: el cuerpo, y por extensión el sujeto, y las “cosas”, y por extensión los artefactos, desde los bordes de la propia materialidad y las fronteras de humanidad y relaciones sociales, no tanto para escribir “una sección sobre la “tiranía del sujeto” que busca enterrar la sociedad y el sujeto como la premisa privilegiada por una disciplina llamada Antropología” (Miller et al. 2005:2-3) sino para sumar pluralidad en ambos: en las personas y en las cosas.

Desde mi experiencia etnográfica, describiendo la composición, las propiedades y las transformaciones de la materia, me aproximo al contexto sociocultural del *compound* destacando la agencia y el peso de la materialidad. Es decir, el recorrido protagonista de la materia como algo sentido vivo y poderoso, cambiante y en proceso.

“Las cosas están vivas y activas no porque estén poseídas por espíritus –sea *en o de* la materia– sino porque las sustancias que componen continúan dejándose llevar en las circulaciones del medio que las rodea y que, alternativamente, anuncia su disolución o –característicamente con los seres animados– garantiza su regeneración” (Ingold 2013:33-34)

En definitiva, contar las historias, los imponderables materiales del recinto y las distintas maneras de relacionarnos con ellas, “reconocer el poder activo de los materiales y su capacidad para presentarse por delante de las cosas hechas a partir de ellos” (Ingold 2013:33), a eso me refiero.

Evitar los atajos, los saltos que nos distancian de lo cotidiano en la escritura y abogar por la lectura de etnografías del detalle, de los materiales de inicio, de las emociones primeras... de aquello que se nutre la experiencia etnográfica en el campo y la empuja a historia. Defender así, las que denomino “*etnografías placentarias*”, textos escritos desde las emociones en el trabajo de campo nutridos de cotidianidad y subjetividades, evitando su disolución hacia textos lejanos, elaborados, de manual.

“es como si los materiales parecen desaparecer tragados por los mismos objetos a los cuales ellos han dado luz” (Ingold 2013:31)

En algunas zonas de la costa, como en los alrededores del Beacon, estructura-escultura emblema de la universidad y con forma de faro¹⁴³, que descansaba en una península pequeña al costado del puerto de recreo de barcos, había una barrera de alambre de espino.



Figura 25. El faro Beacon, fotografiado tras la barrera de espino que impide su acceso desde el mar por Idoia Galán (abril 2015).

En el texto “Historia política del alambre de espino” Olivier Razac (2015), a través de un recorrido histórico-político del alambre de espino, analiza el éxito y la persistencia de un objeto tan poco elaborado (ligero, económico y eficaz) como dispositivo de modos de control espacial (físico o corporal) en el pasado y más simbólico (en sus representaciones recientes). Atendiendo a su materialidad flexible, ligera, económica y efectiva, el alambre

¹⁴³ Simbolizaba la luz de la sabiduría que nos ha de guiar. Ver discurso del rey, capítulo primero.

de espino trasmite y esconde la violencia estatal mediante la doble función de “marca” y “acción”, como elemento estático y simbólico, y como elemento dinámico y concreto (Razac 2015:262-263), “es como si los materiales parecen desaparecer tragados por los mismos objetos a los cuales ellos han dado luz” (Ingold 2013:31).

En este sentido, hay que destacar como en KAUST las zonas protegidas con alambre de espino ya en el interior del recinto eran lugares que poseían un valor simbólico o emblemático que requería de otros modos de control espacial; es decir, la representación del alambre de espino como control espacial no solo estático sino también simbólico. Esto sucedía en zonas del puerto deportivo, en torno al faro, que daban al mar y en la playa kaustiana.

La zona de la playa, al igual que la universidad, era otra área de las más protegidas, pero por distintas razones¹⁴⁴. La playa además de estar amurallada por cemento y alambre de espino, de manera que desde el exterior no se podía ver a la gente disfrutando de una jornada playera, estaba cerrada para tampoco poder escapar o entrar de manera no reglamentada. En el mar, aunque muy a lo lejos, había una barrera de red y PVC, casi inapreciable. Varias veces llegué hasta allí en una tabla de *windsurf* alquilada en la playa. Si por alguna razón, la tabla y su flotabilidad sorteaban el sistema de boyas limítrofes, colocadas en línea a modo de barrera, la orza de la tabla chocaba contra la red que se extendía hacia las profundidades desde el sistema de delimitación. Hacia mitad de nuestra estancia, en 2014, no tengo registrada la fecha, una mujer y un hombre jóvenes de KAUST, aparecieron un día en la zona “protegida” para practicar deportes de agua con dos *kitesurf* dispuestos a practicar este deporte. Durante un par de meses no hubo ningún problema y podíamos verlos, desde la arena de la playa o desde el mar, practicar piruetas y saltos acrobáticos. Un día cualquiera de fin de semana y jornada playera, una lancha fuera borda con dos guardias saudíes entró desde Thuwal a la playa de KAUST. Se dirigieron a gran velocidad hacia la caseta donde se guardaba el material de *windsurf* y donde siempre estaban dos monitores con una lancha a motor atentos por si alguien tenía algún problema navegando. Hablaron con los monitores y estos a su vez, por radio, comunicaron a los salvavidas de la playa que hicieran salir a todo el mundo del agua. Según nos informaron, las cometas de *kitesurf*, consideradas embarcaciones por los guardias saudíes que custodiaban los límites del recinto por mar, habían sobrepasado los

¹⁴⁴ Insistiré en este tema en el apartado de espacios y arquitectura; y en espacios público y privado.

límites de las barreras de seguridad (por aire, claro está). El resultado fue la prohibición del *kitesurfing*¹⁴⁵ en KAUST por motivos de *seguridad*.

En este mismo orden de cosas, la siguiente cita toma relevancia:

"The beach thinks it is a free place, but in fact the slightest gesture, the briefest glance is monitored" (Kaufmann 1996:172 citado en Löw 2006:121)

En el artículo que acabo de citar, Martina Löw (2006) analiza la relación entre género y espacio como un resultado temporal del proceso de atribución y disposición que forma y reproduce estructuras. Concretamente a través de la vida en la playa muestra que el género puede verse inscrito mediante las prácticas corporales en la producción de espacios (Löw 2006). En este sentido, la zona de la playa del recinto, al igual que la universidad, eran procesos en construcción de espacios que a la vez que forman, reproducen estructuras sociales del recinto. Ambas eran zonas protegidas, custodiadas por un guardia de seguridad y barreras físicas. Como ya he explicado con anterioridad, la playa de KAUST además de estar amurallada por cemento y alambre de espino, de manera que desde el exterior no se podía ver a la gente disfrutando de una jornada playera, estaba cerrada para tampoco poder escapar o entrar de manera no reglamentada ni por la arena ni por el mar –espacio delimitado por una barrera de red y PVC, casi inapreciables y por un guardacostas que desde un barco controlaba las salidas de la costa de Thuwal a mar abierto–.

Löw (2006) se apoya en la idea de la playa como el lugar ideal caracterizado por la concurrencia de “cuerpo, mar, arena, viento, sol y vacío” (Kaufmann 1996:38) y de Lafevre (1991) donde apunta la posibilidad del cuerpo de encontrar en la playa las libertades necesarias para romper la política homogeneizadora del espacio, y de esta manera señalar la playa como un lugar ideal para estudiar la constitución recíproca del cuerpo y el espacio (Löw 2006). En este sentido, apoyándome en el trabajo de campo de esta tesis encuentro en la playa del recinto y en las playas privadas de Jeddah (trato estas playas en el apartado III) espacios donde a través de las interacciones entre el cuerpo y el espacio operan transformaciones sociales. Concretamente, en la playa del recinto, los cuerpos *generizan* los tiempos de disfrute de la playa, llegando a establecerse un viernes al mes solo para el disfrute de las mujeres en la playa. De acuerdo con la idea de Martina

¹⁴⁵ Recientemente, como otra pequeña muestra más de cambio, en un video de YouTube he podido ver la celebración de un campeonato de *kitesurfing* en KAEC (Economic city) justo al lado de KAUST en el que participaban decenas de personas. Seis años después de aquel suceso.

Löw de que la generización de espacios se efectúa a través de la reorganización de percepciones y en particular de las miradas y las prácticas corporales:

“Society’s discovery of sunbathing brought with it a step-by-step process of baring the body. As far as women are concerned, this process is constantly recharged with erotic content, and even hair flowing loose after bathing or naked feet and ankles are sufficient cause for excitement” (Löw 2006:121).

Encontramos que no solo el espacio de la playa sino el tiempo que en ella transcurre también está generizado, tanto por las practicas corporales de las personas que lo disfrutan como por las que así lo crean, lo distribuyen.

Un viernes, en la primavera de 2014, me acerqué en moto, llevando a mi hija por entonces de 6 años, a la playa en horario de mujeres. Había más gente de lo normal, más mujeres y criaturas, pero tampoco de manera exagerada. Disfrutamos de una sombrilla fija para nosotras y de hamacas sin problema, había sitios disponibles. Los grupos de mujeres saudíes en torno a las sombrillas eran numerosos, en torno a 3-4 mujeres vestidas de abaya con criaturas, niñas y niños. Tenían refrescos y comida en unas neveras de plástico. Las mujeres que se acercaban a la orilla vestían bañadores de mujer occidentales, de una o dos piezas, camisetas de agua o vestidos con pantalones de licra con los que se refrescaban en la orilla. Diría que las vestimentas de baño eran similares a las de los días de acceso a familias, variaban de más a menos piel expuesta, pero había modelos para todos los gustos. Quizás menos bikinis de lo habitual pero también se veían. Mi hija y yo, vestíamos bikini pero con camiseta de agua por encima, para protegernos del sol, como hacíamos casi siempre y durante todo el año en la playa y piscinas del recinto. También me llamó la atención ver a mujeres solas, sin hijos/as. Mujeres jóvenes, de distintos países, que vestían bañador y disfrutaban de la playa en soledad, sin amigas ni grupos de mujeres. La diferencia no era tanto en el cambio de vestimentas sino en lo concurrida que estaba la playa, más mujeres en número que familias en días normales de playa.

Por otro lado, en las zonas residenciales¹⁴⁶ de la costa del poblado, por ejemplo, alrededor del barrio del Island, en el mar se podía ver una estructura flotante de PVC a modo de barrera marítima (eso que viéramos desde tierra).

¹⁴⁶ Había tres zonas residenciales claras dentro del recinto: el Harbor (el barrio de los edificios de estudiantes), el Island (zona residencial primera en ser construida que daba a la costa y al manglar) y los Gardens (zonas interiores por donde crecería el *compound*, algunas en los bordes de un manglar y del campo de golf).

El puerto deportivo de la zona de la marina, otra posible salida por mar desde el recinto, también estaba controlado. Nadie podía montarse en un barco sin un permiso previo obtenido por la oficina de Coast Line del recinto. Dependiendo de la actividad, el permiso podría demorar entre una y tres semanas. Todos eran recreativos, ya fuera para hacer excursiones organizadas en catamarán o yates pequeños para bucear en arrecifes lejanos, hacer snorkel, o pescar; o alquilado personalmente (siempre con tripulante o tripulación (dependiendo de la eslora) aunque fueran 1 o 2 personas que supiesen navegar. Una vez en el mar, a escasas millas de KAUST y en aguas de Thuwal (el pueblo de pescadores tradicional en cuyas tierras se construyó el recinto), se pasaba un control de mar en el que accedían al barco desde otra embarcación unos militares a comprobar nuestros iqamas¹⁴⁷, quienes éramos, la actividad a realizar y los papeles y permisos que previamente habíamos pedido.

Si entrar era difícil, salir sin pasar un control era complicado.

“Si la frontera ya no se circunscribe a la línea, a la demarcación física entre territorios o al cruce de un puesto de control, sino que se abre y se expande en anchos territorios geográficos, nos encontramos con que el espacio que hace posible o que propicia la desaparición se vuelve extenso, físicamente inabarcable” (Schindel 2020:6-7)

En este sentido, siguiendo la tesis de Estela Schindel, fuera de los puestos de control del recinto, se abrían los espacios de desaparición de los cuerpos kaustianos que las barreras físicas y políticas del propio *compound* habían *construido*. Es decir, la desaparición corporal de los y las kaustianas no se daba al entrar, sino al salir, afuera del recinto, en la geografía extensa de Arabia Saudí de desprotección física y civil kaustiana, a pesar de ser el mismo país con mismos gobernantes o quizás simplemente desaparecíamos fuera, porque no existíamos como partículas, como cuerpos, más allá del experimento o de las barreras que nos habían *creado*.

6.1.3. Climatología: el calor y la humedad incorporados

La temperatura media en el recinto rondaba los treinta y algunos grados. En los meses de junio, julio, agosto y setiembre numerosos días superaba los 40 grados y vivimos picos por encima de 45 grados. En varias ocasiones experimenté 48 grados en el mes de junio (en julio y agosto regresaba a Euskadi). Diciembre y enero eran los meses más templados

¹⁴⁷ Documento nacional saudí.

con mínimas de 18-20 grados y máximas de 30-32. Muy pocas veces vi llover, dos veces al año como máximo y coincidiendo con diciembre o enero. Cuando llovía solía ser de forma torrencial, pero poco tiempo, como máximo un par de horas. Suficiente para empapar el suelo, notar un olor de tierra diferente, que la gente abandonara su puesto de trabajo y se asomara a ver llover y que las criaturas lo festejaran en el patio de la escuela, mojándose. Tras la lluvia la atmósfera era otra, nítida, sin grano, limpia. A pesar de ser Arabia Saudí un país de clima desértico, la provincia de Makkah, donde se sitúa KAUST gozaba de picos de humedad bastante elevados.

Ingold (2005) señala que el clima, a pesar de ser recogido en las notas de muchos de los trabajos de campo realizados desde la antropología, pocas veces es analizado desde esta disciplina a pesar de ser fundamental en nuestras experiencias, ya que el clima no es tanto lo que percibimos sino aquello en lo que percibimos (Ingold 2005:97-104). Por ello, voy a introducir la experimentación etnográfica del calor y de la humedad mediante dos tipos de narrativas diferentes. Primero, mostraré el calor en escenas breves y segundo, la humedad contada a través de una secuencia del guion¹⁴⁸.

El calor en escenas breves y la humedad en una secuencia

UNA: las cejas sirven para algo

“Las cejas saudíes son como los olores: intensas, alarmantes para los sentidos occidentales, no pasan jamás en silencio. Catalizadoras ambas de las percepciones del trabajo en disfrute de campo. Embriagantes las miradas y los aromas. Delatoras todas, cejas y olores, de cuerpos saudíes: fetiches a los ojos y narices foráneas”

KAUST, febrero de 2012.

Las cejas sirven para algo en Arabia Saudí. Además de encuadrar miradas como en el resto del mundo, son grandes informantes y confidentes reveladoras.

Las cejas de muchas mujeres saudíes son muy características por su originalidad, por ser distintivas. Son muy cuidadas, apreciadas y gruesas. Bastante gruesas, aunque eso no quiere decir necesariamente pobladas. También están bastante juntas, y la mayoría son

¹⁴⁸ Una ESCENA se produce a través de un conflicto en un tiempo y un espacio más o menos continuo, donde por lo menos uno de los valores de la vida del personaje se aprecia de forma perceptible. Una SECUENCIA es una serie de escenas –habitualmente de dos a cinco– que culminan con un mayor impacto que el de cualquier escena previa (McKee, 2011:56-60).

rectas, pero muy alejadas de las imaginadas y pintadas cejas de Frida Kahlo. A menudo se las maquillan, normalmente de negro o de marrón muy oscuro, a veces están despobladas y son tatuadas, permanentes. Están siempre visibles, con o sin niqab, desafiantes, presentes.

“De marzo a noviembre, paso tanto calor a la intemperie, que la frente se desparrama.

Noto gotas de sudor que se desplazan desde el nacimiento de mi flequillo ausente y en perpendicular cruzan las líneas de expresión de edad de piel sobre el frontal.

Caen con descaro. Sin reparo.

De pronto soy consciente de que las cejas sirven para algo. Además de su función estética, esos pelos que descansan sobre el reborde orbitario del hueso frontal, frenan el avance promiscuo de las gotas de sudor que resbalan desde el cuero cabelludo permitiendo la visión clara, nítida. Permiten observar y ser observadas.”

KAUST, noviembre de 2012.

DOS: salir a la terraza para sentir calor reconfortante.

Varias veces al día, mientras escribo en casa, abro la puerta de la cocina para que entre el calor del exterior.

Salir fuera durante unos minutos, al sol o al nublado, se coinvierte en una rutina diaria para entrar en calor. Principalmente cuando me he quedado sentada quieta, pensando, anotando.

Nos recomiendan tener el aire acondicionado de las casas a 20 grados. No lo pagamos, en realidad en el precio de casa, que venía por contrato incluido/descontado del sueldo, está el precio del alquiler, el mantenimiento y cualquier reparación. Es llamar al 955 y una patrulla de 4 o 5 hombres te reparan los electrodomésticos, cambian las bombillas o arreglan una fuga de agua.

Se supone que hay termostatos en cada habitación de la casa, pero la realidad es otra. La temperatura se regula desde un termostato general que está en la planta superior y que subirlo por encima de los 22 grados estropea el mecanismo, se para, deja de funcionar y toca llamar al 955 para arreglarlo. Lo arreglan y te explican que, aunque puedes modificar la temperatura, la recomendación es dejar el termostato a 20 grados. Es decir, experimentar frío en casa, en Arabia Saudí (porque estos 20 grados no son sentidos igual que 20 grados al exterior en Hondarribia). Si no, la casa se llena de hongos debido a la humedad del aire, me explican en un intento convincente. Después de, tras la llamada

oportuna, hacerles venir varias veces, decido que ponerse una chaqueta es una buena opción y salir a la calle a calentarse, otra que sí me convence.

TRES: calor líquido placentero

“El mar Rojo, calor líquido, dispendio placentero a temperatura ambiente”

KAUST, mayo de 2013

La temperatura del mar Rojo¹⁴⁹ en la costa saudí oscila todo el año entre 26 y 32 grados¹⁵⁰.
Agradable a mi piel.

CUATRO: calor febril en Barcelona importado de Arabia

[...] Cuando por fin consigo salir del país, tras un intento fallido diez días antes y varias horas retenida en el aeropuerto¹⁵¹, llego a Barcelona sintiendo calor excesivo.

Ráfagas de sudor, a ratos frío a ratos caliente, desembocan en un tiritar racheado. Desorientada, desubicada...estoy en Barcelona.

El Síndrome Respiratorio de Oriente Medio (MERS-CoV) es una enfermedad infecciosa provocada por el coronavirus MERS-CoV¹⁵², el cual fue identificado por primera vez en el 2012 en Arabia Saudí. La infección por el virus cursa con enfermedad respiratoria aguda grave que provoca fiebre, tos, neumonía, dificultad respiratoria, afectación renal y una alta mortalidad, próxima al 30%¹⁵³. Al parecer el foco inicial fueron los camellos, pero no se sabe con seguridad.

¹⁴⁹ Contradictoriamente a lo que sucede en otros mares, la temperatura del mar Rojo con el cambio climático parece que experimentará un descenso. Fuente: En prensa, entrevista a Carlos Duarte, 11 de enero de 2020, título “Ciencia climática en países fósiles”.

¹⁵⁰ Fuente: <https://seatemperature.info/es/mar-rojo-temperatura-del-agua-del-mar.html>

¹⁵¹ Ver secuencia p.202-212, en PRIMERA PARTE: Régimen autoritario saudí.

¹⁵² Ha sido una curiosidad la aparición del COVID19 y sus consecuencias durante la escritura de la tesis, proceso que continúa aturullando nuestras vidas. Enfermar en 2012, sin apenas información, sin saber si realmente era esa la causa, no me provocaba angustia por la enfermedad o por la sospecha de su gravedad. La preocupación era por la debilidad, por experimentar fragilidad física.

¹⁵³ [https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/middle-east-respiratory-syndrome-coronavirus-\(mers-cov\)](https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/middle-east-respiratory-syndrome-coronavirus-(mers-cov))

Acudo a urgencias en Barcelona, descartan el MERS (sin test diagnóstico), pero diagnostican gripe. Una cepa traída de fuera que cursa con mucha fiebre: altísima y persistente.

“Pasa una semana febril por un cuerpo delirante. A duras penas interrumpen mi sueño las duchas y los líquidos, para bajar la fiebre, para hidratarme.

Debo retrasar mi viaje de regreso y descarto entrar sola, esta vez, en Arabia. Sigo sintiéndome débil, muy débil, desmesuradamente débil.

La fragilidad física humedece mi ánimo.

Decido volar desde Barcelona vía Dubai. A Dubai si siento que me alcanzan las fuerzas para entrar sola, no me da miedo la fragilidad física en otros lugares, en Arabia me genera inseguridad. A Dubai vendrán a esperarme.

Desde Dubai, en un vuelo corto y acompañada, vuelvo a entrar sin problemas en el país... y al recinto con ganas, me reúno con mi familia”.

KAUST, febrero de 2016

CINCO: calor ardiente en los brazos motorizados

A principios de junio de 2016 mi hija había quedado para jugar en casa de una amiga del recinto a las 14:00 h. La escuela había terminado y hacía tanto calor (superábamos los 45 grados centígrados) que no se podía estar al aire libre. Los parques infantiles, la playa y la piscina, aunque estaban de vacaciones escolares las criaturas, habían desaparecido de las agendas. En cambio, los paseos al atardecer andando por el arenal del manglar o en bicicleta por el Island contaban como actividades lúdicas excitantes.

Era Ramadán, y aunque los supermercados del recinto estaban abiertos en su horario estándar¹⁵⁴, la actividad en el poblado descendía consecuentemente con el país en el que

¹⁵⁴ De manera oficial, estaba estipulado un horario laboral de 7:30 a 14:30 h para el sector público y para el privado de 8:00 a 19:30 h en horario partido. Los establecimientos comerciales trabajaban entre una franja horaria que cubría de sábado a jueves de 8:00 a 23:00 h todos los días de la semana excepto los viernes que empezaba la actividad a las 16:00 h. Siempre se paraba la actividad laboral durante los rezos; las personas se ausentaban del trabajo para acercarse a la mezquita próxima o rezaban en algún lugar habilitado en el puesto de trabajo y se cerraban las persianas y puertas de los establecimientos. En los centros comerciales se anunciaba la llamada al rezo y a continuación las tiendas y restaurantes cerraban sus puertas. Podías permanecer dentro si estabas allí antes de la llamada al rezo, pero no podías pedir comida (comías si había sido servida con anterioridad), ni pagar, ni salir o entrar en el establecimiento. Durante el Ramadán el horario laboral establecido era de 10:00 a 15:00 h aunque en la práctica era mucho más flexible y relajado.

En KAUST el horario laboral regular era de 8:00 a 17:00 h, con una hora libre para comer.

estábamos y el cumplimiento de la religión¹⁵⁵, concretamente respetando el tercer deber o pilar del islam: ayunar el mes de ramadán, desde el amanecer a la puesta del sol¹⁵⁶.

Visitar los dos polideportivos del lugar con las criaturas era extraño.

Había poca gente, las cafeterías estaban cerradas y las recomendaciones en el recinto sugerían encarecidamente a los no musulmanes, no beber ni comer delante de la gente.

En pleno verano saudí, no llevar agua/alimentos a una piscina descubierta durante el día resultaba difícil de cumplir con menores y nada apetecible para cualquiera. De modo que las opciones de hacer vida social eran: veladas diurnas en casas particulares en espera a las húmedas noches bajo las estrellas o veladas nocturnas dentro de cualquier restaurante para poder comer y beber al gusto, tras ponerse el sol. Era Ramadán.

Mi hija y su amiga hicieron su plan, yo era una taxista en moto dentro de él.

Abrí la puerta del garaje y arranqué la moto dentro. Nos montamos las dos con nuestros cascos y me aseguré de que la puerta se quedaba abierta, para poder entrar a la vuelta hasta dentro del garaje sin abrasarme al sol.

Vivíamos en el Island y nos dirigíamos a los Gardens.

Mi hija llevaba puesta una camiseta de manga corta y otra de manga larga anudada a la cintura, normalmente en las casas el aire acondicionado era fuerte, y aunque marcara dentro los 20-22 grados, la sensación térmica podía ser de frío.

Yo solo hacía de taxista, así que salí en manga corta.

Soy una mujer de piel morena. De pelo moreno, ojos marrones y cejas marrones. Mi piel aguanta bien el sol. No me he quemado nunca por los rayos solares, nunca he notado en la espalda ni he visto en mis mejillas y nariz, las quemaduras solares. Tampoco me he *pelado*. En mi infancia y adolescencia (cuando nadie usaba todavía los protectores solares y la lata azul de *Nivea* estaba en los cestos playeros), las quemaduras, manchas rojas

¹⁵⁵ “Los deberes-pilares (*arkan*) de los musulmanes debían (y deben todavía) cumplir giraban todos en torno a una misma idea: someter el comportamiento cotidiano del individuo a una estricta disciplina, dado que el islam es antes que nada una religión terrestre, arraigada en los actos más triviales de la vida: lavarse, comer, etc., pero al mismo tiempo, permite situarse constantemente en el cosmos” (Mernissi 1999:39). La *shahada* es el primer deber: una profesión de fe que consiste en reconocer que Alá es el dios único y Mahoma su profeta. El segundo deber es la *azalá*, la oración que debe repetirse cinco veces al día. El tercero es el ayuno durante el mes del ramadán, el cuarto es el azaque, dar limosna y el último y quinto es la peregrinación a La Meca para quienes puedan costeársela (Mernissi, 1999)

¹⁵⁶ El iftar es la ruptura del ayuno en el ocaso durante el Ramadán.

prolongadas, aparecían cada verano en gran parte de la población, sobre todo al inicio de la temporada estival y si el sol le hacía justicia, a veces también en Euskadi.

Llegamos a la casa de la amiga tras un trayecto que se alargó doce minutos en moto debido a las direcciones prohibidas y a desvíos laberínticos de algunas calles que nunca llegué a controlar del todo. Sentía el calor. Al frenar la moto ya no corría ni ese hilillo de brisa que se mueve en la atmósfera tras la acción de desplazarse.

La puerta de la casa se abrió y una niña saltarina corrió hacia nosotras estáticas en la moto.

- ¡Qué calor ama! Exclamó mi hija resoplando sobre mi antebrazo al tiempo que se bajaba de la moto.

Se quitó el casco y me lo alcanzó. Su pelo liso castaño (dátil, en Arabia) chorreaba de sudor. Las niñas se abrazaron y rápidamente volví a arrancar la moto, saludé con la mano a la mujer que las esperaba en la puerta y acordé que volvería a las 17:00 h para recogerla.

Agradecí el movimiento de la moto y la insuficiente brisa en la cara y en mis brazos. Deshacía el camino anterior para volver a casa. Todo igual salvo que el semáforo del Tamimi¹⁵⁷ me tocó en rojo. No había nadie en la calle a las dos y cuarto de la tarde en pleno Ramadán, un mes de junio. Me paré.

Empecé a notar un calor agobiante y el pulso en las sienes. Una sensación me distrajo de mi propia respiración agitada. La piel de los antebrazos y del dorso de los pies me ardía. Miré buscando el fuego. Estaban ardiendo sin llamas claro está, mis pies y mis brazos.

Observé mi piel extremadamente morena para ser la mía.

- quizás por las gafas de sol, podría ser (aunque menos probable)

Estoy en Arabia Saudí, en junio de 2016, a 45 grados de temperatura objetivos y varios más subjetivos, mujer occidental en manga corta, con el pelo cubierto por un casco, conduciendo una moto, detenida frente a una luz roja.

¹⁵⁷ Nombre del supermercado grande del recinto. Tamimi es una cadena saudí de supermercados presente en la mayoría de recintos de expatriados.

Podría ser este último párrafo recién tecleado, un resumen breve de tres frases descriptivas o también, una manera más de mostrar el calor abrasador incómodo entre emociones contradictorias de lo que *se puede* hacer dentro y fuera del *compound*¹⁵⁸.

Secuencia: La humedad en una secuencia

Contextualización de la secuencia

Hace mes y medio que la familia se ha instalado en el recinto y trata de llevar una vida *normal*, se está adaptando. Las condiciones climatológicas externas (la humedad), las estructuras sociales de la comunidad (la vida social, la bolera) y el control autoritario ejercido por la organización política del *compound* (la policía local, las normas) marcan los ritmos de esta secuencia.

Puede parecer una escena cotidiana simple y con poco contenido. Esta elegida por eso y por todo lo contrario también. Parece una escena bucólica, que recoge una cotidianidad de imponderables que presentan pocas dificultades y complicación, de corto recorrido analítico, pero hay que leerla recogiendo la simplicidad de una vida fácil, cómoda, en un decorado construido para que las personas de distintas procedencias trabajen, produzcan y convivan sin preguntarse ni por el exterior (en definitiva, Arabia Saudí, el país en el que está emplazado KAUST) ni por el recinto (laboratorio construido e ideado en el que habitan), y esta particularidad precisamente hace que la escena gane en dificultad y complicitad profundas.

Secuencia xx0. INTERIOR/ NOCHE. BOLERA DEL COMPOUND.

Es fin de semana saudí (jueves y viernes¹⁵⁹)

¹⁵⁸ En Arabia Saudí (fuera del recinto) las mujeres no podíamos llevar los brazos al descubierto, la abaya salvo en el aeropuerto, era obligatoria. El pelo de las occidentales al descubierto llamaba la atención (para las saudíes es obligatorio el velo) y en algunas ocasiones me llamaron la atención para que me cubriera el pelo. Las mujeres fuera del *compound* no podíamos conducir.

¹⁵⁹ En Arabia Saudí se utiliza el calendario de la Hégira que se inicia con la peregrinación de La Meca a Medina del profeta Mahoma y corresponde con el año 622 del calendario gregoriano. Está compuesto por 12 meses de 29 o 30 días por lo que tiene 10 o 11 días menos que el gregoriano. Cuando inicié el trabajo de campo en 2011 los días laborables eran de sábado a miércoles y los fines de semana eran los jueves y viernes. Esto implicaba cuatro días de desfase con Europa, por ejemplo, porque primero estábamos nosotras en Arabia de descanso, jueves y viernes, y luego Europa sábados y domingos. Esta situación tan sólo sucedía en Arabia Saudí; otros países árabes optaban por descansar los viernes y sábados o directamente los sábados y domingos para coincidir con Europa o América. A nivel laboral, sobre todo en la era de internet, tener solo tres días de jornada laboral coincidente con otros países suponía ciertos inconvenientes. En 2013, Arabia Saudí declaró los viernes y sábados festivos para simplificar las relaciones internacionales y agilizar las económicas. De un día para otro, un fin de semana se hizo de tres días, jueves, viernes y

Los cuatro juegan en la bolera. Asier (7)¹⁶⁰ se aleja para saludar a Salim que está dos líneas de bolos más allá con su familia. Sierra (37) y Martín (44) se sonríen, se le ve integrado al hijo. Sierra hace un pleno que Haizea (3) celebra con gran emoción.

En la bolera mujeres totalmente cubiertas con abayas y hijab juegan a los bolos, la escena no llama la atención a nadie.

HAIZEA

¡¡¡La ama es la mejor!!! ¡Pleno!

(lanzándose a los brazos de su madre)

Continúa la partida. Asier está contento, le pide a su madre volver a casa andando. Haizea y Martín vuelven en coche.

ASIER

Ama, ¿podemos volver andando a casa?

SIERRA

¡Uff! No sé, hay que andar bastante, y ahí fuera aunque sea de noche...

ASIER

Vengaaa...(alargando la a final)

No está tan lejos.

¡Así vemos cosas!

SIERRA

¡Vale!

pero pasaremos calor, hace mucha humedad.

ASIER

Ya es de noche, no hay sol.

¡Nos llevamos el agua!

(agarrando la cantimplora)

sábado y los sucesivos serían de viernes y sábado. Se pudo modificar el calendario sin mayor revuelo anteponiendo las cuestiones económicas a las culturales, a la tradición, porque así lo mandaba el monarca.

¹⁶⁰ La primera vez que aparece un personaje principal en un guion cinematográfico entre paréntesis se pone su edad. Asier, es el hijo de Sierra y Martín, Haizea su hermana.

Secuencia xx1. EXTERIOR/ NOCHE. APARCAMIENTO DE LA BOLERA.

Sierra y Asier dicen adiós con la mano a Haizea que se aleja en el coche con su padre.

Sierra y Asier comienzan a andar. Por el camino madre e hijo conversan. Asier habla sin parar, está excitado.

ASIER

Me encanta esta escuela. Es super guay. ¡Y ya tengo un amigo, Salim!

¡Este sitio es total, y pronto ya hablaremos todos inglés!

Y tú juegas muy bien a los bolos. Has ganado, ¿eh?

Podemos venir más veces, ¿verdad?

SIERRA

¡Claro que sí!

(Sierra se seca el sudor del cuello con la mano, a Asier le resbalan gotas por el cuello que ignora)

ASIER

Me encanta el cole.

¿Sabes qué normas hay?

Respeto, jugar con todos, enseñar tus palabras a los demás y compartir.

En Hondarribia eran... (enumera contando con los dedos) no mojarse en el grifo del baño, permanecer sentado si la *andereño*¹⁶¹ salía de clase...

Rosa y Mrs Crafford son las dos majas, ama...

pero yo...

(Asier se detiene y con la camiseta se seca el sudor de la frente)

prefiero esta ikastola¹⁶².

(Asier corre un segundo hasta alcanzar a Sierra dos pasos por delante, continúa su monólogo)

¹⁶¹ Maestra, en euskera.

¹⁶² Escuela vasca con la educación impartida en euskera.

Esta es más tranquila, *goxo*¹⁶³.

Un coche de seguridad se detiene al lado de ellos.

SIERRA

Y ahora, ¿qué le pasa a este?
(en voz baja, auto preguntándose)

POLICÍA

Hi! Everything is ok?
(desde la ventanilla del coche)
There's too much moisture in the environment.
The weather's too wet tonight.
(mirando la cara de susto de Sierra)

SIERRA

No, thanks!
(con sonrisa forzada)
¿No entiendo nada Asier!
(bajito y mirando a su hijo)

POLICÍA

¿Puedo acercaros a algún sitio? (en perfecto español).
Hablo su idioma, viví en Argentina por seis años.

SIERRA

No gracias, muy amable.
Solo estamos dando un paseo.

POLICÍA

Está bien. ¿Qué la pasen bien!
¿Chau!

SIERRA

Adiós. Gracias.
(con un suspiro de alivio y acariciando el pelo húmedo de su hijo)

¹⁶³ Agradable, reconfortante, amable, en euskera.

Hala, ¡vamos a casa!

(mirando alrededor y tratando de orientarse en una calle de casas idénticas)

Secuencia xx2. EXTERIOR/ NOCHE. FRENTE A LA PUERTA DE CASA.

Se acercan a un parque cerca de casa, Sierra reconoce el lugar. Los aspersores empiezan a funcionar. Un cartel anuncia ¡no pisar el césped!

Los dos se detienen. Están sudando.

ASIER

¿Eh? ¿Nos mojamos? ¡Hace tanto calor!

Antes de que Asier termine la frase, Sierra sale disparada y cruza corriendo y en diagonal el césped varias veces pisando la hierba. Asier sorprendido tarda unos segundos en seguir y alcanzar a su madre. Se ríen a carcajadas. Se abrazan bajo las gotas de los aspersores.

Secuencia xx3. EXTERIOR/ NOCHE. FRENTE A LA PUERTA DE CASA.

El dedo de Asier aprieta el timbre repetidamente. Empapados y sonrientes Sierra y Asier frente la puerta de casa. Cruzan los dedos por detrás de sus cuerpos. Martín abre la puerta y sorprendido sonríe.

ASIER

¿Sabes, aita?

En Arabia, por la noche, salen unos dragones diminutos por las calles que escupen agua en lugar de fuego

Una totalmente sorprendida Haizea abre los ojos de par en par y se agarra al pantalón de su padre.

MARTÍN

¡Ya veo, ya! Venga sube a cambiarte.

¡Gamberro!

Asier sube la escalera hacia su habitación en el segundo piso, feliz.

SIERRA (con voz teatrera baja)

¡Es broma, Haizea! Nos han mojado los aspersores que riegan la hierba por la noche.

Pero quizás Asier no se ha dado cuenta.

MARTÍN

¡Shhhh!

(poniendo el dedo en su boca a modo de silencio)

Haizea sonríe satisfecha de haber entendido algo que, a su hermano mayor, al parecer, se le había escapado.

Los sistemas culturales dan significado y enmarcan la manera en que percibimos, entendemos, experimentamos y actuamos frente a los elementos claves del mundo que habitamos. Este encuadre de la antropología en relación con el clima se sustenta en los sistemas de relaciones y significados que establecemos los seres humanos con los procesos y fenómenos naturales. En este sentido, las adaptaciones culturales, tanto individuales como colectivas, están moldeadas por ideas comunes sobre lo que es creíble, deseable, factible y aceptable (Rappaport 1979).

Una importante contribución desde la antropología a la investigación del clima es a partir de las descripciones y el análisis etnográfico de la interrelación entre significado y práctica social en un entorno determinado. Ingold (2010), a la vez que nos invita a analizar el clima como un lugar en el que percibimos, relaciona el clima con nuestros estados de ánimo. Para Ingold “La experiencia del clima se encuentra en la raíz de nuestros estados de ánimo y motivaciones” (2010:122) condicionando nuestra interacción con las personas y cosas, y como las reconocemos o sabemos de ellas, es decir, nuestro conocimiento sobre ellas: “if the weather conditions our interaction with people and things, then, by the same token, it also conditions how we know them. This brings me to my final theme, namely the formation of knowledge” (2010:133)

En mi trabajo de campo sentía sudar, derretirse mis extremidades y mi frente, quemarse mi cuerpo, mis brazos y mis pies. Como argumentaba Ingold (2010) aunque el cuerpo no se derrita exactamente en el aire, ciertamente camina, respira, siente y conoce en el clima. Y es de esta forma, mediante mi viaje en moto por el *compound*, en mi apreciación útil de las cejas, en el paseo nocturno y húmedo desde la bolera a casa, en el calor agradable y sensual que proporciona el mar Rojo, desde donde la meteorología constituye otra forma de conocimiento: “Though it may not exactly melt into air, the body certainly walks,

breathes, feels, and knows in it. Thus is knowledge formed along paths of movement in the weather-world. (2010:136)

Pero ¿qué es el clima para el ser humano?, ¿cuál es el clima de Arabia Saudí?

Somos parte del clima, nos constituye desde el inicio, actuamos en función de él, nos pertenece y le pertenecemos en perfecta danza equilibrada, coordinados movimientos de dos mitades emparejadas a un baile agarrado. Nos influye y le influimos, por fin hemos llegado a esta estación: a reconocernos en la relación, en una ecuación a despejar si la pretensión es preservarlo y preservarnos sobre la tierra (Crate 2011, O'Really 2020). Después de todo, “culture mediates changes in the environment and changes in societies, and we elucidate shortcomings in contemporary adaptation policy” (Adger 2013:112-117); es decir, los sistemas culturales intervienen en los cambios en el medio ambiente, a la vez que los cambios medioambientales influyen en las sociedades.

Sin embargo, en este apartado me he referido al clima que me encuentro y con el que me relaciono en el recinto. El clima nos inspira, nos conforma, nos invita a hablar sobre él desde su envoltura de cercanía. “Estoy acostumbrada a mi ciudad, a mi tierra” decimos sabiéndonos perfectamente integradas en su clima. Y, al aterrizar en un nuevo trabajo de campo, lo observamos de inmediato, está a la vista, lo percibimos en la piel, se huele, se siente, nos envuelve con premura y nos toma a su debido tiempo. Observamos nada más llegar un entorno de trabajo, el clima del campo, experimentando calor, humedad, las estaciones o su ausencia, el aire y su nitidez, la arena suspendida. Es, el clima, el primero que recibimos al llegar “percibo su extrañeza al adentrarme” y el último en abandonar “me aclimaté a una presencia ineludible” (notas de campo, noviembre 2012)

6.1.4. Espacios: arquitectura, lugares, imaginarios y gentes

“La igualdad consistía en poder entrar, no en salir”

KAUST, mayo 2012

Dentro de este laboratorio kaustiano ideado por el monarca saudí, ¿podemos hablar de construcción social del espacio por parte de las partículas kaustianas?, ¿cómo habitan los y las *kaustians* un decorado prefabricado?, ¿qué influencia tienen los sistemas culturales y políticos del exterior del recinto dentro de las barreras del recinto?, ¿cómo construyen las y los *kaustians* las representaciones espaciales y que procesos siguen las acciones de los y las habitantes con los imaginarios sociales?

En un intento de responder a estas preguntas voy a describir los espacios del recinto para comprender las acciones sociales que tienen lugar en ellos y cómo estas acciones son a su vez transformadoras del espacio, procurando una aproximación a la dimensión espacial de lo social (Del Valle 1997a; Löw 2006; Colombo 2017)

En este apartado voy a explorar en particular cómo viven, sienten y hablan las personas de los espacios kaustianos y a su vez, pretendo hacer un análisis sobre la reconfiguración material del espacio llevada en KAUST atendiendo a un cambio en los sistemas de género que opera en Arabia Saudí y su configuración espacial, fuera del recinto. Esta reconfiguración del espacio, al producir cambios en determinados discursos y prácticas kaustianas provocará paulatinamente cambios en el país, ya que, como defiende Löw (2008), las personas nos ubicamos de una manera determinada en los espacios y a la vez es el espacio el que influencia los modos de ser y estar en él (Löw 2008).

El objetivo es una aproximación crítica a dos momentos simultáneos y retroalimentados: cómo operan los sistemas de género kaustianos en los espacios que constituyen –en cambio perpetuo en función de las personas que se van incorporando al experimento– y a su vez, cómo son los espacios construidos –planificados, ideados desde el inicio, que albergan a una comunidad recién llegada– facilitadores de pautas, comportamientos y discursos en relación a los sistemas de género que operaran en la sociedad kaustiana.

El recinto de KAUST, como ya he adelantado con anterioridad, consta de dos zonas claramente diferenciables: el campus y el poblado. El *master plan* del proyecto fue realizado por la oficina de arquitectura internacional HOK¹⁶⁴. El proyecto¹⁶⁵ comprende una nueva ciudad (600.000 m²) que gira en torno al campus (370.000 m²), a 90 km al norte de Jeddah (la segunda ciudad más importante de Arabia Saudí) en un área de 1.300 ha junto al mar Rojo. De esta manera, HOK se encargó de la arquitectura del campus y en parte de la arquitectura del poblado, porque aunque llevada a cabo por otras empresas, siguieron el *master plan* original. El resultado son diferentes calidades, costes y diseño entre el campus (imponente obra de arquitectura moderna en cuanto a materiales y formas como iremos viendo) y el poblado (más modesto en cuanto a diseño y una estética tradicional que intenta cierta aproximación árabe).

¹⁶⁴ Consultar página www.hok.com página última vez consultada 11/10/2021.

¹⁶⁵ Ver www.plataformaarquitectura.cl/cl/tag/kaust/ página última vez consultada 11/10/2021.



Figura 26. Universidad de KAUST. Fuente: www.kaust.edu.sa

KAUST es un proyecto del difunto rey Abdullah enfocado en la investigación a nivel internacional de postgrado (máster, doctorandos/as y posdoctorandos/os), inspirado en la Universidad de Caltech y con pretensiones de convertirse en una de las mejores universidades del mundo¹⁶⁶. La misión de esta universidad es dedicarse a la investigación avanzada en ciencia y tecnología en búsqueda de la diversidad económica de un país (actualmente concentra el 25% de las reservas mundiales de petróleo) que apuesta por un cambio gradual en su base económica. También busca contribuir a través de sus líneas de investigación, al desarrollo mundial en áreas como la sustentabilidad y energías renovables. Para lograr esto, tienen un sistema de becas¹⁶⁷ que cubre la totalidad de los estudios de post grado (y gastos de manutención) a las/os estudiantes con los mejores currículos académicos del mundo.

¹⁶⁶ www.leidenranking.com/ranking/2015; www.shanghairanking.com

¹⁶⁷ www.kaust.edu.sa/en/study/applying-to-kaust

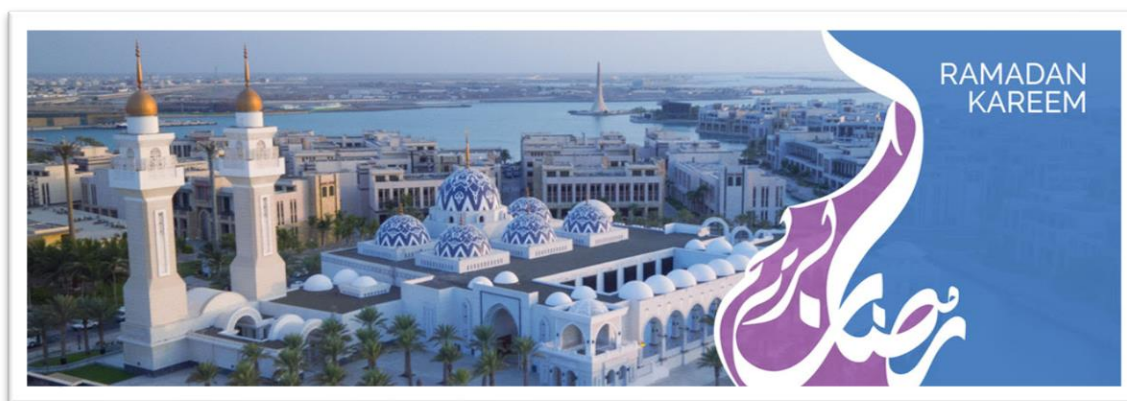


Figura 27. El poblado de KAUST. La mezquita del poblado en el centro y las viviendas.

Al fondo, el faro Beacon. Fuente: www.kaust.edu.sa

KAUST, el campus

El campus, a lo que muchas veces me refiero directamente como la universidad, consta de diez grandes volúmenes ortogonales orientados hacia el mar Rojo, que alojan los distintos departamentos¹⁶⁸ universitarios organizados en tres divisiones¹⁶⁹ (ciencias biológicas y medioambientales e ingeniería; ciencias e ingeniería de la informática, eléctrica y matemática, y ciencias físicas e Ingeniería) y varios centros de investigación¹⁷⁰ (ambos, tanto los centros de investigación como las divisiones incluyen profesorado, investigadores, estudiantes graduadas/os y técnicas/os). Son diez formaciones dispuestas en dos filas, de manera que cada bloque tiene una parte oeste y otra este; accediendo al campus a pie desde Discovery Square, la plaza del poblado, están emplazados de la siguiente manera:

¹⁶⁸ Por fuera del campus, justo al lado y emplazado también en la bahía, encontramos un parque tecnológico y de investigación (centro de estudios costeros) que desde que llegamos en 2011 continúa en expansión en cuanto al espacio y a las empresas que lo albergan.

¹⁶⁹ Las divisiones y sus programas son: Ciencias biológicas y medioambientales e Ingeniería (Bioscience (B) , Environmental Science & Eng. (EnSE) ,Marine Science (MarS)); Ciencias e Ingeniería de la informática, eléctrica y matemáticas (Applied Mathematics & Computational Science (AMCS), Computer Science (CS), Electrical Engineering (EE)); y, Ciencias físicas e Ingeniería (Chemical and Biological Engineering (CBE), Chemical Science (ChemS), Earth Science & Engineering (ErSE), Materials Science & Engineering (MSE), Mechanical Engineering (ME))

¹⁷⁰ Centro de membranas y materiales porosos (AMPMC), Centro de catálisis (KCC), Centro de combustión limpia (CCRC), Centro de biociencias informáticas (CBRC), Centro de agricultura desértica (CDA), centro de investigación informática extrema (ECRC) y Centro de investigación del mar Rojo.

Building 5	Building 4	Building 1	Building 3	Building 2
Al Kindi West	Al Jazri West	Al Khawarizmi West	Ibn Sina West	Ibn Al Haytham West
Al Kindi East	Al Jazri East	Al Khawarizmi East	Ibn Sina East	Ibn Al Haytham East

Figura 28. Tabla de los edificios que componen el campus. Fuente: Idoia Galán.

Los nombres de los edificios atendían a científicos hombres de la Edad Dorada del islam¹⁷¹ del siglo VIII al siglo XIII. Sin embargo, el número de los edificios se puso según el orden de construcción, y como se fueron construyendo de manera intercalada en el espacio, los números de los edificios quedaban desordenados, creando numerosas confusiones. Teresa del Valle (1997) en el libro “Andamios para una nueva ciudad” señala: “Dado que en la ciudad existe una variedad de gente, los intereses de los distintos colectivos deben estar representados con sus necesidades y aspiraciones concretas” (Del Valle 1997:15) y en este sentido, a pesar de construirse KAUST como la primera universidad donde se comparten los espacios entre hombres y mujeres, los intereses y aspiraciones de las mujeres no se ven representados por ningún nombre mujer. Podríamos pensar que entre los siglos VIII y XIII no había ninguna mujer científica ocupada en estos asuntos, y lo cierto es que no la he encontrado, pero este hecho en sí marca el inicio de mi análisis crítico. En este apartado voy a analizar el trasfondo de decisiones aparentemente económicas, estéticas o funcionales que fueron llevadas a cabo en la construcción de KAUST pero que evidencian las relaciones entre los seres humanos, con el entorno natural y el espacio, revelando así la construcción social del espacio creado y a su vez, como constructor de relaciones. Asimismo, pretendo evidenciar algunos espacios de KAUST que mantienen la adscripción a roles de género y representaciones simbólicas establecidos en Arabia Saudí manifestando la influencia no solo económica sino política y social del país que acoge la universidad y de los dirigentes internacionales que la dirigen pues “el espacio define a la gente que lo ocupa y, por otro lado, la presencia de las personas en el espacio determina su naturaleza. De ahí que el espacio como sistema de comunicaciones contribuya al conocimiento de los fenómenos sociales (Del Valle 1997:25-26).

¹⁷¹ Ver www.museum.kaust.edu.sa



Figura 30. Edificio de la biblioteca de KAUST. Fuente: KAUST Library Website www.kaust.edu.sa

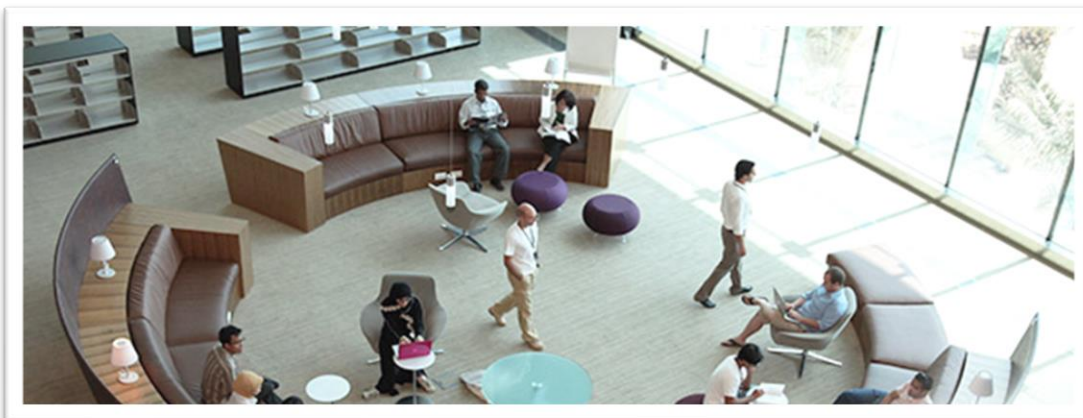


Figura 31. Interior del edificio de la biblioteca de KAUST.

Fuente: KAUST Library Website www.kaust.edu.sa

Justo enfrente de la biblioteca se encuentra la mezquita del campus (no es la mezquita principal), situada a la par de los edificios de la línea este. No es un edificio que destaque arquitectónicamente hablando dentro del campus, pero su localización es estratégica, central. Exactamente en el centro del campus, enfrente de la biblioteca, casi enfrentadas, aunque separadas por Discovery Walk. Los dos poderes del campus uno en frente del otro, el conocimiento (la ciencia) y la religion (el islam). Está ubicada de manera discreta, en la línea este, y para entrar hay que descender una rampa leve desde el paseo central, de manera que nunca accedes por casualidad, solo si vas a propósito. La entrada está

ligeramente apartada, discreta y todo el edificio rodeado de agua, de unos estanques y una fuente, que si te acercas escuchas el sonido de agua, todo el conjunto alejado de las miradas curiosas. Podremos decir que es un edificio sencillo pero agradable, discreto pero estratégico, y presencial. Visible en el campus, sobretodo por su ubicación. Si enfrente tiene la biblioteca, al lado de la mezquita se encuentra el *diner* (la cantina, con un dilatado horario para desayunar, comer o cenar, a precios muy económicos).

Justo detrás, destacando detrás de las dos líneas de edificios, West y East, está el Building 16, el edificio de administracion, cuya fachada enorme, alta y lujosa, está revestida de cristal. Una escalita con jardines conduce hasta una torre de cristal resplandeciente por el sol, flanqueada por dos fuentes de agua. A la parte posterior del edificio 16 llegan los microbuses que conectan los tres barrios del poblado y los puntos principales del recinto. En el piso más alta se encuentran las oficinas del presidente¹⁷² de la universidad.

Subiendo a pie por la escalinata del campus o en bicicleta por una rampa de varios niveles pero cómoda para acceder (subir y bajar) montada en bici o en silla de ruedas que da a la plaza del poblado (Discovery Square) se encuentra el edificio de servicios estudiantiles (Building 18), probablemente el edificio más pequeño, centro de reunión de las/los estudiantes y promotor de actividades diversas dentro del campus. En su interior sillones de colores y mesas bajas propician sentarse a charlar en grupo.

Por detrás de estas dos líneas de edificios que he descrito y al fondo, están el auditorio (Building 20) con capacidad para 900 personas y un museo (Building 19) orientado a

¹⁷² Professor Shih Choon Fong (2008-2013) was the Founding President of KAUST, and assumed his duties on December 1, 2008. Prior to KAUST, he was the president of National University of Singapore (NUS). Shih received his Ph.D. from Harvard University in 1973. Thereafter, he led the Fracture Research Group at the GE Corporate Research Lab in the US. In 1981, he joined Brown University.

Professor Jean-Lou Chameau (2013-2017) took office as the President of King Abdullah University of Science and Technology (KAUST) on July 1, 2013. Prior to KAUST, he was president of the California Institute of Technology (Caltech) in the United States, which he led for seven years. After receiving his engineering degree in France at the Ecole Nationale Supérieure des Arts et Métiers and earning his Ph.D. in Civil Engineering from Stanford University, he had a distinguished career as a professor and administrator at Purdue University and the Georgia Institute of Technology (Georgia Tech). Chameau then served as president of Golder Associates, a geotechnical consulting company, before returning to Georgia Tech as Georgia Research Alliance Eminent Scholar and Vice Provost of Research. He became Dean of Georgia Tech's College of Engineering, the largest in the United States, and then Provost and Vice President of Academic Affairs until 2006, when he joined Caltech. Fuente: www.kaust.edu.sa/en/about/administration/former-presidents consultada 07/11/2021.

destacar las contribuciones de científicos musulmanes en ciencia y tecnología¹⁷³ desde el año 650 a 1650 islam.

Todas las instalaciones (a excepción de la mezquita) son modernas, de espacios luminosos y amplios, y con todo tipo de equipamiento y tecnología de última generación vanguardista a nivel mundial¹⁷⁴. En las plantas bajas de los edificios y dispuestas siguiendo el gran pasillo abierto al aire libre de Discovery Walk, encontramos varias cafeterías, una tienda de electrónica, una tienda de recuerdos del campus y alguna oficina para realizar trámites burocráticos.

Para terminar esta descripción de espacios y edificios voy a volver a la cantina, principalmente a través de la comida. Sirviéndome de ella, del espacio de comer y del poder de la evocación de ambos, voy a terminar con una secuencia del guion de campo que de forma empírica nos ubica en ciertos espacios kaustianos entendidos no como reductos arquitectónicos (repletos de objetos y de acciones individuales) y preexistentes a la actividad social, sino todo lo contrario, entendidos como un espacio dinámico para adentrarse en la vida social de sus habitantes.

Siendo así, el comedor o cantina (conocido como *diner*) del campus se muestra como un lugar interesante a analizar desde la dimensión espacial. De esta manera, haciendo un recorrido por la plaza de comidas del *diner*, puedes viajar, gracias a la vista, el olfato, el gusto y las texturas por casi la totalidad de los lugares de procedencia de la variedad de comensales del lugar. Quiero decir, a través del poder evocador de los alimentos, de los productos, de la materia, mediante los sentidos, pero permaneciendo el cuerpo en un espacio determinado podemos las personas “trascurrir”, “aparecernos” por otros lugares y espacios creando/ideando por fuera de los marcos de inscripción política o social que imperan en el espacio del cuerpo situado. Y, por tanto, resignificar esos espacios como espacios de aparición¹⁷⁵, ya sea desde el recuerdo como desde un imaginario.

¹⁷³ Para más información recomiendo la visita virtual al museo en la página <https://museum.kaust.edu.sa/explore.html>

¹⁷⁴ El superordenador Shaheen II de KAUST. Ver <https://www.hpc.kaust.edu.sa/content/shaheen-ii>, página última vez consultada el 07/11/2021.

¹⁷⁵ Esta idea sobre espacios de aparición o transición surge al imbricar una experiencia etnográfica en el campo, que desarrollo a continuación a modo de guion, con el soporte teórico de un concepto “espacios de desaparición” que en relación a campos de concentración utiliza magistralmente Paloma Colombo (2017) en el artículo “Espacios de desaparición: cuando la teoría crítica del espacio ayuda a pensar la violencia”.

Es el espacio por el que en algún momento del día pasan todas las personas que trabajan o estudian en el campus. Es un comedor muy amplio, donde se sirve comida típica de distintos países en el desayuno, comida y cena. Es el lugar más económico de todo el recinto para comer o tomar un café o un refresco. En 2011, el menú diario básico del diner, por 12 SAR (2,50 euros), consistía en una ensalada pequeña de entrante, un plato principal en el que te servían una porción de verduras, legumbres o arroz y una ración de proteínas a elegir entre pescado o carne con algo sencillo de guarnición (normalmente era una comida bastante especiada donde el curry y la cúrcuma eran habituales). Pan y un postre básico. Este menú era el habitual entre los/as estudiantes, aunque podíamos acceder a este menú todas las personas y estaba subvencionado por la universidad para garantizar el precio. También había otros puestos de comida a continuación del menú con comidas menos especiadas. Podías hacerte tu propia ensalada incluyendo un montón y variados vegetales y una porción de proteína (gambas, atún, salmón) por 20 SAR, escoger pasta fresca italiana, *noodles* o fideos de arroz con una salsa elaborada con ingredientes frescos en el momento. Otra opción era elegir una carne o pescado que pasaban por la plancha al momento, también había un puesto de pizzas, otro de comida asiática, comida libanesa, un menú vegetariano y una zona de postres muy bien surtida con tartas, pestiños, pastas de distintas formas con pistachos, almendras o piñones, frutas troceadas o piezas enteras, y cremas dulces, como natilla espesa de leche, azúcar y cardamomo, arroz con leche y manteca, y gelatinas aromatizadas con zumo de naranja o de mora. Todas estas comidas eran habituales, fijas en el día a día. Algunos días, alternando, incluían platos diferentes y típicos de Tailandia, Japón, Sri Lanka, India, Francia e Italia, así como postres tradicionales de esos lugares.

A continuación, por medio de una secuencia del guion etnográfico, de la mano de Maha, Malak y Sierra, voy a reparar en los procesos de construcción social del espacio dentro del régimen saudí en el *compound* de KAUST.



Figura 32. Folleto ceremonia de graduación 7 de abril de 2014.

Contextualización de la secuencia

Se entregan hoy, en esta ceremonia de Graduación, 11 diplomas de Doctor/a y 20 títulos de máster (en las diversas disciplinas que se imparten en KAUST).

Hoy es un día especial de celebración al que acuden muchas familias de Arabia Saudí que no viven en el recinto. Todo se vuelve más formal y un poco más saudí en el recinto. Han habilitado este amplio salón para la ocasión, alrededor de unas 15 mesas bastante separadas de 8 comensales y un bufé libre instalado en una mesa rectangular para que cada persona se pueda servir. Rápidamente, los dos lados del bufé quedan distribuidos: por un lado, acceden a la comida, las familias y mujeres solas (al menos dos son las hermanas y la madre de una homenajeadada saudí cuyo padre declinó la invitación, otras mujeres han accedido al recinto sin ningún hombre) y por el otro lado de la mesa bufé, los hombres (saudíes y *kaustians* solteros¹⁷⁶). Varios solteros de KAUST no aprecian el orden o no se han dado cuenta, y se colocan arbitrariamente en las filas. En el campus no existe esa distribución, la segregación de espacios por sexos que es obligatoria en el país, así que la confusión aparentemente no crea problemas. Estamos en el recinto, hoy se hacen así las cosas y nadie se cuestiona nada, al menos en voz alta.

¹⁷⁶ En Arabia Saudí habitualmente se considera “solteros” a los hombres cuando están solos, en ese momento son solteros cuando están sin sus familias a efectos de segregación por sexos, y no pueden acceder a los sitios identificados para las familias.

En tres mesas se han sentado separadas respetando la segregación saudí por sexos: dos mesas solo de mujeres y alguna criatura (la mayoría no han traído a los/as niños a esta celebración), una solo de hombres saudíes. Están vestidas con sus abayas negras y pañuelos, ellas y con los thobes blancos y pañuelos, ellos. Lo sorprendente, tratándose de Arabia Saudí en 2014, es que todos, y hombres y mujeres de distintas familias saudíes comparten el espacio. Pero la ocasión merecía saltarse algunas normas para poder celebrar la obtención de diplomas de sus hijos e hijas. De los 19 candidatos saudíes al título de máster o doctor, 6 son mujeres saudíes. En las demás mesas estamos mezclados, sin orden aparente ni por género, ni disciplina, ni país, a excepción de la mesa presidencial donde se sitúan el presidente de la universidad, Jean-Lou Chameau y su mujer, y los tres decanos: Pierre Magistretti, Mootaz Elnozahy e Yves Gnanou.

Comida de graduación, campus, 7/04/2014

Secuencia xx0. INTERIOR/ DIA. COMEDOR/BIBLIOTECA DEL CAMPUS.

Sierra sujeta entre las manos un folleto verde. Se lee Graduation Luncheon. La imagen se detiene en las letras Thuwal, Makkah Province, Kingdom of Saudi Arabia. / June 2014/ 9 Sha'aban 1435. Hasta este momento Sierra no había reparado en que el campus estaba en la provincia de Makkah, ni tampoco en el calendario árabe.

Sierra mira a su alrededor. Está sentada en una mesa redonda de comedor elegantemente decorada para la ocasión. El salón principal de la biblioteca se ha transformado hoy en un aparente comedor de ceremonias.

Es la 1:30 p.m, Sierra siente hambre y se dirige al bufet. Se coloca por el lado que le corresponde, disfruta de una de esas ocasiones especiales en las que el ambiente se vuelve más saudí. La comida es tradicional saudí y libanesa. La boca se le hace agua frente a las ensaladas del principio. Ante sus ojos, una mesa generosa de lentil soup, hummus, tabbouleh, baba ghanouj, grape leaves y ensaladas mixtas variadas. A su lado en la fila, Malak(37)¹⁷⁷ y Maha (28)¹⁷⁸ charlan animadamente en inglés delante de Sierra, amiga de Malak y conocida de Maha.

¹⁷⁷ Nombres ficticios. Malak, mujer *saudi-kaustian* habitante del recinto con su familia. Es prima de Maha.

¹⁷⁸ Maha estudiante saudí que vive en una residencia solo para mujeres dentro de KAUST y hoy recibe su diploma de máster.

MALAK

Maha, tu madre está feliz.

MAHA

Bueno, algún día seré doctora como Amani, y eso le da esperanzas. Me he matriculado para hacer el doctorado, espero terminar en 2018 y después aceptaré casarme. Creo que esta negociación le da esperanzas...

MALAK

También está contenta por tu carrera, no solo por tu compromiso.

MAHA

¿Tú crees?

MALAK

(Malak sonríe con malicia)

Ya la tienes acostumbrada... has rechazado dos proposiciones
Maha

MAHA

¿Vas a recordarme mi edad?

MALAK

(Malak se pone seria)

Disfruta hoy, aquí. Mañana, quizás, en Jeddah, pero hoy mira

(Malak señala con los ojos la mesa de las mujeres de su familia)

La hermana mayor de Maha, su madre y otras mujeres parecen divertirse en el mismo salón que sus profesores de KAUST.

Sierra sonríe mientras se sirve. Le encanta cómo trocean en pequeños trozos los ingredientes en este país, dando así a cada bocado una mezcla muy variada de sabores y texturas estupenda. Regresa a su mesa. Se fija en las mesas de alrededor.

Secuencia xx1. INTERIOR/ DÍA. COMEDOR/BIBLIOTECA DEL CAMPUS.

Sierra en el bufé. Un hombre trocea un cordero hermoso asado con cabeza y sirve a un comensal. Coge aire por la nariz. Huele bien.

SIERRA (voz en off)

Veremos qué tal sabe.

La carne de cordero en Arabia es más dura, de sabor más fuerte y en ocasiones hasta difícil de masticar.

Todo depende de cómo y quién cocine, como en cualquier cocina.

Secuencia xx2. INTERIOR/ DÍA. COMEDOR/BIBLIOTECA DEL CAMPUS.

Pasadas las 15:00 h de la tarde el presidente termina un discurso breve enfrente de los comensales en un escenario improvisado. Cada decano entrega de uno/a en uno/a los diplomas.

Sierra ve acercarse a Maha muy sonriente. Casi instintivamente levanta su copa de zumo de pomelo y granada y brinda por ella. Le cae bien... piensa en sus palabras.

Un grito agudo, sonoro y constante emerge de la mesa de las mujeres de la familia de Maha y Malak. Inunda la sala. El zagharit¹⁷⁹ de su madre honra a Maha en Arabia Saudí.



Figura 33. Comida de graduación en la biblioteca 7/04/2014. Fuente: www.kaust.edu.sa

¹⁷⁹ El zagharit, zaghareet o ululeo (Jacobs,2008) es una ululación aguda, larga, a modo de *trino* que realizan las mujeres en Arabia Saudí en bodas y celebraciones. Normalmente para honrar a la novia como muestra de alegría por la celebración. Se colocan la mano derecha bajo la nariz en flexión de 90 grados la articulación metatarso falángica de los dedos 2, 3, 4 y 5, y con las articulaciones interfalángicas en extensión. El sonido se produce al emitir una voz aguda mientras la lengua realiza un movimiento rápido hacia los lados, normalmente, dentro de la boca. El movimiento de la lengua también puede ser de delante atrás. En Euskadi, tenemos un tipo de ululación también aguda y larga, igual de sonora, llamada *irrintzi* (grito), realizada por hombres y mujeres, en la actualidad para mostrar alegría en celebraciones, acontecimientos y fiestas.

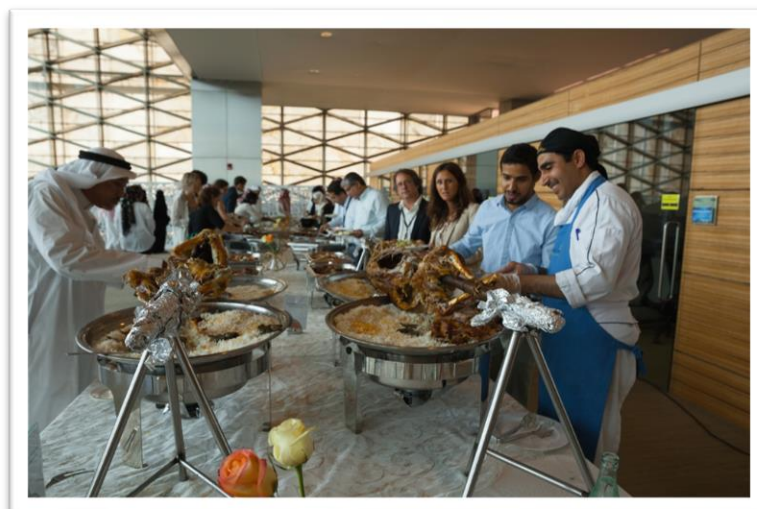


Figura 34. Comida, *kabsa* (plato nacional saudí de cordero arroz) y ensaladas 7/04/2014. Fuente: www.kaust.edu.sa.

Normalmente, esta entrega de diplomas en KAUST se realizaba durante el “*Commencement*”, celebración anual que tenía lugar a mediados de diciembre todos los años donde se celebraba el inicio de curso con los aspirantes a másteres y a los Phd en las disciplinas del campus. Tenía lugar en el campus bajo una carpa improvisada y tras los diversos discursos del presidente de la universidad, de los decanos, de algún profesor y tutor y de un/a alumno/a en representación de los homenajeados/as se hacía entrega de los diplomas. Desconozco porqué se realizó en 2014 una entrega de diplomas también en la primavera de 2014, la justificación fue que una parte de esos alumnos y alumnas partían hacia otros lugares y en diciembre no estarían para recibir su diploma y celebrarlo. La realidad es que fue la única vez que se celebró la entrega también en primavera, al año siguiente únicamente se entregaron los diplomas en diciembre como venía siendo habitual desde la primera entrega a doctorandos/as de KAUST, el 13 de diciembre de 2012¹⁸⁰.

Acudí al *Commencement* de 2015. En la celebración estuvo presente gran parte de la comunidad. Se inició con un desfile hacia las primeras filas de asientos de la procesión académica formada por altos cargos de la universidad, el presidente de la universidad (Jean-Lou Chameau), miembros del Board of Trustees y su presidente (ese año His Excellency Ali Ibrahim Al-Naimi), la encargada del discurso de apertura del

¹⁸⁰ <https://www.europapress.es/comunicados/empresas-00908/noticia-comunicado-primeros-graduados-phd-tercera-clase-graduados-kaust-20121213181707.html>

Commencement 2015 (Lubna Olayan), los decanos, comité ejecutivo de la universidad, los directores/as de centros, profesoras/es seguidos los/as candidatas al título de doctores/as y por último, estudiantes candidatos/as a los títulos de máster.

Un candidato al título de doctor leyó unos versos del Corán, después intervinieron el presidente de la universidad, un alumno del máster de 2015 y Lubna Olayan¹⁸¹, dieron la bienvenida. A continuación, se dio la entrega de diplomas a los/as doctorandas¹⁸² mediante la Hooding Ceremony.

Por segunda vez escuché los zagharit, ululaciones de alegría, la parte más emotiva de la ceremonia.

Pamela Colombo (Colombo 2017) utiliza la concepción triádica del espacio de Henri Lefebvre (Lefebvre 1974) para explicar cómo los espacios de desaparición son el resultado de un proceso de construcción social que comprende múltiples niveles: el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido. Colombo, recoge así la idea de la triada espacial de Lefebvre:

“Los tres elementos que componen la triada son, en términos fenomenológicos, el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido. Estos mismos elementos traducidos en términos semiológicos son prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacios de representación. Los tres elementos se diferencian entre sí, pero a su vez construyen un vínculo de necesidad entre cada uno de ellos. Esta contraposición y vinculación no se resuelve nunca, sino que ese mismo conflicto es el que le da movimiento a la relación dialéctica” (Colombo 2017:153)

Podemos seguir con esta concepción triádica del espacio de Henri Lefebvre y entender que los espacios que están habitando Naha, Malak y Sierra dentro del laboratorio social kaustiano son espacios experimentales futuribles a ser vividos en Arabia Saudí, fuera del *compound*. En este sentido, este espacio experimental se convierte en imaginario (un futurible) para las tres mujeres. Siguiendo con el razonamiento, estos espacios experimentales kaustianos son el resultado de un proceso de construcción social que comprende los tres niveles: el espacio percibido en relación a la esfera material, en este caso, el espacio mixto de mesas compartidas entre hombres y mujeres donde tiene lugar la experimentación y la no segregación por sexos; el espacio concebido, la biblioteca

¹⁸¹ Ver adjunto discursos y biografía.

¹⁸² Hooding Ceremony, al entregarles el diploma se les ponía la capucha de la toga.

como salón de comidas para dar sentido a la celebración de la graduación manteniendo la distancia entre mesas y el espacio vivido, la experiencia subjetiva que viven esas mujeres al asistir a una celebración entre saudíes y expatriadas, mujeres y hombres juntos compartiendo espacio en un lugar público (la biblioteca) en Arabia Saudí sin respetar la segregación por sexos obligatoria en este lustro en el país.

Estas tres mujeres viven una experiencia cultural y social saudí, con elementos distintivos de los sistemas culturales saudíes como las ropas, el menú elegido, la alegría mostrada a través del zagharit por las mujeres saudíes y con ello su aprobación a lo que acontece en la sala. Viven una experiencia de vida cotidiana saudí que está produciendo la construcción de un espacio sin segregación por sexos, igualitario. Este espacio vivido, el de la ceremonia de graduación de Maha, aunque dentro de un experimento social, es tal real como el espacio concebido, el que asociamos a los discursos legitimados de poder. Por otra parte, es el uso repetido de los espacios junto con la experiencia subjetiva de espacio vivido lo que posibilita la reapropiación del espacio (Lefebvre, Lorea, y Gutiérrez 2013; Mitchell 2002; De Certeau 2008). En este sentido el poder puede ser subvertido en las prácticas cotidianas de las personas que lo habitan. Es desde los espacios donde opera la cotidianidad, donde pueden darse las transformaciones y apropiaciones de movimientos de resistencia en contra del orden dominante, ya que “el espacio social o habitado es el resultado de un conflicto permanente entre poder y resistencia al poder, un producto de las operaciones que lo orientan, temporalizan, sitúan y lo hacen funcionar. En cada una de estas operaciones, actúa una fuerza hegemónica y disciplinaria, y otra que se le contrapone” (De Certeau 2008). De esta manera entiendo la relevancia de la secuencia, son estas personas, esta mezcla de saudíes y *expats*, hombres y mujeres, viviendo una escena de los imponderables del recinto, las que construyen un espacio distinto en Arabia Saudí, posibilitando la transición desde un espacio vivido hacia un espacio concebido, y así nos lo muestran.

Del Valle (1997) siguiendo a Edmund Leach (Leach 1976) señala: “el espacio se define mediante categorizaciones y acciones simbólicas y en este sentido se asocia fuertemente al ritual” (Del Valle 1997:25). En este sentido, podemos analizar la ceremonia como un ritual, como un culto de elitismo donde la ceremonia de entrega de doctorados se celebra igual para hombres y mujeres en KAUST. Cañedo (2013) siguiendo a Cohen (2013) señala que los “cultos de elitismo” son las “ceremonias rituales a través de las que un grupo social determinado adquiere una posición y una conciencia de élite política

fundamentada en una transformación –aceptada por toda la sociedad– de sus valores e intereses particulares en valores e intereses universales, que atañen a la sociedad en general, y que legitiman el liderazgo de la élite” (Cañedo 2013:16).

En las familias de la sociedad saudí, la ceremonia de entrega del título académico podía considerarse como un “culto de elitismo”. Este logro, conseguir el título de doctor o de educación superior, en una sociedad donde los puestos de liderazgo político pretenden estar ligados, además de a la familia real, a valores de profesionalismo y racionalidad de la ciencia, estaba directamente relacionado con la transformación de la economía a través de la ciencia y la educación pretendida por el rey Abdullah. En este sentido, “el contenido ideológico y la *performance* explícita accionan y reaccionan entre sí de manera continua en la formación del culto del elitismo” (Cohen 2013:172).

“Los símbolos y las ejecuciones prácticas del culto son misteriosos y sumamente ambiguos. Esto se debe en cierto modo a que se dirigen a audiencias distintas y a que los motivan, al mismo tiempo, diferentes finalidades individuales y colectivas. Su importancia se revela en parte y en parte se oculta, es en parte consciente y en parte inconsciente para sus portadores. Partes de la representación se escenifican en exclusivo beneficio de miembros del grupo, ocultándose, por tanto, a los extraños (*ibid.*172).

La ceremonia de KAUST no es únicamente de índole “expresiva” (*ibid.*173), es decir, aunque las personas se visten de forma elegante, el lugar está decorado y marcando un estatus de riqueza de kaust, el menú es tradicional en las comidas saudíes de celebración. La ceremonia está marcada por la riqueza y el status del campus y de la sociedad saudí adscrita al petróleo, en ese sentido es una ceremonia expresiva pero también es instrumental en el sentido que valida a ojos de los asistentes al culto, no solo el estatus de la universidad elitista, sino la igualdad de género, la adquisición de un estatus político igualitario para hombres y mujeres saudíes. El culto proporciona a los miembros de esta ceremonia, la convicción de que se encuentran cualificados/as (aun siendo mujeres en Arabia Saudi) para ocupar la élite saudí y operar y contribuir al cambio económico del país.

Esta ceremonia como culto de elitismo “permite a sus miembros coordinar sus esfuerzos para desarrollar y mantener su poder, y para entrenarse y entrenar a sus hijos en su ejercicio” (Cohen 2013:173).

Y aquí opera el gran logro de KAUST – y del culto de transformación al que asistí– en romper una barrera en favor de la igualdad de género para conseguir un desarrollo económico. Es decir, en KAUST las personas saudíes de la élite gobernante, próximos a la familia real, operan en favor de la igualdad entre mujeres y hombres, con el objetivo de conseguir una diversificación económica del petróleo en la que las personas son tenidas en cuenta como mano de obra sin atender al género. Este propósito de transformación de la economía del país, manteniendo el status de grupo privilegiado de clase poderosa, supera a la segregación de sexos del país, permitiendo una ventana a la igualdad. Igualdad de género que queda presente no solo de manera expresiva (compartiendo espacios, riqueza y religiosidad entre hombres y mujeres) sino también de forma instrumental (primeras mujeres saudíes doctoras formadas en su país).

KAUST, el poblado

El poblado es una pequeña ciudad con todos los servicios y comodidades. Se compone de tres distritos residenciales. El Island (primera zona en construirse y habitarse), el Harbor (zona residencial de estudiantes) y los Gardens (en constante expansión para albergar a nuevos habitantes).

Discovery Square es la plaza del poblado y centro neurálgico del pueblo. Está flanqueada por la mezquita principal, la King Abdullah Mosque, el edificio más grande y bello del poblado y por la entrada a la universidad de KAUST. En la plaza nos encontramos también con varios puestos de comida rápida, un supermercado Tamimi de mediano tamaño, un banco y cajeros automáticos, un cine de dos salas que junto con la sala de cine en el *compound* de ARAMCO, en la costa este, constituían los dos únicos cines permitidos en Arabia Saudí en esos momentos.

El poblado también posee una guardería y una escuela internacional distribuida en varios edificios a lo largo del recinto que albergan estudios de primaria, secundaria y bachillerato con todo tipo de instalaciones deportivas y tecnologías para los hijos e hijas de los empleados de KAUST.

Existen dos hoteles para los visitantes de temporadas cortas: el KAUST Inn I y el KAUST Inn II, dos supermercados, uno muy grande y otro más pequeño con cosas de diario situado en la plaza del pueblo, un parque de bomberos, una gasolinera, un ambulatorio y una farmacia, una biblioteca y centro cultural de reunión, además de pequeños comercios como una agencia de viajes, peluquería de hombres y mujeres, una tienda y reparación de

bicis y motocicletas, una pastelería, tienda de frutas y verduras y una pequeña tienda de ropa formal de trabajo y varios restaurantes distribuidos por los distintos distritos del *compound*.

También encontramos en el recinto, dos polideportivos con piscinas, instalaciones de tenis, fútbol, pádel, baloncesto y gimnasios muy bien equipados; un campo de golf de 9 hoyos y un pequeño puerto deportivo con yates recreativos que se utilizan para hacer snorkel, submarinismo, paseos por la bahía y pescar.

A las afueras del recinto, ya no en el centro, tenemos una playa artificial totalmente equipada con sombrillas y hamacas, con parque infantil flotante y varias ofertas para practicar piragua, windsurf, pedalos, vela, un pequeño chiringuito y vestuarios.



Figura 35. Plano de KAUST. En amarillo, el campus: Academic campus. En lila, el Harbor district (zona residencial de los estudiantes) y Discovery Square (plaza del pueblo). En verde, el Safa'a Island Neighborhood (barrio de la isla, conocido como "Island") y en verde algo más oscuro, Safa'a Gardens Neighborhood (barrio de los jardines, conocido como los "Gardens").

Discovery Square, la encrucijada social y cultural emplazada en KAUST

Como ya he introducido, Discovery Square es la plaza del pueblo y el centro neurálgico del recinto. Un nexo espacial de vida social, cultural, política y religiosa. Si la escultura del Beacon, el faro de cemento emplazado al sur del Island, es el emblema del campus a

nivel simbólico, Discovery Square, es el espacio donde convergen y se materializan los poderes políticos y culturales: ciencia, religión y comunidad.

Si nos situamos en el centro de la plaza, mirando hacia el emplazamiento del mar Rojo o el Harbor (el barrio originario de las residencias de estudiantes), a nuestra derecha está la gran mezquita del recinto (King Abdullah Mosque) y a nuestra izquierda la entrada al campus de la universidad. Ambas autoridades, la científica y la religiosa, flanquean el emplazamiento de la plaza del pueblo, el lugar principal de reunión social del *compound* sobre todo al anochecer.

En la plaza, favoreciendo la reunión social en torno a las mesas exteriores, se encuentran varios restaurantes de comida rápida abiertos hasta las 12 h de la noche, Burger King, Domino's Pizza, Ya Hala (platos y ensaladas de comida árabe), un restaurante indio y Shoro (falafel, shawarma de pollo o cordero) y un café, el Coffee Bean and Tea Leaf. También en la plaza, se encuentra un Tamimi mediano (cadena de supermercados) con las cosas de diario y refrescos.

Es el uso de este espacio, a través de sus restaurantes y comidas de diversas nacionalidades y económicos, lo que propicia la apertura de la plaza a lo plural, a la diversidad, creando un espacio de relación.

“El espacio relacional es el resultado de lo que cada uno experimenta y piensa sobre ese espacio en particular. Así, espacios y tiempos diversos son traídos al aquí y al ahora que se conmueve y cambia a partir de estos entrecruzamientos. Los lugares se forman como tales en la medida en que producen estabilizaciones en el fluir de esos diferentes procesos. Estas permanencias por más sólidas que parezcan son siempre contingentes al ser parte de un proceso donde se crean, se sostienen pero donde posteriormente también pueden disolverse” (Colombo 2017:155).

Siguiendo Colombo podemos entender Discovery Square, como el resultado de entrecruzamientos dinámicos de lo que se experimenta y se piensa en ese espacio, otorgando al espacio un carácter cambiante en relación al tiempo. Sin embargo, no todos los entrecruzamientos que tienen lugar en ese espacio tienen que ser permanentes o duraderos.

“No todas las relaciones que atraviesan un espacio lograrán plasmarse como permanencias. El espacio relacional debe pensarse de manera simultánea como resultado del consenso pero también de la disputa. Para que un tipo de entramado de relaciones sea central para la producción de un lugar debió previamente imponerse por sobre otros” (*Ibidem*, p.155).

En la plaza, ni la ciencia ni la religión constituían entramados centrales de espacios de relación, aunque sí marcaban los lindes de ese espacio relacional de ocio y vida social. Era la plaza, un espacio vivido y sentido por los habitantes como espacio de ocio y social, pero pensado y concebido desde la construcción política de KAUST.

En la plaza también encontramos el cine del recinto. Las películas de sus dos salas, al igual que las comidas de los restaurantes, creaban una atmosfera de imponderables particulares en el primer recinto mixto de familias saudíes y expatriadas en Arabia Saudí.

El cine, cena familiar a escena

A principios de la década 1980 Arabia Saudí sufre un endurecimiento en las restricciones a todo tipo de libertades individuales que desencadena la prohibición de manifestaciones artísticas y de ocio. Se iniciaba así un periodo clausura de todas las salas de cine y de prohibición para la producción cinematográfica. El cine estaba prohibido en Arabia Saudí. Las dos únicas salas de cine de todo el país se encontraban en dos compound, una en el de ARAMCO en la costa este y la otra sala en KAUST.

Si tenemos en cuenta la juventud de la población saudí y los 35 años de veto al cine, el resultado es evidente: la gran mayoría de la población había crecido sin acudir jamás a una sala de cine. Salvo aquellos que habían disfrutado del séptimo arte en Beirut, Manama o en viajes al extranjero, la realidad era que nunca se habían podido sentar en una butaca frente a la gran pantalla en su país, pero si leer acerca de ello en internet.

Así que las primeras sesiones de cine en KAUST, en 2011, resultaron ser una experiencia única. Las personas hablaban en alto dentro de la sala de proyección, pero muy alto. Comentaban lo que estaba pasando en la pantalla sin bajar la voz. Incluso establecían conversaciones con las personas situadas en filas anteriores o posteriores. Si la película no les gustaba se levantaban y salían sin ningún tipo de cuidado. Es más, si se trataba solo de una secuencia que les desagradaba, salían y entraban de nuevo al rato.

El ruido y la cantidad de figuras que aparecían moviéndose delante de la pantalla dificultaban seguir la trama. Pero en realidad no importaba demasiado porque la censura de las películas era tal, que a veces, se notaban a la perfección los cortes por dos sencillas razones: porque la pantalla se ponía en negro unos segundos o porque la historia se perdía. Aparecían escenas e incluso personajes que era imposible adivinar de donde o porqué irrumpían por sorpresa para los/as espectadoras kaustianas, seguro que la versión original era otra. Los besos, por castos que fueran desaparecían, de escena. Como también lo hacía el sexo, el erotismo, la desnudez. Pero la violencia,

explosiones, tiros, fuegos, luchas y cuerpos marcianos, desfilaban generosamente y sin problema alguno.

Los olores en la sala, en consonancia con el ruido, eran también abrumadores. Las familias saudí entraban al cine con la cena, con el banquete. Podían comer todo tipo de platos cocinados en casa, traerse los termos de café y té, menús completos del “Burger King”, del “Shoro” o del restaurante indio de Discovery Square, latas de refrescos y botellines de cristal del Tamimi, bolsas gigantes de patatas fritas y palomitas del mostrador del cine...

¡No faltaba nada! ¡No faltaba nadie!

La participación era generosa sobre todo en los pases nocturnos, y casi solitaria, en los de las 5 de la tarde. Jamás había visto yo tanta animación en el cine, en cualquier género. Era un acontecimiento social. Bebes, criaturas en sus primeros años de vida, adolescentes, jóvenes, todas/os revueltas/os sin importar el tipo de película que fuera. Un poco más tarde empezaron a proyectar siempre una película infantil en una sala y una para adultos en la otra. Aunque la situación no cambió repentinamente, fue suavizándose con el tiempo. Además, empezaron a pasar videos y panfletos de cosas que se podían hacer o no se podían hacer, eran a modo de sugerencias, pero dieron resultado a la larga.

Poco a poco empezaron a dejar de sonar los móviles y a contestarlos, a desaparecer las fotos y selfis durante la proyección y las grabaciones de videos para llevarse a casa. Aparecieron las letras PG (todos los públicos), PG13 (mayores de 13 años) en la pantalla, recomendando la edad apropiada para ver esa determinada película.

Tenía tanto éxito el cine que incluso se utilizó para dar información a la población sobre: campañas de prevención sanitaria tipo vacunas o chequeos médicos, normas de tráfico y seguridad ciudadana, y reciclaje y medio ambiente.

Varios años más tarde, por iniciativa del príncipe heredero Mohamed bin Salman y con la puesta en marcha del plan 2030 como hoja de ruta, en diciembre de 2017 el gobierno saudí anunció la reapertura de cines¹⁸³ en el territorio, empezando por la capital Riad.

¿KAUSTians somos todas y todos?

Hasta este momento me he referido a la población de KAUST dividiéndola en personas *expats-kaustians* y personas *saudi-kaustians*, sin embargo, la realidad social es más amplia y determina el acceso a los espacios kaustianos.

¹⁸³La prohibición de cines en Arabia Saudí, su reapertura en 2017 y los procesos políticos y sociales en torno a reapertura de salas en el país han sido tratados en la PRIMERA PARTE: Régimen autoritario.

Autobuses amarillos

KAUST, 3 de marzo 2012

“Todas las mañanas unos autobuses amarillos anticuados que aún conservan el cartel de Scholar Bus, como los que hemos visto tantas veces en las películas estadounidenses, recogen de barracones del exterior del recinto a personas que carecen de los privilegios kaustianos y las traen al campus. Al anochecer realizan el recorrido inverso.

Son hombres que trabajan en la construcción y reparación de edificios y calles. No se relacionan con los habitantes de KAUST (sospecho que es norma) y la gran mayoría no habla inglés. Solo interrumpen su jornada para comer de unas bandejas que les distribuyen en cualquier esquina y para acudir a la mezquita (cumpliendo con los rezos diarios). No he podido mantener ningún tipo de comunicación con estas personas, no comparten los espacios diseñados para kaustians y cuando me acerco (simulo pasar de largo cerca, por los alrededores de la mezquita o por el Harbor, una zona en reconstrucción) y les saludo al pasar, escasa vez me contestan y rara vez me miran. Creo que no quieren hablar conmigo ni tampoco que yo les hable.

Ignorar y ser ignorados, parece norma.

Trabajan, al menos en KAUST, alrededor de 10 horas, regresan de nuevo a los autobuses amarillos y son expulsados del recinto.

Se diferencian de las personas trabajadoras en servicios, hombres y mujeres, que sí se relacionan con las personas residentes. Estas personas son, por lo general, filipinos y filipinas. Se ocupan del cuidado de las instalaciones y muchos trabajan como monitores de ocio y de entretenimiento de los niños/as. Son también, los que limpian las casas, en escuadrones de 2 o 3 personas a las que podemos llamar para concertar el horario, eligiendo si serán hombres o mujeres. Esto es debido a una asimilación de la cultura saudí. En las casas saudíes, en la zona de las mujeres, no entran hombres. Por lo general, las familias saudíes contratan a mujeres para limpiar las casas. El precio es de 18 SAR por hora y persona. A modo de ejemplo, una casa de unos 400 metros, la limpian dos personas durante 2 o 3 horas por menos de 20 euros. Por temporadas, también he visto personas de India o Bangladesh en este tipo de trabajos.

Trabajando también como monitores de piscina y deportes, he observado y conversado con personas de nacionalidad libanesa.

Y en las casas, como internas, cuidando a las criaturas y de las casas, también suelen ser filipinas. Aunque también, y sobre todo en casas saudíes, hay mujeres musulmanas de lugares como Sri Lanka, Kenia y Sudán (seguro que hay más personas de otros lugares, pero estas son personas con las que mantengo algún tipo de contacto o conozco). Estas y estos trabajadores viven en mejores condiciones que los ocupantes de los buses amarillos, en otros compounds de Jeddah o en casas del recinto como internas.

Los jardineros en su mayoría de nacionalidad paquistaní o bangladesí viven por lo general en Thuwal, el pueblo vecino a KAUST.

Otro personal cualificado como personal sanitario viven en Jeddah o en Economic City.”

Hay una jerarquización y nacionalización en la distribución del espacio y en el acceso al mundo laboral. En general, los trabajadores de los países con un PIB (producto interior bruto) más bajo acceden a los trabajos peores, de jornadas más amplias y con menor sueldo. Trabajan en la construcción, mantenimiento, limpieza y recogida de basuras, jardinería, conductores de autobuses, microbuses y coches. Viven en barracones fuera del *compound* y no hablan el idioma del *compound* (inglés). No se relacionan apenas con kaustians.



Figura 36. Trabajador de servicios de KAUST. Fotografía: Idoia Galán.

Hay un segundo grupo de trabajadores/as que no están contratados /as directamente por la Universidad, acceden a trabajar en el recinto contratados por subcontratas a cargo de algunos servicios como: sanidad, seguridad, alimentación, mantenimiento, cuidado de niños/as, guardería, ocio y deporte. En este grupo encontramos personas que viven en KAUST, por lo tanto, poseen un ID como kaustians y acceden y comparten espacios como cualquier habitante.

Entre los/as kaustians (con ID del recinto) que viven y trabajan en KAUST principalmente en el campus o en la escuela internacional del *compound* de primaria, secundaria y

bachiller, también se da esa jerarquización y nacionalización del trabajo, de manera que el idioma se convierte en un factor discriminatorio. Las personas que hablan correctamente inglés acceden a mejores puestos de trabajo y a mejores sueldos. Este factor se observa principalmente en las personas “dependent”, personas que habían entrado en Arabia Saudí bajo el permiso laboral de otra persona, normalmente cónyuges, mujeres en su gran mayoría y las criaturas de ambos. Yo pertenezco a este grupo de *kaustians*, formado por unas 7000 personas de más de 100 nacionalidades que podemos acceder a prácticamente la totalidad de espacios a excepción de las mezquitas¹⁸⁴, reservadas para la población musulmana. Este grupo, la comunidad kaustiana, se subdivide en *saudi-kaustians* y en *expats-kaustians*.

Saudi-kaustians, son las personas que teniendo nacionalidad saudí trabajan y/o viven en el *compound*. La nacionalidad saudí se obtiene directamente del padre, de manera que hijo e hijas de mujeres saudíes no obtienen la nacionalidad saudí (a menos que su padre sea saudí). A modo de eufemismo, también consigue la nacionalidad la sexta generación nacida en Arabia Saudí, pero eso es fiar a largo plazo, no conozco a ninguna persona que haya obtenido de esta manera la nacionalidad. Pero si conozco en este tiempo, y me relaciono, con dos mujeres *saudíes*, nacidas en Arabia Saudí, de madres saudíes, pero padres libanés y egipcio. Se refieren a ellas mismas como saudí-libanesa o saudí-egipcia. No ser saudí, implica no recibir la cantidad de ayudas, subvenciones y becas que el gobierno reparte para tener silenciada a la población, ni acceder a determinados puestos públicos, exclusivos para saudíes. Me comentan que el problema es si eres un hombre. Como mujer, al casarte con un saudí, tu familia será saudí. Si eres un hombre, nacido en Arabia Saudí de padre no saudí, tus descendientes perderán todos esos privilegios. Ambas están casadas con saudíes y una con descendencia, por tanto, una con descendientes saudíes.

KAUST: Sistemas de género y espacio

Estando en Arabia Saudí, preguntarme por la relación entre el espacio y las dinámicas de segregación de sexos establecidas fuera del *compound*, es apelar a los procesos de

¹⁸⁴ La mezquita principal del *compound*, probablemente el edificio más bonito junto con la biblioteca, está situada en el centro del recinto, en la plaza Discovery (nexo neurálgico entre el campus y el poblado) y los visitantes y kaustians no musulmanes podemos visitarla pidiendo una cita de visita y en grupos de aproximadamente 10 personas. La visité dos veces, una acompañando a un grupo pequeño de visitantes, de posibles candidatos a KAUST, como parte de mi trabajo laboral. Y otra vez, con un grupo de kaustians, familias que vivíamos en el recinto y queríamos conocerla. Al finalizar esta segunda visita me regalaron un Corán en árabe-castellano.

relación entre sistemas de género dentro del *compound* del momento. En lugar de pensar en un antes y un después cronológico que repercute en los procesos de cambio persiguiendo una igualdad de géneros, me encuentro estableciendo y pensando el tiempo en dentro y fuera de un espacio físico, no cronológico. Siendo así, ante esta realidad, la manera en la que pensamos el espacio físico, cómo somos en él como mujeres y hombres, y en cómo nos situamos en él para relacionarnos, determina posibilidades de acción permitiendo algunas de éstas e impidiendo otras.

A su vez, no creo que debamos pensar en el experimento kaustiano en abstracto, como laboratorio aséptico desligado de las personas que lo habitan, pero tampoco que pueda pensarse en estas personas kaustianas fuera del experimento que las acoge. Quiero decir con esto que, aunque hombres y mujeres kaustians provienen de lugares con sistemas culturales y de sistemas de género en los que han estado sumergidos, más o menos participantes de ellos, en menor o mayor medida adaptados y adaptadas a ellos, hay que considerar sus discursos como partículas –todas de igual manera– integrantes constitutivas, de la creación de un espacio kaustiano, de un *compound*, de un recinto.

Sin embargo, como argumentaba desde la primera parte de esta tesis, las barreras que separan el “dentro” y “fuera” del *compound* del resto de Arabia Saudí y su organización política, social y corporal, son porosas. Esto provoca que ciertas particularidades saudíes en la manera de entender y practicar distinciones y desigualdades de género, atraviesen las barreras aprovechando la permeabilidad de las mismas. Una vez dentro, los sistemas kaustianos asimilan o rechazan ideas, comportamientos, imaginarios. Así, como vemos en el trabajo de campo, la herencia de un régimen autoritario en cuanto a la segregación de sexos pervive en el entramado de ciertos espacios de la vida diaria, de la cotidianidad kaustiana.

A continuación, voy a analizar algunos momentos y espacios que, en cierta manera, mantienen el legado cultural saudí y operan dentro del recinto materializando espacios desiguales para las personas del *compound*. Pero urge añadir que la existencia de dicha desigualdad de géneros es responsabilidad del propio recinto, de todas y cada una de las personas como responsables y constituyentes del espacio kaustiano. De haber sido una particularidad externa y a efectos, solo un artefacto¹⁸⁵ en el experimento, no hubiera

¹⁸⁵ Los artefactos en experimentos de laboratorio o en resonancias de imagen son un aspecto de una imagen que falsifica las relaciones anatómicas y geométricas en el organismo. Pueden degradar la calidad de imagen e interferir en el diagnóstico.

provocado estas situaciones de desigualdad en el espacio kaustiano, en el laboratorio del que formamos parte. Siempre fue más fácil señalar fuera que apuntarse con el dedo dentro, a veces por desconocimiento, otras muchas, por miedo.

Señala Ahmed (2015) que el miedo desde una perspectiva feminista más que una respuesta corporal inmediata ante un peligro más o menos real, se considera estructural y mediado, “el miedo es una respuesta a la *amenaza* de la violencia” (Ahmed 2015:116). En el caso del recinto, el sujeto amenazador de violencia era variable, cambiante según las personas. Para entender el miedo y la violencia ejercida en los espacios de KAUST voy a mostrar, a modo en escenas independientes, imponderables del recinto. Pero antes conviene saber cómo es entendida la división entre espacio público y espacio privado en función del género en Arabia Saudí.

El sociólogo Abdul Al Lily (Al Lily 2018) en su libro “*Saudís en privado: Mirando en el Dormitorio Saudí. 666 reglas sobre cómo el cuerpo debería actuar dentro de Arabia*” nos muestra una serie de normas obtenidas a partir de más de 2000 entrevistas realizadas a nacionales saudíes y residentes durante los cuatro años anteriores a la publicación del libro en 2016. Es decir, justo cuando se realizaba el trabajo de campo reflejado en esta tesis. Estas reglas han sido transmitidas siempre de forma oral entre los y las saudíes pero nunca habían sido escritas para “informar al público en general sobre la naturaleza de los roles de género y las relaciones en este país” (Al Lily 2018:4).

Muchas de estas reglas me son familiares, las he vivido cerca en todo tipo experiencias dentro y fuera del *compound* o me las han explicado durante esos cinco años en Arabia Saudí. Al inicio, me fueron llegando de boca de otras expatriadas y expatriados “que habían oído” o “que les pasó una vez”; y de algunas mujeres y hombres saudíes en situaciones concretas, normalmente en el momento en el que creían que necesitaba esa información para poder seguir ese código no escrito de la sociedad saudí. Prácticamente nunca de manera espontánea, en una charla relajada o anticipándose a las situaciones por mera información. Algunas de estas normas las vi escritas, las leí en folletos o en emails que circulaban por el campus justo antes del Ramadán, en un código de vestimenta que nos enviaban vía email a los/las empleadas de KAUST un día o dos después de algún “incidente cultural” en el recinto, normalmente relacionados con el vestir y el cuerpo, a

menudo el de las mujeres¹⁸⁶. La primera y segunda normas que cita el autor y que más me costó asimilar por la rigidez con la que se aplicaba en el reino, a pesar de que en mi lugar de origen en según qué contextos no es tan diferente, como el caso de la violencia doméstica, fueron:

1. “La sociedad saudí se divide en dos dominios: el dominio doméstico “dentro de casas” y el dominio público “fuera de casa””
2. “Las mujeres son responsables de y pertenecen al dominio doméstico. Los hombres están al frente de y asociados con el dominio público”.

Para entender la siguiente secuencia es importante conocer la cuarta regla que cita el autor.

“Al entrar en el dominio público masculino, las mujeres son escoltadas por un “miembro perteneciente” a ese dominio, i.e. (familiar) un hombre” (2018:5).

Escena 1. Cuando mi cuerpo vela otros cuerpos

Estoy con mi compañero en la cola para pagar nuestro menú de la cantina del campus. Se nos acerca una mujer saudí, hoy con abaya negra y pañuelo, habitualmente con abaya de colores oscuros (azules, grises y marrones) y con decoraciones. Ambos conocemos bien a “ella”, porque ocupa un cargo importante de dirección en un departamento de la universidad, y en ocasiones hemos trabajado juntos.

Nos pide apoyo en un “asunto saudí”-así lo describe ella-.

Rápidamente nos dice que va a comer con alguien y necesita que compartamos una mesa de cuatro con ellos dos. No quiere ponerse en una mesa corrida porque quiere privacidad, pero tampoco “puede” sentarse “sola” con un hombre saudí en una mesa de cuatro. Nos pide que nos entretengamos un momento al escoger los postres del autoservicio de la cantina mientras ellos escogen su comida y que pasemos por la caja a pagar los cuatro a la vez.

Entendemos la petición.

¹⁸⁶ Vuelvo a incidir sobre estas normas no escritas que experimenté en la piel y que ahora veo publicadas durante la elaboración de esta tesis desde Hondarribia, en el Régimen de expansión.

Nos apartamos de la fila y charlamos en la sección de postres entreteniéndola espera. En pocos minutos, nuestra compañera “Ella” aparece con un hombre saudí, vestido con traje tradicional saudí elegante y caro, con gemelos y sonrisa amable. “Ella” hace unas presentaciones de cortesía, rápidas, en perfecto inglés y sin intención de que empecemos a charlar. De hecho, yo ni me quedo con el nombre del comensal desconocido. Pagamos al hombre que atiende la caja, cada cual su bandeja, sin colas, porque es un poco tarde para comer, son casi las 2:30 p.m.

Nos sentamos en la mesa las cuatro personas, el hombre saudí y “ella” enfrentados. Justo dejar las bandejas sobre la mesa, empiezan a hablar en árabe. Transcurre toda la comida de este modo, en una mesa de cuatro, dos conversaciones independientes y nunca entremezcladas, en dos idiomas distintos. No entiendo nada de lo que se habla a mi lado, pero entiendo lo que está pasando en el espacio. Se acaba la comida, nos levantamos y solo “ella” se despide de nosotros. Sabe que hemos entendido la situación, nos dice “gracias” y se aleja en dirección opuesta a su compañero de mesa y de nacionalidad. No tengo tiempo ni de preguntarle si todo va bien, su huida es inmediata.

Una sensación rara me recorre el cuerpo. Estamos dentro de KAUST y por momentos estamos también dentro de Arabia Saudí. Y ese estar dentro de Arabia (estando en el recinto) lo percibimos de distintas maneras.

“Ella”, no sé si por el otro, por su invitado hombre saudí o por ella misma, ha preferido no comer sola con un hombre que entiendo no es de su familia, justo como sucedería en el país. Sin embargo, el hecho de que aceptaran comer juntos, ya es distinto de cómo funcionan y operan los sistemas de género saudíes. Quizás, por guardar las formas ante otras miradas, ante otras personas saudíes que entienden que es diferente comer (compartir espacios) con kaustians por la supervivencia del proyecto kaustiano, de la universidad del rey Abdullah; y otra cosa distinta, es que dos personas que fuera del *compound* “evitarían trastocar los valores que garantizan la supervivencia de su grupo, se mostrarán como amenaza” (Ahmed, 2015:130). Sarah Ahmed (2015) apunta a nivel teórico en este párrafo una explicación a esta situación empírica del trabajo de campo.

Señala la autora:

“el miedo a la degeneración, declive y desintegración como mecanismos para preservar “lo que es”, se asocia más con unos cuerpos que con otros. La amenaza a las formas sociales (que son la materialización de las normas) representada por

estos otros se percibe como *la amenaza de que se trastoquen y se rechacen los valores que garantizarán la supervivencia*. Estos varios otros llegan a encarnar la imposibilidad de que tome forma la norma; es la proximidad de dichos otros cuerpos lo que “causa” el miedo de que las formas de la civilización (la familia, la comunidad, la nación, la sociedad civil internacional) hayan degenerado. Lo que es importante, entonces, es que las narrativas que buscan preservar el presente –mediante el trabajo con las angustias de muerte como la consecuencia necesaria de la desaparición de las formas tradicionales–, también buscan localizar esa angustia en algunos cuerpos que, entonces, adoptan cualidades fetiche como objetos de miedo.” (Ahmed 2015:130)

“Ella”, en la escena mostrada, atendiendo al respeto de las tradiciones y sistemas de género saudíes pide nuestros cuerpos, de hombre y mujer occidentales, para legitimar un comportamiento habitual y propio en la sociedad kaustiana.

Apunta Ahmed:

“Dicha defensa [de la norma] viene generada por la angustia y el miedo ante el futuro, y justifica la eliminación de aquello que no llega a materializarse en la forma de la norma como una lucha por la supervivencia” (Ahmed 2015:130)

No supe si la utilización de la presencia de nuestros cuerpos por parte de “Ella” obedecía a exigencias del hombre saudí o para velar la presencia de ambos ante la vigilancia de otras personas saudíes, “las políticas de vigilancia continua de las formas emergentes se mantienen como un proyecto continuo de supervivencia” (2015:130).

Es otra más de las incertidumbres que me llevo al tratar de comprender una sociedad hermética en un momento histórico, justo antes de los cambios venideros en la sociedad saudí que se iniciarían pocos años después con la aprobación del plan 2030 de la mano del príncipe heredero Mohammed bin Salman.

Escena 2. Cuando las piscinas tienen género

“Regla 7. Las instalaciones deportivas normalmente pertenecen al dominio público. Por lo tanto, tales instalaciones tienden a ser para hombres. Solo los hombres van a los estadios deportivos” (Al Lily 2018:5)”

Cuando se inaugura KAUST, en el año 2009, en el recinto solo hay un polideportivo, el Harbor Sports Center. Justo a la entrada, en una zona exterior con hierba, tumbonas y sombrillas, posee dos piscinas situadas al lado, al aire libre. Una, la olímpica, es para hombres y la pequeña, donde se hace pie, para criaturas.

Hay otra piscina, que se accede atravesando el centro de deportes y desde el gimnasio de mujeres, la mitad de grande que la principal, rodeada de unos muros altos para que desde el exterior en ningún momento se puedan ver los cuerpos que la disfrutan: es la piscina de mujeres. Los muros hacen que el sol apenas de en ese espacio, de manera que hay que buscarlo para encontrarse bajo sus rayos. No hay hierba, y hay unas pocas hamacas. El espacio fuera de la piscina es deficiente. Digamos que es una piscina para ir a nadar, aunque de dimensiones correctas para ello puede resultar algo corta. Es una piscina bastante solitaria que he disfrutado, a veces buscando estar sin nadie o todo lo contrario, para facilitar encuentros con determinadas mujeres que de otra manera sería complicado acceder.

A los pocos meses de llegar las personas a KAUST, los hombres, principalmente expats-kaustianos se quejaron de no poder compartir la piscina exterior y olímpica con sus familias. Las mujeres y las niñas debían ir solo a la piscina de mujeres, y muchas veces los niños, decidían ir a la piscina con sus madres y hermanas. Los hombres saudí-kaustians apenas hacían uso de este espacio. Plantearon compartir *su* piscina (la mejor piscina). Pocas personas saudíes disfrutaban de este espacio, así que el cambio llegó rápido. La piscina grande con jardines, paso a ser la *family pool*. Sin embargo, se mantuvo la piscina de mujeres. Algunas veces nadar en la piscina de mujeres era simplemente imposible. Venían en grupo mujeres que no sabían nadar y ocupaban todo el lado que cubría menos, o se cruzaban andando poco a poco o nadando a lo ancho porque la distancia era menor. Yo disfrutaba de compartir experiencia y muchas veces enseñé a nadar, lo que yo podía.

Gran parte de la comunidad saudí adulta no sabía nadar. Además de un programa excelente de clases de natación para criaturas, en seguida se organizan cursos en la *family pool* para adultos/as y en grupos separados por sexos; este empeño, a lo largo de los años, se tradujo en afluencia de familias saudíes, tanto hombres como mujeres nadando en las piscinas.

En 2011 la piscina grande empezó a ser un lugar concurrido para hacer deporte, practicando nadar. Y los hombres saudíes, pidieron espacio sin mujeres. La solución fue reservar solo para hombres los buenos espacios. El espacio pequeño, la piscina de mujeres nunca se cuestionó. Preservaba el cuerpo de las mujeres de las miradas. Pero la piscina

grande, ese espacio público al alza dentro de KAUST pasó a ser unas horas solo para hombres sin que nadie dijese nada.

Contadas veces vi mujeres con burkini en la piscina del Harbor (la family pool), en cambio, en la piscina solo de mujeres eran habituales. Burkinis (bañadores que cubrían el cuerpo entero de las mujeres, muchas veces también con capucha-gorro de agua, a veces con faldillas o vestidos por encima), bañadores de natación enteros con media pierna o mujeres que se bañaban con ropa de calle y hijab, literalmente vestidas.

A finales de 2011, apareció un cartel en la puerta de la *family pool*.

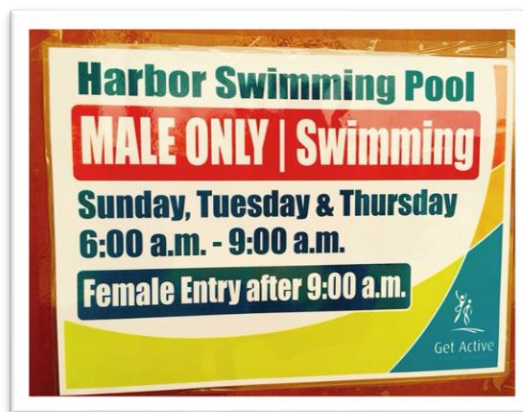


Figura 37. Cartel en la puerta de la piscina para familias. Fuente: Idoia Galán.

En 2014 abrieron el polideportivo del Island, esta piscina era enorme y con vistas al mar Rojo, simplemente espectacular. Nada más abrirla, algunas mujeres occidentales fueron a la piscina en bikini, con bañador de dos piezas. El bikini estaba permitido en la playa del recinto y en alguna ocasión se vieron en la piscina del Harbor hasta que alguien se quejó y aparecieron carteles de prohibido usar bañador de dos piezas.

Durante aproximadamente dos meses desde su inauguración, la piscina del Island fue en apariencia estética, una piscina occidental. La gente empezó a sacar fotos de hombres en bañadores cortos tipo *boxer* con o sin pierna, y mujeres en bikini, era una atracción ese desfile de cuerpos en Arabia Saudí. Se publicaron fotos en redes sociales, y empezaron las quejas. El resultado fue una piscina de cuerpos cubiertos de bañadores modestos: largos cerca de la rodilla para ellos y de una pieza para ellas.

Escena 3. Una mezquita con sala (y vistas) para mujeres

“Regla 16. En las mezquitas, las personas oran cinco veces al día. A veces escuchan lecturas tradicionales, sociales, políticas, económicas y espirituales. Ya

que las mezquitas están localizadas en el dominio público, solo los hombres asisten” (Al Lily 2018:7)

La mezquita principal es bella. Posee una cúpula central azul que resalta sobre el mármol blanco de todo el edificio. Es una maravilla, por su arquitectura, sus colores, su iluminación nocturna y su emplazamiento. Pasear al alrededor de ella, por las noches, era casi empezar a creer en algo.

La entrada a las personas no musulmanas estaba prohibida, pero podías pedir una visita guiada, fuera de horas de rezo. En una ocasión la visité con un grupo mixto, de mujeres y hombres, y un señor muy dispuesto nos enseñó también una sala, a la que accedías por unas escaleras, y nos indicó que era la sala de las mujeres. Me pareció curioso, porque a las otras mezquitas del recinto simplemente no podían acceder las mujeres. Y me resultó increíble porque desde esa sala, y a través de una celosía, tenían una vista excelente de la sala de rezo de la mezquita, estaban más cerca del cielo y podían observar a todos los hombres sin ser vistas.

A veces, no solo en esta ocasión, sentía que me contaban las cosas que creían que yo querría escuchar, sin ser del todo veraces. No sé si esa sala la usaban las mujeres musulmanas de KAUST, cuando pregunté por ahí, me dijeron ellas que no acudían a la mezquita, que rezaban en casa, y en cualquier otro sitio. Y eso si lo veía a diario en el trabajo. Dentro del campus, en distintos edificios, había salas de rezo separadas para hombres y mujeres, y numerosas veces, vi a mujeres que rezaban en la oficina o en alguna esquina del pasillo a las horas indicadas. Sin embargo, en KAUST tampoco podían acceder a las mezquitas las musulmanas, o al menos no a todas.

Escena 4. Aprender inglés, aprehender espacios

La clase de inglés de Oruba, en el poblado

En la biblioteca de Harbor, en el poblado, una mujer libanesa ha organizado de manera voluntaria unas clases de inglés para spouses¹⁸⁷. Somos todas mujeres, la mayoría saudíes, aunque también coincido con mujeres expatriadas de India, China, Korea del Norte, Siria, Colombia y Uruguay. Hay más mujeres que aparecen unos días y desaparecen. Las criaturas neonatas también aparecen cuando sus madres logran acudir. Las clases son informales, avanzan lentamente nuestros conocimientos del idioma, pero disfruto del ambiente relajado, de las semejanzas y de las diferencias. Sin

¹⁸⁷ Persona que está en KAUST gracias al permiso de trabajo de su pareja. Son consideradas, al igual que las criaturas, dependientes. Dependientes a nivel económico, social y político.

libros, con miradas y gestos. Oruba crea un espacio de complicidad, reflexión, charla y camaradería, en pocas palabras. Es una mujer atenta, imaginativa, que mantiene cierta distancia física pero cercana en el trato. Extremadamente amable, cálida e inteligente. Sonríe con los ojos, a veces juraría que va fumada, pero debe ser otra cosa, algo místico, algo que a mí se me escapa.

Sabe qué preguntar a cada una para iniciar un intercambio de opiniones, sonsacar puntos de vista siempre en tono de complicidad, aprendizaje no solo de idioma. Sabe cómo crear grupo, a veces nos invita a traer comidas de nuestras regiones, a presentar costumbres, tradiciones. Odio cocinar, pero me aventuro dos veces, porque los martes y jueves son muy enriquecedores. Vistosos y coloridos, como su pelo rojo, como la ausencia de telas negras.

La sala es interior, sin ventanas, amplia. Oruba coloca un cartel de papel en la puerta: "No molestar, solo mujeres". Oruba sabe lo que hace, lo que busca, lo que siente. Yo, como todas, me siento en confianza, a pesar de lo poco que puedo comunicarme con palabras. Algunas mujeres, tras asegurarse la presencia exclusiva de mujeres, se desvelan del cubre-cara, del velo, de las abayas. Pasa principalmente las primeras veces, cuando nos sentimos mujeres solas en un lugar extraño, como si buscándonos los ojos, las orejas, las mejillas, las bocas, pudiéramos reflejarnos.

Nunca una clase de inglés me había llamado tanto la atención ni había conseguido poner todos mis sentidos a funcionar, a traducir, a interpretar.

Según pasa el tiempo, la biblioteca se hace más popular. Traen libros en infinidad de idiomas, revistas, cursos de idiomas para el ordenador. Vienen más mujeres, el grupo se triplica en número y se une una mujer de Escocia como profesora. Poco a poco, adquiere popularidad la nueva profesora por su acento y por su rigurosidad y seguridad en la gramática inglesa. Oruba le cede algunas clases, no solo las de conversación. El grupo empieza a atraer a mujeres occidentales que no hablan bien inglés –mujeres francesas, italianas– pero que sí se defienden. Se crean dos niveles y horarios distintos.

Se gana y se pierde en aprendizaje: más inglés gramatical, menos conversación encubierta. La profesionalización desgasta la complicidad. A más vocabulario, menos piel descubierta.

Es Oruba quien nos lanza a buscar trabajo, "ya podemos trabajar en inglés" es su frase mantra. Le agradeceré muchas veces el arrojo.

Las clases de inglés para trabajadoras, en el campus

Cuando consigo un puesto de trabajo en la universidad accedo a un grupo de inglés para trabajadoras, el número de saudíes y expats suele estar igualado, somos casi tantas expatriadas como nacionalizadas. En algún grupo hay hombres, pero en los dos niveles que curso, siempre me acompañan mujeres. Desde la universidad han creado un programa para aprender inglés. Hay cinco niveles, con profesores nativos de

Inglaterra y Estados Unidos. Tenemos libros, material didáctico, deberes y pequeños controles. Es un espacio distinto al de Oruba para aprender inglés. No solo es para trabajadores, también tienen acceso libre otras mujeres, pagando un precio elevado. Como ya podemos comunicarnos mejor, me resulta interesante saber de otras gentes. Además, me relaciono bien con dos mujeres, entablamos amistad. Este espacio es académico, se percibe cierta competitividad porque ahora el objetivo ya no es poder relacionarse, entenderse, comunicarse con las gentes del poblado, aquí, la meta es aprender inglés para mejorar el puesto de trabajo dentro del campus y se nota.

6.2. La arena de exposición: cuerpos expuestos

KAUST, noviembre 2011

La arena

Hay arena en la atmósfera. Siempre está ahí. La noto en mi cara, en mi pelo, en mis ojos. La puedo masticar, me chirrían los dientes.

La arena es casi imperceptible a la vista pero molesta en los ojos, no sabe a nada pero incomoda mi lengua, no huele solo irrita mi olfato.

Está ahí, nos envuelve y a menudo decide por nosotras.

Me visto mi negra abaya, doy vuelta y media al pañuelo sobre mi cabeza tapando mis orejas, mi cuello y mi nuca... con el cabo suelto, sello mi boca y mi nariz ...porque hay arena.

Salgo a la calle, hay arena.

Los dos elementos naturales en relación al paisaje que delimitan el recinto de KAUST son la arena¹⁸⁸ y el mar Rojo (junto con pequeñas zonas de manglares): “Lo que para la mirada occidental pueden parecer espacios abiertos, sin límites, como desiertos o mares, devienen agentes activos en las prácticas y políticas de protección fronteriza” (Schindel

¹⁸⁸ Arabia Saudí ocupa la mayor parte de la superficie de la Península Arábiga. Con una extensión territorial de 2.149.790 kilómetros cuadrados se puede decir que el Reino de Arabia Saudí ocupa el 80% de la extensión de la Península Arábiga y es el decimotercer país más grande del mundo. Está situado en un lugar estratégico en el sudoeste asiático, cruce de caminos entre tres continentes: Asia, África y Europa. Por el este, limita con el Golfo Pérsico (revindicado por muchos/as árabes como arábigo), Emiratos Árabes Unidos, Catar y Baréin. Por el sur, con Yemen y Omán. Por el norte, con Kuwait, Irak y Jordania. Por el oeste, con el Mar Rojo y asomándose en frente Sudán. Es el país de la arena, de los desiertos de An-Nafud al norte, ad Dhana y el Rub al-Jali¹⁸⁸ conocido como el “Empty quarter” al sur, de una extensa meseta central con pequeñas zonas cultivables costeras, y el país bañado por un mar de increíble colorido y diversidad, el mar Rojo. En tierras saudíes también se encuentra el segundo emplazamiento más importante, después de Petra en Jordania, de la cultura Nabatea: el yacimiento arqueológico de Mada'in in Saleh (también conocido como Al-Hijr "lugar de la roca" o Hegra).

2020). En este sentido, la arena del desierto saudí y el mar Rojo delimitan KAUST, un régimen de exposición para los cuerpos y para la investigación, que aunque constituyen una barrera porosa en relación con el régimen autoritario saudí del exterior, estos entornos –de elementos naturales– presentan unas características particulares que condicionaron el proceso de la investigación antropológica.

Referente a la arena, durante el trabajo de campo descubrí otras maneras de percibirla y sentirla. La primera manera, como paisaje terrestre, es omnipresente en los alrededores de KAUST. Nada más atravesar sus barreras de seguridad te encuentras en un paisaje desértico, rodeada de arena en la que crecen pequeños arbustos y donde a menudo, camino a Jeddah y desde la carretera, puedes ver grupos de camellos en libertad o de familias saudíes que estacionan el coche en el arcén y paran a hacer un picnic sobre la arena. Llama la atención lo cerca del asfalto que se asientan, pudiendo alejarse unos metros. También sobre la arena puedes ver personas que detienen sus coches para rezar si el momento de la oración les sorprende en camino. Dejan el coche estacionado sin mucho orden al borde de la arena y en seguida se irán sumando otros coches de hombres a rezar con ellos, formando conjuntamente un grupo de rezo sobre alfombras individuales en dirección a La Meca.

Otro descubrimiento fue la arena en el aire, en la atmosfera. En KAUST muchos días parecen nublados, borrosos por la cantidad de arena flotando. Especialmente presente durante las tormentas de arena (en los que las mascarillas para poder salir a la calle son necesarias) pero también presente en días de calma. Se percibe con la vista, y es fácil tomar cuenta de ello al sonarse la nariz o tras los escasos días lluvias. Entonces claramente percibes su ausencia en el aire, y una atmósfera nítida, clara, vaciada de arena.

Otra versión de la arena son los *ríos de arena*. Durante las tormentas de arena, sobre las superficies, aceras y carreteras, serpentea la arena. Es un espectáculo estético, forma verdaderos cordones que recorren el suelo. Aparece arrastrada por el viento una formación de arenas a la deriva, de pronto los granos forcejean para hacerse un hueco en un cordón que se estira y empieza a serpentear dándose a la fuga, en un movimiento de oscilación serpenteante hacia delante, termina difuminándose sobre el piso. Esto sucede al mismo tiempo con varios cordones de arena, lo que provoca una sensación de río de arena danzante.

Otra manera distinta de apreciar el paisaje, la arena, a través del cuerpo, es, sin vaciarla de la materia que percibimos con nuestra anatomía (arena en la piel, ojos, orejas, nariz...), ni de sus propiedades que sentimos (a través de la vista, el sonido, el gusto, el tacto...), dotar su materialidad de carga simbólica, social o política. En este último sentido se desenvuelve la poesía que abre este apartado “La arena” escrita a los dos meses del trabajo de campo, justo cuando me siento incorporando sistemas de género saudíes, reconociendo prácticas y discursos que no quiero aceptar, muy alejados de mis actuaciones y de las libertades que defiende fuera de este territorio y que precisamente por miedo o por incomodidad no resuelta entre feminismo y antropología (Strathern 1987), brota –a modo de arena– la crítica feminista ante la desigualdad de géneros en Arabia Saudí y también en el recinto.

El paso del tiempo sumergida en el trabajo de campo y dispuesta sobre dicha arena de exposición favorece la corporeización de los sistemas culturales que imperan en el país. Dicha corporeidad etnográfica es recogida en un primer momento desde el cuerpo, a través de los sentidos. Ejemplos de textos etnográficos que reflejan la corporeización de los sistemas culturales son “*Acromatopsia social*” como adaptación social que recoge la experiencia de empezar a ver todo en blanco y negro condicionada por las telas blancas y negras de la población y “*Ver tras las telas: formas, texturas y movimientos*” como una adaptación sensorial al mundo que me rodea. A su vez, mediante una *Secuencia Olfativa en Al-Balad* nos adentraremos en la experimentación de una nueva sensualidad erótica experimentada desde un sentido del olfato despertado a nuevos aromas y entregado a la imaginación que envuelve las nuevas percepciones. Con “*Juandindua*” descubriremos la evocación de los sonidos y lo que considero “pasajes sonoros del tiempo corporalizado”, pasajes de continuidad biográfica en referencia a saltos etnográficos en el tiempo propiciados por los sonidos que interrelacionan distintos momentos de espacio y tiempo. Entiendo los “pasajes sonoros del tiempo corporalizado” como distintos momentos (de espacio y/o tiempo) acoplados al sonido y experimentados por los cuerpos.

En un segundo momento, dicha corporeidad etnográfica es recogida EN el cuerpo, a través de cambios físicos o estéticos, adaptaciones anatómicas y somatización de emociones. Ejemplos de textos que apuntan en este sentido pueden ser “*Pelos, piel, esqueleto, sangre*” recogido al inicio de la Tercera Parte del análisis o la poesía arriba recogida “*La arena*” donde se reflejan tanto, cambios estéticos o físicos, como las

somatizaciones de distintas emociones. Recorramos despacio esta arena, para poder apreciar el tipo de textos etnográficos que desencadena.

6.2.1. Hacerme mujer del recinto

Diario de campo, KAUST octubre de 2012

Voy a lavar mis manos

Dice mi hija a menudo “voy a lavar mis manos” y suena a traducción del inglés.

En castellano probablemente diríamos, voy a lavarme las manos, pero no enfatizaríamos en el hecho de que son nuestras, si acaso en el hecho de que me lavo yo, “me lavo las manos”, lavarse a una misma.

Esta observación no me daría qué pensar si no estuviéramos en Arabia Saudí.

El cuerpo adquiere aquí otra relevancia, ya sea por el intento de invisibilizarlo, ya sea por el intento de aislarlo. Incluso las manos, nuestros ojos táctiles, se ven condicionadas. Algunas mujeres usan en público guantes negros, ya sea por el control que sobre el cuerpo femenino ejercen los hombres, ya sea por el control social de unas hacia las otras, son manos enguantadas.

Son sus manos, son suyas, lo saben. Lo dice mi hija sobre las suyas propias.

El cuerpo nos pertenece, a cada uno y una de nosotras. Es de las pocas cosas sobre las que podemos hincar nuestra bandera con total certeza, cada una dueña de la suya en su propio cuerpo. Es una libertad, es un derecho hacer con el cuerpo lo que nos plazca, ya que de alguna manera estamos encadenadas a él y nos acompañara, entero o cuarteado, hasta el final de nuestros días.

Nos traslada, nos refugia, nos hace volar.

Por eso y solo por todo eso, se duelen los cuerpos (habitualmente el cuerpo de las mujeres) cuando desde el exterior perciben, sienten, reciben cualquier tipo de dominación. Y en mi casa saudí también, y en mi casa también, y en mí también, también.

Para Connell y Pearse (2018) una buena explicación de dicha adquisición de género “debe reconocer la agencia de los cuerpos en el mundo social, puesto que la alumna activa está corporalizada. Ha de percatarse del poder y la complejidad de las instituciones que ocupan el mundo de la alumna. Tiene que dar cuenta de las competencias de género que se aprenden y de los diferentes proyectos de vida en los que se ponen en práctica” (Connell y Pearse 2018:181).

Para poder explicar cómo adquirimos el género debemos reconocer tanto las contradicciones de dicho proceso de adquisición, como la posición pasiva y la posición

activa de quienes están aprendiendo. Por posición pasiva me refiero a aquello que nos viene dado, como el entorno, los diferentes contextos, las políticas y las instituciones (familias, gobiernos, comunidades, grupos) en los que estamos insertas, enmarañadas. Por posición activa me refiero a la agencia de los cuerpos inmersos en los sistemas culturales y el cuestionamiento o problematización de éstos.

Entiendo que el aprendizaje de género, como otro aprendizaje, puede resultar placentero o por el contrario molesto. Por su parte, las autoras anteriormente citadas apuntan que “Dado que la práctica de género implica a los cuerpos pero no está biológicamente determinada, el comportamiento aprendido puede ser hostil con el bienestar físico de los cuerpos” (2018:181).

En la etnografía que ocupa esta tesis, conforme voy asumiendo un nuevo “orden de género” (Connell 1987; 1999) en el *compound*, entro en contradicción con mi cuerpo y con mi posicionamiento político en el mundo. Después de todo, esto no es solo una investigación de campo, es también mi vida personal, una trayectoria de 5 años que supondrá una impronta corporal al igual que hizo mi niñez, mis primeros escauceos sexuales o la carrera de antropología. Así de revelador me parece este periodo para una aprendiz, para una antropóloga feminista iniciática alcanzando los cuarenta y habitando por primera vez de manera empírica, etnográfica, la incomodidad teorizada en los textos de Strathern (1987), esa que a veces resulta entre el feminismo y la antropología.

Estudiando antropología en la UPV/EHU fui alumna de Teresa del Valle, Mari Luz Esteban, Margaret Bullen y Txemi Apaolaza, entre otros profesores. Crecí – académicamente hablando– dentro de un grupo con una visión feminista de la disciplina antropológica, una perspectiva comprometida con la igualdad de género. A estos años de formación teórica y académica de la disciplina le siguieron, justo terminar la licenciatura en antropología, el trabajo de campo en el que se apoya esta tesis. De esta manera, al llegar a KAUST me encuentro en la tesitura de estar confrontando constantemente la perspectiva feminista con la realidad del *compound* y, sobre todo, con las realidades para las mujeres de fuera del *compound*, en Arabia Saudí. Al ir tomando distancia de la teoría y de la academia, e ir sumergiéndome en el trabajo de campo, en el terreno, experimento un conflicto interno, cierta incomodidad, un desamparo sobre la arena que me lleva a admitir la fragilidad física y emocional de la investigadora al adentrarse en trabajos de investigación de larga duración y especialmente en contextos restrictivos. Experimento

durante esta investigación unos sistemas de género diferentes a los que operan en el entorno en el que me habían educado culturalmente y formado como investigadora, y me cuestiono los propios.

6.2.2. Imposiciones y descubrimientos corporizados

Connell y Pearse (2018) afirman,

“Las alumnas corporalizadas se encuentran con los regímenes de género de las instituciones con las que tienen contacto” (Connell y Pearse 2018:182).

En este sentido, en un primer momento, me siento extraña e incapaz de investigar sobre un terreno y en un contexto que percibía como un “campo minado” (Ferrándiz 2008) y del que me hago cargo desde el inicio. Nada más llegar al recinto, a principios de setiembre de 2011 y al inscribir a mi hijo en el colegio, el registrador no me quiso dar la mano en la despedida como hizo con mi pareja y padre de la criatura. Simplemente, cuando yo lancé al aire mi mano para apretar la suya en un saludo, se llevó la mano derecha al corazón y dijo:

“Los hombres saudíes no dan las manos a las mujeres. Lo siento”.

Me quedé paralizada y sorprendida, yo hablaba muy poco inglés y no fui capaz de decir nada. En todo momento se había dirigido tanto al padre como a mí por igual, había mantenido el contacto visual con ambos y justo al irnos, dejó claro que yo era mujer, y que mi mundo en KAUST también iba a estar delimitado por el género. Puede parecer una anécdota, una costumbre insignificante, algo fácil con lo que lidiar en un momento dado o en un periodo corto de tiempo, pero cuando te instalas dentro de un montón de diferencias culturales, las desigualdades de género pesan y se siente, flotan a tu alrededor y las percibes consciente e inconscientemente, afectando a tu cuerpo.

En un principio estos detalles me parecían interesantes desde el punto de vista de la investigadora, datos a recoger como si no fueran conmigo, sin darme cuenta del todo que la sujeto, que investigaba y vivía allí, que habitaba la investigación era una mujer en Arabia Saudí, un único yo mujer.

En otra ocasión, bastante más avanzado el trabajo de campo, fui al banco en KAUST, al SAMBA situado en Discovery Square, para abrir una cuenta. Teníamos una cuenta abierta a nombre de los dos donde nos ingresaban nuestros salarios, donde ahorrábamos y de la que periódicamente, una vez al mes, mandábamos dinero a Hondarribia para pagar la

hipoteca. Queríamos abrir otra cuenta con menos saldo para compras pequeñas, una tarjeta para pagar en pequeños comercios que tuviera menos dinero. Entré en el banco e hice una larga cola esperando mi turno numérico que marcaba un panel digital, para poder acceder a una de las ventanillas. Ya podía hablar inglés, al menos me comunicaba y entendía la mayoría de la conversación. Además, vivir en un sitio internacional da cierta tranquilidad, los acentos son muy variados y las personas se esforzaban para ser entendidas.

En el banco, la totalidad de empleados eran hombres saudíes, todos vestidos con túnicas blancas y pañuelo en la cabeza. Esperando en los sofás estábamos hombres y mujeres de diversas nacionalidades. Llegó mi turno y me acerqué a la última ventanilla, la correspondida. Le expliqué mi petición y me pidió mi iqama (el DNI saudí). Inmediatamente y con gesto triunfal me dijo que yo era “dependent” y que tenía que venir mi marido, que el dinero era suyo. Me quedé pensando. El dinero estaba a nombre de los dos, yo también ingresaba mi sueldo ahí y, en cualquier caso, yo quería abrir una cuenta nueva, él tenía algún problema porque yo la abriera a mi nombre únicamente. Mantuvimos una conversación tensa. Al final accedió, pero me dijo con suficiencia que, sin el consentimiento de mi pareja, la cuenta estaría vacía. Le dije que no se preocupara, que ese era mi problema, que haría la transferencia online con mis claves. Me acercó por la parrilla de la ventanilla un papel para firmar, fui a agarrar el bolígrafo que estaba a mi derecha, atado a un soporte pesado y caro de mármol blanco –me pareció mármol– y la cadena no llegaba hasta mi mano izquierda. Él miraba mi secuencia de gestos, me observaba.

Le pedí con educación un bolígrafo y me dijo que ahí mismo tenía uno, en el soporte. Le dije que era zurda y que no alcanzaba la cadena. Por el otro lado no quedaba sitio para apoyar el documento y poder firmar. Se ofendió sobremanera. Lanzó su bolígrafo a la parrilla de intercambio de debajo de la ventanilla de malas maneras. Firmé, con más angustia que ganas, y sin sentirme ganadora del encuentro. Al ir a devolverle el bolígrafo junto al documento, me dijo que me lo quedara, como regalo. Le dije que no hacía falta, además alguien podría necesitarlo en otra ocasión, y esboqué la sonrisa más tranquila y complaciente que pude. Me miró ahora ya con desconcierto. Nos dimos los buenos días y salí de aquella sala. En los cajeros de la entrada del edificio, hice la transferencia que había amenazado que haría y salí de allí, angustiada y tensa.

No volví a realizar ninguna gestión en solitario.

Cuando pregunté a otras dos mujeres con las que me relacionaba, con contrato laboral y con iqama independiente, solteras, ellas no habían tenido ningún problema en abrir una cuenta en el mismo banco, aunque con otro dependiente. Supongo que la característica de “dependent”, de mujer casada que había entrado en Arabia en ese régimen, con un marido, me equiparaba a las mujeres saudíes y la opresión que sufrían bajo la tutela de un varón para cualquier cosa relevante que quisieran hacer, como abrir una cuenta bancaria, viajar, acceder a estudios o trabajo, o una intervención quirúrgica.

Otro descubrimiento en torno a mi cuerpo en KAUST fue el darme cuenta de mi forma de vestir, pero no en cuanto a estilo, modas o preferencia de colores, sino a la cantidad de tela que cubría mi anatomía. Nunca antes había pensado que las clavículas o los brazos desnudos podrían despertar incomodidad, ser inapropiado mostrarlos o resultar sugerentes. En este sentido Adorno (2001) apunta:

«Probablemente podamos decir que las cuestiones morales siempre surgen cuando las normas morales de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad» (Adorno 2001:16) citado en (Butler 2009:13)

Cada vez que alguna persona mostraba más piel de lo considerado respetuoso o cuando se acercaba el ramadán, al correo del trabajo o en las revistas internas de la universidad y del *compound* aparecían anuncios recordándonos un código de vestimenta apropiado para el recinto y la convivencia entre diferentes lugares del mundo que respetara las costumbres saudíes, “Code of conduct”. A continuación, recojo dos anuncios publicados en 2014, en la revista “The Lens” y otro muy similar de 2015 (en anexos) difundido por la vicepresidenta de recursos humanos de la universidad, señalando en ambos la ropa apropiada para vestirse en KAUST.

Our Community’s Code of Conduct

June 3, 2014 in [Announcements](#)

One of the best characteristics of KAUST is that it is a truly unique community, rich in its diversity, with people from many nationalities living and working together.

Alongside our own individual cultures and customs, it is important for us to be aware of and respect those of our host country.

As we approach the holy month of Ramadan, it is appropriate to remind all community members of the Code of Conduct. The University has adopted a Code of Conduct which aims to help foster an environment where we demonstrate mutual regard and

respect for our host country, our colleagues, classmates, and neighbors, and helps us feel comfortable with one another.

Within this context, please remember the following regarding appropriate attire:

- The academic and administrative buildings are public areas where teaching, study, research, and other work takes place. Different cultures have different norms, and in view of these considerations, attire while on the academic campus should reflect a professional or “smart casual” appearance.
- For men, appropriate attire means a thobe, or trousers and a collared shirt.
- For women, appropriate attire means an abaya, or tops with sleeves, trousers, and skirts of modest length. Short, transparent, or revealing garments are not appropriate.
- When using community and recreation facilities, modest and non-revealing attire is encouraged. Uncovered swimwear should not be worn outside the swimming areas.

With regard to attire at KAUST, the key consideration is respect. If in doubt, please apply your best judgment and common sense. If you require further advice or clarification, please do not hesitate to contact the Ask HR helpdesk at 808 2055.

As KAUST continues to grow and mature, we have the opportunity to contribute to the social fabric of this unique institution and community. With care and dedication, sensitivity and understanding, our multicultural and multifaceted community will continue to be a place where residents are proud to live and work while showing respect for other cultures.

Las exigencias sobre los cuerpos, cómo vestirlos o cubrirlos no solo se daban cuando aparecía algún “problema cultural” o cuando se acercaban las celebraciones religiosas. Con regularidad nos recordaban la “manera apropiada” de comportarnos. También en la piscina, en los polideportivos y en áreas de recreo como la bolera.

En este sentido, Adorno alerta contra el recurso a la ética utilizada como un tipo determinado de represión y violencia (Adorno 2014). Afirma:

«Nada muestra mayor degradación que el tipo de ética o moral que sobrevive en la forma de ideas colectivas aun después de que el Espíritu del Mundo —para utilizar la expresión hegeliana como una suerte de lema— ha dejado de habitarlas. Una vez que el estado de la conciencia humana y el estado de las fuerzas sociales de producción han abandonado esas ideas colectivas, estas adquieren características represivas y violentas. Y lo que obliga a la filosofía a hacer la clase de reflexiones que expresamos aquí es el elemento de obligatoriedad que cabe encontrar en las costumbres tradicionales; son esa violencia y ese mal los que ponen estas costumbres [Sitien] en conflicto con la moral [Sittlichkeit], y no la declinación de la moralidad que lamentan los teóricos de la decadencia» Adorno (2001:17) citado en (Butler 2009:14).

En cuanto a las vestimentas de KAUST, en un primer momento, ante la monotonía del negro de las abayas y del blanco de las túnicas saudíes, me llaman la atención y me fijo en los adornos y complementos de los hombres y mujeres saudíes del recinto. En ellas me

fijo en los bolsos y en las cejas, y de ellos en los zapatos y en los gemelos de las empuñaduras. Son los objetos que se ven por fuera de sus vestimentas, llamando mi atención.

Los bolsos de las mujeres son de gran calidad y de marcas carísimas en el mercado y moda occidental como Gucci, Chanel y Vuitton, al igual que los gemelos de ellos de piedras preciosas o semipreciosas, en plata u oro, son indicativos de estatus económico y social. Las cejas, su forma y color, y el maquillaje de los ojos, diferencia a las mujeres saudíes de otras mujeres de países de Oriente Medio o de mujeres europeas, americanas o asiáticas que han adoptado la abaya como vestimenta habitual en el recinto. Nada tenían que ver las mujeres saudíes con el personaje femenino de Sherezade, arquetipo de mujeres árabe-musulmanas de la narrativa española del siglo XX, que surgió de la influencia que tuvo en el inconsciente la traducción al francés de una obra árabe titulada “Cuentos persas y turcos, olas mil y una noches” en 1704 (Morales 2018).

“De ahí que en la narrativa española de ficción de tema marroquí sea frecuente este personaje circuido en velos, cual Sherezade imaginada, que rebosa sensualidad y exotismo” (Morales 2018:225).

Y no solo en el imaginario occidental de Marruecos, sino que esa imagen de mujer envuelta en velos que se despoja de ellos de forma sensual subyace en el imaginario colectivo que en Occidente se creó entorno a las mujeres árabes en general y que de alguna manera participa en nuestros días en torno también a las mujeres saudíes. Una de las preguntas más frecuentes que contesté durante los veranos que pasé en Euskadi de esos años entre 2011-2016, fue: ¿Cómo van vestidas las mujeres debajo de la abaya?

Observé que la especulación sobre la ropa interior carísima o los modelos de alta costura y provocativos que las mujeres podrían llevar bajo la abaya era una constante en el imaginario de hombres y mujeres de mi tierra de origen. Cuando en la realidad que yo vivía, las veces que se quitaron delante de mí las abayas, siempre estando en alguna reunión de solo mujeres, como “baby showers”, las clases de inglés o de yoga, reuniones de té y conversación en casas particulares, sus ropas eran similares a las mías, leggins o pantalones con camisetas o blusas, fruto de la globalización del comercio y de las tendencias en moda.

Sin embargo, en esta experiencia etnográfica, la atención *weiliana*, el trabajo de campo extenso en años y el hecho de habitar la etnografía me llevan a una adaptación al medio

y a lo que sucede a alrededor, a la cotidianidad del campo. Tanta imposición externa agudiza la imaginación, favorece la creatividad y con ella, los descubrimientos corporizados.

Mis capacidades sensoriales se transforman conmigo, y al igual que he aumentado la cantidad de tela con la que cubro mi anatomía y he enlentecido mis movimientos por el calor atmosférico, también me he acostumbrado a ver bajo las telas, a observar a través de los cuerpos tapados, a *descubrirlos* en sus telas.

Me fijo en volúmenes, anatomía en formas, protrusiones¹⁸⁹ en texturas, movimientos encubiertos, es decir, apariencias invisibilizadas bajo la ropa son reveladas a su debido tiempo ante mi ya caduca, percepción occidental. Agudizando otros mecanismos de percepción trabajados durante largos ratos, días, meses, años de relación con el contexto, me resultan reveladores de trazos corporales, movimientos y gestos que suceden bajo las ropas.

En esta dirección Oliver Sacks (2001) hablaba de “plasticidad de la corteza cerebral”:

“Los trabajos de la última década han mostrado lo plástica que es la corteza cerebral, y como el “trazado” cerebral de la imagen corporal, por ejemplo, puede ser drásticamente reorganizado y revisado no solo después de lesiones o inmovilizaciones, sino como consecuencia del uso o falta de uso de partes individuales. Sabemos, por ejemplo, que el constante uso de un dedo en la lectura de Braille conduce a una enorme hipertrofia de la representación del dedo en la corteza. Y con una sordera precoz y el uso del lenguaje por señas, pueden ocurrir drásticos retrazos en el cerebro donde grandes zonas de la corteza auditiva se reasignan a la elaboración visual” (Sacks 2001:66).

Susan Buck-Morss (1997) de “sensaciones corpóreas”:

“Hasta donde me alcanza la memoria, mi sentido crítico estuvo alimentado por sensaciones corpóreas: músculos tensos, pies húmedos, zapatos demasiado prietos, dificultad para respirar, represión del deseo de reír, o de chillar. No sentirme a gusto en mi piel era mi manera de criticar la definición que mi cultura daba a la situación. Los significados culturales son sentidos corpóreamente como equivocados. Equivocados, sin más. ¿De qué otra forma puede la gente realizar

¹⁸⁹ Protrusiones: Relieves que proceden de otro lugar, por ejemplo y como veremos en el apartado siguiente “Ver tras las telas: formas y texturas” los relieves formados por los recogidos de pelo que se perciben bajo el velo (como moños simples, extensiones, pinzas de pelo, distintos dispositivos con el objetivo de abultar una zona del contorno de la cabeza para simular bajo el velo cantidad abundante de pelo.

una protesta social? Si de hecho fuéramos ya siempre productos de nuestras respectivas culturas, ¿cómo se nos iba a ocurrir resistirnos a ellas? (Buck-Morss 1997:40).

y Thomas Csordas (2010) en “modos somáticos de atención”:

“¿Cuál es el rol de la atención en la constitución de la subjetividad y la intersubjetividad como fenómenos corporales? Si, como dice Schutz, la atención (P. 87) es un tornarse hacia un objeto de manera consciente, este "tornarse hacia" podría parecer implicar más compromiso corporal y multisensorial que lo que comúnmente permitimos en las definiciones psicológicas de atención. Si, como dice Merleau-Ponty, la atención constituye a los objetos a partir de un horizonte indeterminado, la experiencia de nuestros cuerpos y de los cuerpos de los otros tiene que residir en algún lugar a lo largo de ese horizonte. Sugiero que reside precisamente en ese punto existencialmente ambiguo donde se encuentran el acto de constitución y el objeto que es constituido –el "horizonte" fenomenológico en sí mismo-. Si esto es así, entonces los procesos en los cuales prestamos atención y objetivamos nuestros cuerpos deberían tener un interés particular. Estos son los procesos a los que llamamos modos somáticos de atención. Los modos somáticos de atención son modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas 2010:87-88)

En mi opinión, es el hecho de verme y sentirme expuesta, de sentirme en la arena tantos meses, lo que me proporciona una manera de atender lo que sucede a mi alrededor favoreciendo un tipo de escritura etnográfica orgánica que podría participar de “cierta reorganización cerebral de la imagen corporal” (Sacks 2001:66), de la alimentación de mi sentido crítico por “sensaciones corpóreas” en parte “por no sentirme a gusto en mi piel” (Buck-Morss 1997:40) y de los “modos somáticos de atención” (Csordas 2010:87-88) en cuanto manera culturalmente elaborada de prestar atención con y al cuerpo en un entorno, el *compound*, que incluía la presencia de otros cuerpos.

Pero no termina ahí la manera de atender en el campo etnográfico sino que alimenta también parcelas relacionadas con la imaginación o las ensoñaciones. Persigamos este indicio.

6.2.3. Fugas o ensoñaciones narrativas

Al inicio de este apartado he presentado paralelamente dos paisajes principales del trabajo de campo en esta investigación: la arena, analizada a partir de un texto etnográfico recogido a modo de poesía y el mar Rojo, que será recogido en la tercera parte de la tesis. Sin embargo, entre la poesía de “*La arena*” que recoge la experiencia de sentir la *arena*

del aire con todo el cuerpo y la de encontrar otro paisaje, el mar, que permitiera libertad de movimientos y de razonamientos, de recursos teóricos, tiene lugar un acontecimiento narrativo¹⁹⁰. Esta secuencia, “*Ensoñando*” relaciona cotidianidad, deseo, fuga y ensoñación, y aparece reflejada en el guion de la siguiente manera.

Contextualización de la secuencia

Un “baby shower” es una reunión o fiesta de celebración que tiene como finalidad hacer regalos a la futura madre y al bebé, o abastecer de recursos materiales la llegada inminente de la criatura. Es una fiesta originaria de Estados Unidos pero en KAUST gozaba de especial importancia por dos motivos: uno, era difícil conseguir cosas específicas para las criaturas recién nacidas (había que desplazarse hasta Jeddah en autobús, a 90 km del *compound*, debido a que en el Tamimi y farmacia del recinto había cosas básicas para la lactancia y cuidados en torno al parto, pero carecían de muchas otras, como cunas, cochecitos, ropa de bebé y embarazada...) y dos, en el *compound*, por lo general, solo residía la familia nuclear, pareja o persona y descendencia, pero sin apoyo de la familia extensa, como abuelas/os o tías/os que ayudara con el cuidado de las otras criaturas –en el caso que las hubiera– y de apoyo emocional y logístico para la inminente.

Secuencia: Ensoñando

Secuencia xx0. INTERIOR/ DIA. CASA DE GABRIELA. COMPOUND.

En la fiesta de Baby Shower de Gabriela (42), embarazada de 8 meses de una niña. Alba (37) ha organizado la reunión para su amiga. A la fiesta acuden cerca de 30 mujeres de distintas nacionalidades. La mayoría de América del Sur (Argentina, Colombia, Uruguay y Venezuela), pero también de Australia, Europa (Suecia, Inglaterra, Francia, Italia, España y Grecia), Estados Unidos, Arabia Saudí y Turquía.

Algunas mujeres, organizadas en tres grupos, se divierten jugando a un juego. Cada grupo tiene 5 minutos para disfrazar el cuerpo de una de las mujeres participantes, de mujer embarazada y envolverla, hacerle un traje con rollos de papel higiénico a modo de envoltura. Las mujeres parecen divertirse, hay carcajadas y bullicio.

¹⁹⁰ Un acontecimiento narrativo crea un cambio en la situación de vida de un personaje, tiene significado y se expresa y experimenta en términos de valor –cualidades de la experiencia humana que pueden cambiar de positivo a negativo de negativo a positivo, de un momento a otro- y se alcanzan a través del conflicto (McKee 2011:54-56).

Sierra y Alba charlan sentadas en la mesa del comedor. Delante de ellas una mesa decorada de color rosa, con cupcakes¹⁹¹ de nata rosa, una tarta de chocolate y merengue rosa, una bandeja con una sandía recortada a modo de cochecito de bebé y rellena de frutas cortaditas como melón, piña, manzana, papaya, mango, frambuesas y dátiles, unos zapatitos rosas hechos con papiroflexia rosa que se llevarán de recordatorio las asistentes, globos rosas, ponche rosa, mantel rosa... todo extra rosa, infantil y cursi.

SIERRA

Ayer tuve un sueño

Sierra, de una bandeja de cristal de tres pisos, agarra una madalena rosa y se mancha el pulgar de merengue rosa.

SIERRA

Iba conduciendo un coche por el *compound*

ALBA

Pero si lo tuyo es la bici, Sierra.

SIERRA

Soñaba Alba, soñaba...

(Sierra se lame el pulgar manchado de merengue rosa)

ALBA

¿y? ¿Se apartaba la gente?

(sonriente, divertida por la confesión de su amiga)

SIERRA

No había nadie, iba despacio.

Las calles del recinto estaban vacías.

De repente acelero, y me salto un stop.

Un coche de seguridad me persigue con las luces prendidas,
pero sin sirena.

Todo está en silencio

Sierra con la mirada ausente. El bizcocho rosa de la madalena intacta en su plato, lo recupera Alba y le da un mordisco sin dejar de mirar a Sierra.

¹⁹¹ Madalenas.

SIERRA

Continúo por el King Abdullah Blvd...

veo a lo lejos la primera barra de seguridad.

Desde un segundo plano, los gritos de emoción de Gabriela distraen la mirada de Alba que ve tres falsas embarazadas envueltas en papel de váter

GABRIELA

A ver, ¡chicas del jurado!

(dirigiéndose a Sierra y Alba)

¿Quiénes son las ganadoras?

Tenéis que votar valorando la originalidad del vestido y su elaboración.

Las dos mujeres miran el espectáculo dantesco. Tres mujeres caricaturizadas, con pechos enormes y barrigas más grande aún, envueltas en papel higiénico blanco posan como modelos de pasarela. Alba y Sierra ignoran la situación.

GABRIELA

¿y? La ganadora es...

Alba y Sierra se miran una a la otra

ALBA

(mirando a Sierra)

¿Y?

SIERRA

Nada. Acelero a tope y choco contra la barrera. Fin del sueño.

ALBA

Venga ya. Sigue.

GABRIELA

¿y? ¡Alba!

Gabriela en el centro de la habitación, hace un gesto levantando las dos cejas y mirando a Alba, simulando tener un micrófono entre las manos y como si de la gala de los Oscar se tratara.

GABRIELA

The winner is...

Alba señala con el índice a una de las mujeres envuelta en papel.

GABRIELA

... Lucy!!!!

Todas las mujeres están alegres y divertidas.

Sierra y Alba, pensativas, permanecen en silencio e inmóviles observando la escena y las risotadas de sus compañeras de recinto mientras pinchan los globos que las hacían gordas y de pechos desmesurados a las tres participantes, falsas embarazadas.

El jolgorio devuelve a la escena a Alba.

Alba se levanta con un regalo en la mano para dárselo a Lucy, la ganadora. Alba regresa frente a Sierra.

Sierra pensativa, casi desaparecida.

En esta secuencia, Sierra muestra de qué manera vive y sueña el espacio restrictivo y la violencia de las normas por las que se rige el país. Chocar el coche contra la barrera de salida pone el foco no solo en el espacio que delimita el recinto sino también las leyes del país y sus contradicciones. Sierra solo puede chocar contra las barreras en sueños porque siendo mujer en Arabia Saudí (a excepción del recinto) en estos años no se podía conducir.

“La violencia de Estado produce sedimentaciones que existen tanto en la materialidad del espacio como en el discurso de los sujetos, pero el espacio nunca habla por sí solo, sino que se le hace hablar. No es que no existan fenómenos extralingüísticos, pero accedemos a las maneras de vivir, experimentar y representarse el espacio necesariamente a través de las prácticas discursivas. En este sentido es central acceder al discurso de los afectados más directos para comprender de qué manera el espacio de la violencia es vivido e imaginado” (Colombo 2017:156)

En este sentido la ensoñación de Sierra es una práctica discursiva que nos muestra los deseos de la protagonista, y su manera de experimentar y representar el espacio vivido e imaginado como violento y restrictivo.

Por otro lado, en esta secuencia encuentro una aproximación a las “ensoñaciones” de Hélène Cixous (Cixous 1995; Peñalver, y Rodríguez 2007; Boulard 2006). Para Stéphanie Boulard es a través de la escritura de sueños y ensoñaciones donde Cixous escribe y desnuda sus más íntimas vivencias (Boulard 2006). Hélène Cixous partiendo de una práctica literaria recoge como experiencias narrativas un diálogo entre vivencias personales y ficción poniendo “en evidencia modos de producción de conocimientos, de crítica y creación del devenir mujer “ (...) y “vivencias reveladoras de un trasfondo cultural restrictivo para con la emergencia de las alteridades sociales contemporáneas” (Romano Silva 2010:64-65). Desde esa aproximación, Cixous produce relatos, gramáticas y movimientos que dan cuenta de “un impulso vital que recorre todas estas geografías de la alteridad y que ante todo, se resiste a la racionalización, control, sometimiento, gestión y simplificación de la complejidad propia de la vida” (*ibid.* 65).

Así mismo, podemos considerar “Las ensoñaciones de la mujer salvaje” (Cixous 2003) como un relato de ficción que se construye a través de vivencias biográficas y ensoñaciones, resultando una construcción literaria pero también etnográfica que nos acerca a las relaciones que la autora/personaje tiene con su familia, con las ciudades de Orán y Argel, con su perro y con los objetos, como la bicicleta de su hermano. De igual manera, Sierra a través de la construcción narrativa que genera al contar a Alba su ensoñación entrelazada con el momento presente que viven en la fiesta, la guionista/personaje nos acerca al extrañamiento que siente en el *compound* y a sus deseos de fuga. Esta secuencia que entrelaza de forma laberíntica dos tiempos distintos, el momento que viven Sierra y Alba en la fiesta del “Baby Shower” y el mundo interior de Sierra por medio de un sueño, revela no solo el deseo de fuga de un escenario y sus barreras sino también la vivencia corporalizada de un contexto experimentado como asfixiante y autoritario, privado de libertad.

Sin embargo, debemos considerar que el sueño de Sierra es la manera que encuentra la guionista de plasmar una ensoñación, entendiendo el término en palabras de Carlos Castaneda (1994) como:

“El ensueño únicamente puede ser experimentado. Ensoñar no es tener sueños, ni tampoco es soñar despierto, ni desear, ni imaginarse nada. A través del ensueño podemos percibir otros mundos, los cuales podemos ciertamente describir, pero no podemos describir lo que nos hace percibirlos. Sin embargo, podemos sentir cómo el ensueño abre esos otros reinos. Ensoñar parece ser una sensación, un

proceso en nuestros cuerpos, una conciencia de ser en nuestras mentes.”
(Castaneda 1994:3)

O quizás, sea el ensueño una manera de protesta de ese proceso experimentado en nuestros cuerpos.

6.3 Etnografía orgánica

“Cuando la piel lo espera, hay intercambio en un solo roce.”

KAUST, mayo 2013

Como ya he argumentado más arriba, la exposición a los contextos restrictivos de Arabia Saudí y del recinto y la estancia prolongada en el país, provocan una corporeización de los sistemas culturales dando como resultado una “etnografía orgánica”. Considero esta manera de hacer, una etnografía orgánica, por dos razones principales: porque sitúa el cuerpo en el centro de la investigación, como sustrato de la etnografía y como sustancia de la etnografía. Y, además, es una etnografía que percibe a través del cuerpo (cuerpo-etnógrafo) y en el cuerpo (cuerpo-etnografía)¹⁹² otros sistemas culturales poniendo en relación cuerpo y entorno.

Estas dos principales características crean y recrea la etnografía orgánica, la predisponen al conocimiento situado, al cuestionamiento y al cambio, y a convertirse en una herramienta de la antropología feminista al significarse como una etnografía corpórea, situada, subjetiva y de los sentidos. Es dinámica y procesual, transformando(se) a través de los distintos *entornos* donde o sobre los que se realice. Entendiendo entorno como circunstancias o contextos sociales, culturales, emocionales, morales, económicos, profesionales que rodean una cosa o a una persona, grupo o periodo temporal e influyen en su estado o su proceso. En este sentido la etnografía orgánica puede ser también una etnografía orgánica feminista, con finalidad política de denuncia de desigualdades y de deseo de cambio.

A continuación, voy a centrarme en el papel que jugaron las telas y sus texturas, los colores, el movimiento, los sonidos y los olores en la creación de esta etnografía orgánica generada desde y en el cuerpo.

¹⁹² La diferencia que establezco en los textos que considero textos “cuerpo-etnógrafo” y “cuerpo-etnografía” está recogida en la metodología.

6.3.1. Telas negras, escamas de colores

Como apuntaba, en Arabia Saudí a través de las telas, las personas eran sometidas a un binarismo cromático. Las vestimentas principalmente eran túnicas blancas para los hombres o abayas negras para las mujeres. Según apunta Al-Adaileh (2012) en “The Connotations of Arabic Colour Terms” (Al-Adaileh 2012) el color negro en la península arábiga tiene connotaciones negativas y el blanco positivas.

“In Arabic, black could be used dysphemistically, euphemistically, and orthophemistically. When used dysphemistically, black is nearly always associated with mischievous, soiled, and evil issues. Therefore, a black plot (xt^ʕah sawda?) is a secret plan to accomplish hostile, unlawful, or evil purpose; black-handed (aswad alyadayn) could be used to signify a person with unclean or dirty hands; and the expression black-deeds (aʕmal sawda?) may signify deceit, malice, and evil. Also, a black mark in one’s record (ʕalamah sawda? fi s^ʕafhat almr?) is used to represent things that have a negative impact; black magic (assiḥir al-aswad) could be used to describe the unseen and demonic magic; and black spite (ḥiqid aswad) connotes a high degree of hostility, frowning, and outrage“ (Al-Adaileh 2012:6).

Por lo tanto, según este autor, en árabe un “complot negro” se asocia a menudo a problemas o planes malvados e ilegales, también se usa en referencia a personas con las manos sucias o manchadas, o en la expresión “actos negros” en referencia al engaño, malicia o maldad, en general para representar cosas o situaciones con un impacto negativo. Mientras que el color blanco, se asocia con la pureza y aspectos inocentes y libres de maldad:

“White, which symbolizes mourning or death in East Asia (Paul – Okan 2010:950), is viewed positively in Arabic as it is mostly associated with purity and innocent, harmless, and evil-free issues” (Al-Adaileh 2012:7).

Sin embargo, según argumenta Hadas Hirsch (2020) en el artículo “Clothing and Colours in Early Islam Adornment (Aesthetics), Symbolism and Differentiation” (Hirsch 2020) a través de los textos fundacionales del islam, el Corán y su jurisprudencia se creó una escala de colores apropiados e inapropiados para la ropa en relación a los distintos grupos sometidos. De esta manera, el uso de los colores además de por su interpretación o apreciación como adorno o estética, sirve como un medio para establecer y reforzar la diferenciación de género y para crear una diferenciación política religiosa entre la élite gobernante musulmana y otros dos grupos de personas: los rebeldes contra el régimen y los no musulmanes (Hirsch 2020). Esta autora señala que, aunque los versos del Corán

en relación al uso del color en la ropa han ido extendiéndose y reinterpretándose a lo largo del tiempo reflejando la tensión entre las normas y las realidades sociales, han permanecido dos supuestos básicos en cuanto a la vestimenta musulmana: uno, la división entre la esfera privada femenina y la esfera pública masculina; y dos, que las prendas de ropa cubrieran las partes del cuerpo desde dentro hacia afuera, destacando que el cubrir la cabeza repercutía en mujeres y hombres, aunque las mujeres también estaban obligadas a cubrir algunas zonas adicionales como la nuca, el cuello, el pecho o la cara. Cito textualmente:

“The outcome was that the Koranic verses were extended and reinterpreted, thus reflecting the building tension between norms and realities. However, the basic and unwavering assumptions of Muslim clothing are: (1) the division into the private female sphere, and the public male; and (2) that garments were worn from under garment to upper garment so as to conceal every part of the body. Head covers were in use for men and women, but women were also obliged to cover some parts of their napes, necks, chests and face” (Hirsch 2020: 100).

En cuanto a la variedad de colores, Hirsch (2020) señala:

“The most preferred colour during life and death is white, sometimes popularly used with green, then green, and to a lesser degree, black. The second group consists of red in varied hues, and yellow, which is more problematic. At the bottom rank we find blue, which is perceived as a negative colour, even though it appears in Muslim architecture” (Hirsch 2020:109).

Según Hirsch (2020), el color más popular, tanto en vida como en la muerte, es el blanco, seguido del verde y después, en menor medida, el negro. Un segundo grupo de preferencias cromáticas incluiría al rojo y sus tonalidades, y en menor medida el amarillo. Y en el rango inferior, y a pesar de estar presente en la arquitectura musulmana, el azul se percibiría como un color negativo.

En mi trabajo de campo fuera del *compound*, al verme cubierta de tela negra y perder mis referencias cromáticas del vestir, perdía la paleta de colores y con ellos, las opciones, la capacidad de decidir sobre mi ropa, de escoger las formas o diseños que utilizaba para ser vista, en definitiva, la capacidad de expresarme y decidir sobre mi propio cuerpo y su exposición.



Figura 38. En el mercado de Jeddah (marzo 2014).

Sin embargo, dentro, el color también se colaba por las grietas políticas y culturales del *compound*, porque como ya he desarrollado con anterioridad dentro del *compound* podíamos elegir¹⁹³, más o menos libremente, el uso o no de la abaya y los colores de nuestras ropas. Por el contrario, fuera del *compound*, todas las mujeres, también las expatriadas, debíamos usar la abaya¹⁹⁴ negra, a diferencia de los hombres expatriados que vestían sus ropas de origen, aunque manteniendo cierto decoro, principalmente con los largos de los pantalones –siempre cubriendo las rodillas, el pantalón pirata era admitido las bermudas estaban mal vistas– y cubriendo los hombros –evitaban las camisetas de tirantes fuera del recinto-. Pero en cuanto a los modelos o colores, los hombres podían elegir sus vestimentas.

En esta etnografía, es reveladora la porosidad corporal al color. La permeabilidad del cuerpo al uso o no del color en la ropa. La obligatoriedad de vestir de negro procuraba que la misma imposición me arropara por dentro. En cierta medida, los poros de mi cuerpo

¹⁹³ Presiones de colectivos saudíes para la utilización de la abaya por parte de las estudiantes saudíes que acababan de llegar al recinto, prohibición del velo y cubre-cara por temas de seguridad en los laboratorios, causas medioambientales: excesivo frío (aire acondicionado muy fuerte) en el edificio 16 que hacía necesario abrigarse o cubrirse, usar la abaya, chaquetas, pantalones abrigados y largos, o demasiado sol en el exterior que hace necesario cubrirse la piel, protegerse del sol utilizando mangas largas.

¹⁹⁴ Túnica negra larga hasta el suelo que cubre el cuerpo de las mujeres en Arabia Saudí y de uso obligatorio (durante el periodo que duró el trabajo de campo, al menos hasta 2016) en todo el territorio saudí menos en KAUST y dentro del aeropuerto.

sucumbieron al binarismo cromático saudí de las telas, alcanzando a mi percepción, a mis emociones y a la escritura, evidenciando una fragilidad corporal cromática.

Habían pautado (y legislado) hombres saudíes que mi cuerpo iría forrado de negro fuera del recinto (el mío y el de todas las mujeres), cubierto aparentemente sin forma alguna y consecuentemente invisibilizado al principio e insensibilizado después según pasara el tiempo en el trabajo de campo. Porque así sentí que sucedía en mis progresivas incursiones al mercado de pescado de Jeddah, en los viajes a los centros comerciales, en las rutas por la ciudad antigua de Al-Balad, en los zocos, en la visita a Mada'in Saleh, en Thuwal o en la costa de Al lif, en cualquier lugar de Arabia Saudí, fuera del recinto kaustiano.

En un principio me sentía invisible para el resto, de alguna manera –por extraño que parezca, protegida al no ser ni vista– y según pasaron los meses empecé a sentirme insensible conmigo misma y con el entorno, conformada era mi estado corpóreo.

No ser vista por los otros/as implicaba desaparecer para todo, incluso para una misma. Fue cuestión de tiempo, de meses, adaptarme a otra forma de percibir los cuerpos privados de los colores, y descubrir las *escamas de colores*¹⁹⁵ en la piel.



Figura 39. En Thuwal, con el chofer, trabajo de campo 25/03/2015.

¹⁹⁵ Explico la utilización del concepto “escamas de colores” en el capítulo 7 del análisis.

La abaya, una relación conveniente.

“Me pongo la abaya, cubro mi cuerpo expatriado de tela negra, salgo del recinto a presentir espacios; se visten la abaya, cubren sus cuerpos saudíes¹⁹⁶ y entran a sentirlos” (KAUST, mayo 2012)

La primera vez que visité Arabia Saudí en febrero de 2011 no vestí ninguna abaya.

Había buscado información sobre ella en internet incluso páginas web donde comprarlas. Para nuestra visita al país, como solo visitaríamos KAUST trasladándonos directamente desde el aeropuerto en coche, me advirtieron que sería suficiente vestir ropa holgada, poco reveladora y que cubriera la mayoría de mi piel con manga larga y pantalón largo. Me vestí de negro, con un pantalón y una blusa-vestido ancha hasta mitad del muslo. Cuando abandonamos el país, en el aeropuerto, tras aproximadamente una semana en KAUST me compré una abaya. Me costó casi 100 euros, pero intuí que si regresaba de nuevo la iba a necesitar.

En total llegué a tener tres abayas, la del aeropuerto –que tampoco me puse al entrar la segunda vez en agosto de 2011 con mi familia, en esa ocasión llevé un vestido camisero coral y pantalones largos debajo–, otra abaya que me compré en el zoco de Al-Balad por 18 euros y una tercera que compré, al perder la segunda, por unos 70 euros en el “Mall of Arabia”. Me gustaba tener dos por si le prestaba una a alguna visitante (familiar o no) que viniera al recinto una temporada. Era la única manera de salir del recinto para una mujer –vestida con una abaya–; aun así, me sentaba mal gastar dinero en ellas.

Las abayas en ese lustro y hasta 2019 eran de uso obligatorio para todas las mujeres en Arabia Saudí a excepción del aeropuerto. El velo supuestamente era solo obligatorio para las mujeres musulmanas. Mi atuendo habitual fuera del *compound* era con la abaya y sin velo, aunque en varias ocasiones tuve problemas por no llevarlo y en otras tuve que hacer uso de él obligada.

¹⁹⁶ Pongo el adjetivo expatriado y saudíes para remarcar la inscripción en determinados sistemas culturales. Los cuerpos cubiertos por las abayas negras son todos cuerpos cubiertos. Es una reflexión irónica y crítica con la doble moral kaustiana. Por una parte, las mujeres para poder salir del recinto se deben cubrir (e interpretábamos la abaya como una norma restrictiva hacia el cuerpo de las mujeres) pero, dentro de KAUST, algunas mujeres saudíes ven la abaya como una oportunidad, una resistencia (gracias a llevarla puesta, pueden compartir espacios con sus compatriotas y con expatriados)



Figura 40. En el puerto de Thuwal, acompañando a dos investigadoras “visitors” del Red Sea Research Center de KAUST en una investigación en torno al sector pesquero fuera del recinto. Nos acompañaron un hombre saudí y un chofer pakistaní que nos sugirieron ponernos el velo para ir en el coche con ellos y poder visitar ciertos lugares (marzo 2015).

El velo saudí, apoyado en la cabeza, descansa sobre la raíz del cuello y cae sobre el escote, clavículas y pecho de las mujeres, dejando libres de velo los hombros que son cubiertos por la abaya. El atuendo de dos piezas, abaya y velo, a veces se complementa con guantes negros de tela y un cubre-cara negro también. El cubre-cara normalmente es un añadido de tela a modo de cortina que se coloca, después del velo, sobre la frente, anudándolo detrás de la cabeza y dejando libre una rendija para los ojos, para poder justo ver.

Por supuesto que hay versiones de este atuendo utilizadas también en Arabia Saudí como el burka, tela negra que apoyada sobre la cabeza cubre de una pieza la totalidad del cuerpo dejando una rendija de hilos trenzada para los ojos; o el chador negro, pero no son las versiones mayoritarias en Arabia Saudí. Lo habitual era el nicab, constituido por la abaya negra con velo negro que, en la última vuelta, en lugar de anclarse por debajo de la barbilla, cubre la cara, dejando los ojos al descubierto y es sujetado con imperdibles o alfileres; o con un cubre-cara de tela añadido o el hiyab, constituido por la abaya más el velo negro dejando la cara al descubierto. A menor visibilidad de piel, mayor restricción.

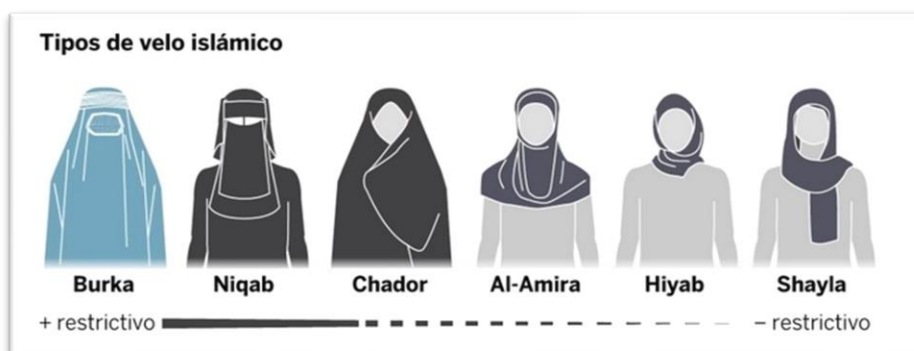


Figura 41. Tipos de velo islámico. Gráfico del diario El País 16/08/2016

https://elpais.com/internacional/2016/08/16/actualidad/1471347181_490989.html

Dentro del recinto, en cierta ocasión una mujer organizó un “desfile de abayas”, más bien una venta de abayas en una casa particular con diseños exclusivos y occidentalizados, con decoraciones o colores oscuros distintos al negro y de diseños exclusivos.

Me llamaba la atención la manera en que los abalorios, pequeños cristales, tachuelas metálicas o bordados aparecían en los bordes de la prenda, en los finales de tela como en los puños, los largos que casi rozaban el suelo (las abayas de las occidentales no solían arrastrarse), y en la zona del pecho. Marcaban límites, bordes desde los cuales podría asomar piel de mujer. Rara vez decoraban la falda, o los brazos, la cintura o espalda. Si aparecían estas decoraciones –normalmente en abayas menos tradicionales entendidas como modernas o en abayas utilizadas por occidentales– eran en los extremos, en los bordes.

Utilizar la abaya se convirtió en algo normalizado cada vez que salía al exterior y a veces, incluso provechoso.

En los autobuses, en los aviones y en los centros comerciales a menudo hacía bastante frío debido al aire acondicionado, así que se agradecía el uso de una especie de bata suave y cómoda que cubriera mi cuerpo. Además, llegaba a facilitar las cosas, pues no tenías que pensar qué ropa ponerte, si era reveladora o no, sencillamente la abaya lo cubría todo. E incluso, me daba igual donde apoyarme o sentarme en el suelo, la abaya me aislaba del exterior y de la suciedad de las calles de Jeddah.

Simplemente al entrar en el recinto y bajarme del bus o del coche en el que hubiera entrado al *compound*, me la quitaba, recuperaba temperatura ambiente y la metía en la lavadora. Salía la prenda intacta, la tela era indestructible y no hacía falta plancharla (a diferencia del algodón de la tela de las túnicas de los hombres). Incluso vi a mujeres

jóvenes no musulmanas llevar la abaya puesta dentro del recinto para acompañar a las criaturas al colegio o ir al supermercado, simplemente por comodidad o por prontitud.

Pero también, y aunque llegué a integrarla en mis rutinas para salir del *compound* –al igual que coger la documentación o dinero, me vestía de abaya– me conmovía y me revolvía el uso obligatorio de la misma. Por ejemplo, al ver todas esas muñecas “Fulla” versión de la “Barbie” vestidas con abayas o distintos velos musulmanes en los estantes de los grandes supermercados.

Recuerdo en el cuarto cumpleaños de mi hija – los cumpleaños infantiles eran un acontecimiento social, eran unas fiestas generosas en KAUST que convocaban a numerosas familias alrededor de comidas y tartas, piñatas, diversas actividades, juegos, golosinas, incluso animadores contratados o castillos hinchables-. Una amiga le regaló una muñeca “Fulla”. Era la primera muñeca de mi hija, me di cuenta en ese momento que todos sus juguetes heredados de mi hijo mayor o no, eran de construcción, manualidades, juegos de mesa y peluches de animales, sus preferidos, que contaba por decenas. Me quedé sorprendida porque la muñeca en cuestión –a pesar de ser árabe, con las letras en árabe y el precio puesto en SARs¹⁹⁷, vestía ropa occidental, blusa y falda por debajo de las rodillas¹⁹⁸ –como de oficinista anticuada, pensé-. Un día, al desvestir a Fulla –se quedó con el nombre de marca, como el *colacao* o el pan *mimbo*– para bañarse con ella en la bañera, tanto mi hija como yo nos quedamos estupefactas. Por debajo de la ropa, Fulla llevaba tatuado a modo de pololos y corpiño rosado, en relieve sobre piel, unas prendas imposibles de quitar que perpetuaban su no-desnudez.

El cuerpo de las mujeres –ni siquiera la representación del mismo– estaba permitido ser revelado en Arabia Saudí.

En el párrafo anterior he comentado los motivos prácticos por los cuales algunas mujeres expat-kaustianas utilizaban la abaya dentro del recinto –sin obligación– pero también he de señalar que observé una tendencia a su uso –por motivos religiosos– en mujeres que llegaron al recinto siendo expatriadas (de países distintos a Arabia Saudí). Tres casos me tocaron de cerca. Una posdoctoranda india afincada en EE. UU. Que se trasladó a KAUST

¹⁹⁷ Eso me llamó la atención desde el inicio en KAUST. A menudo los regalos mantenían los precios puestos, Sin embargo, en mi entorno se quitan premeditadamente para que la persona obsequiada no sepa el valor monetario.

¹⁹⁸ Tampoco esa es la ropa que vestían las muñecas Barbies que yo había visto anteriormente, en mi lugar de procedencia.

con su hija (sin su marido), que usaba al inicio ropa tradicional india y velo, y que terminó su estancia llevando habitualmente velo (de colores) pero abaya negra a diario. El caso de una familia de Sudán, donde el hombre un investigador educado en Canadá, se había instalado a KAUST en 2011, esta vez con su mujer (la primera vez que ella salía de Sudán) y tres hijos (de entre 0-4 años). La mujer en pocos meses cambió sus ropas (telas africanas y velo de colores) por la abaya y velo, negros. Y una mujer australiana que no usaba la abaya de manera habitual pero que empezó a cubrir su pelo rubio de manera progresiva, pasando desde una especie de boina ladeada o un pañuelo anudado en un lateral con una gran flor, para terminar utilizando alternativamente y según las ocasiones, dentro del recinto, el pañuelo de manera diaria de forma informal tipo “Shayla” o el “Hiyab”.

Las mujeres saudí-kaustianas del recinto me mostraron más cosas sobre la abaya. Por un lado, me hicieron partícipe de su camaradería con la prenda y el no cuestionamiento de su uso, llegando a sentir agradecimiento por su uso. Y, por otro lado, vi el proceso de la relación con la prenda a medida que se relacionaban con ella en el *compound* y las resistencias a su uso o al menos, al mandato de un uso obligatorio de la misma. Así, entendí que, aunque a mí me podría suponer un esfuerzo cubrir mi cuerpo para salir del *compound*, muchas de ellas veían la abaya como una oportunidad para poder salir de casa. Entendida como la prenda que hace que puedas salir de tu casa al exterior, a la calle, relacionarte en espacios abiertos con otras mujeres, ir de compras, salir a cenar con tu familia a un restaurante o pasear al atardecer por el borde del mar.

Es más, incluso por momentos, la veían como una aliada fundamental para poder ocupar espacios, para poder acceder a espacios dentro del *compound* en los que hubiera hombres –estudiantes, profesores, investigadores-. La utilización de la abaya llegaban a verla algunas mujeres saudí-kaustianas como una llave que les permitiría acceder a esos espacios tradicionalmente ocupados por hombres. Lejos de ser un estorbo, como tendíamos a sentirla las expats-kaustianas para las saudí-kaustianas era una aliada en ese mundo de nuevas oportunidades y espacios compartidos con hombres saudíes y expatriados.

Pero también observé resistencias en cuanto al uso de la abaya dentro del *compound*. Por ejemplo, abayas entreabiertas –fuera del recinto jamás vi una abaya abierta– que mostraban pantalones vaqueros o de tela, o leggings. O incluso abiertas dejando ver la totalidad de la ropa. Abayas grises, marrones o azul marino. Pañuelos caídos

delicadamente hacia atrás que mostraban la raíz del pelo, o media cabeza descubierta sin pudor alguno. Puntas de cabellos sueltos por debajo del velo, descansaban sin cubrir sobre la espalda de su propietaria.

En efecto, mi relación con la abaya en Arabia Saudí podría considerarse una relación de conveniencia.

Llegué a acostumbrarme y familiarizarme con su uso. Sin embargo, el uso del velo fue siempre circunstancial –solo cuando fue indiscutiblemente obligatorio–, e incómodo a nivel personal –siempre provocándome cierto cuestionamiento–.

También utilicé el hiyab negro en contadas ocasiones, nunca de colores. Siempre en salidas excepcionales por el país o porque algún acompañante masculino –normalmente locales– me pidió que lo usara, específicamente porque él se sentía incómodo o porque le parecía inapropiado estar con una mujer sin el pelo cubierto. Era un precio a pagar por conectar con otras particularidades, observar otras relaciones o visitar sitios determinados en Arabia Saudí.

En el resto de mis incursiones por el país, no lo utilicé. En principio las mujeres no musulmanas no estábamos obligadas a utilizarlo, pero en varias ocasiones me llamaron la atención por no usarlo, una de ellas la policía religiosa dentro de un centro comercial. Algunas mujeres con las que yo salía del *compound* decidían usar el velo para pasar desapercibidas y evitar problemas, pero a mí me resultaba difícil sucumbir a esa violencia ejercida sobre mi cuerpo para la utilización del pañuelo. Si no era obligatorio ¿por qué debía usarlo?, ¿por qué, socialmente, no podía ser respetada mi decisión de aceptación o no a su uso, si el país y sus leyes lo permitía? Decidí que, si era permitida mi libertad de decisión frente al uso o no del pañuelo como mujer no musulmana, yo debía defender fuera del recinto la postura de poder escoger si lo usaba o no a título personal, independientemente de las coacciones externas.

Ver tras las telas: formas, texturas y movimientos reveladores

Fátima Mernissi (1987) argumentaba:

“El concepto de *hiyab* es tridimensional, y esas tres dimensiones coinciden muy a menudo. La primera es visual: sustraer la mirada. La raíz del verbo *hayaba* quiere decir “esconder”. La segunda, espacial: separar, marcar una frontera, establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido. A ese nivel no se trata ya de categorías palpables, que existen en la realidad de los

sentidos, como lo visual o lo espacial, sino de una realidad abstracta, del orden de las ideas” (Mernissi 1999:112).

En mi experiencia etnográfica en el tiempo, realicé sin advertirlo un recorrido que recoge la tridimensionalidad del concepto del hiyab al que apunta Mernissi (Mernissi [1987]1999). A lo largo de este apartado iré desentramando el significado: visual, espacial y de ideas que otorga Mernissi al hiyab, descubramos un camino.

Como he mencionado, al tiempo de estar en Arabia Saudí empecé a ver tras las telas.

Cuando las personas están totalmente cubiertas de telas y no dejan espacio a la piel, y cuando la variedad de colores desaparece y solo alcanzas a distinguir el blanco y el negro de los tejidos, los ojos se entrenan sin darnos cuenta, para ver formas, volúmenes, texturas y movimientos.

Empecé a fijarme en cómo descansan las telas de las abayas y los velos sobre los cuerpos de las mujeres y en los movimientos que el cuerpo imprime en dichas telas.

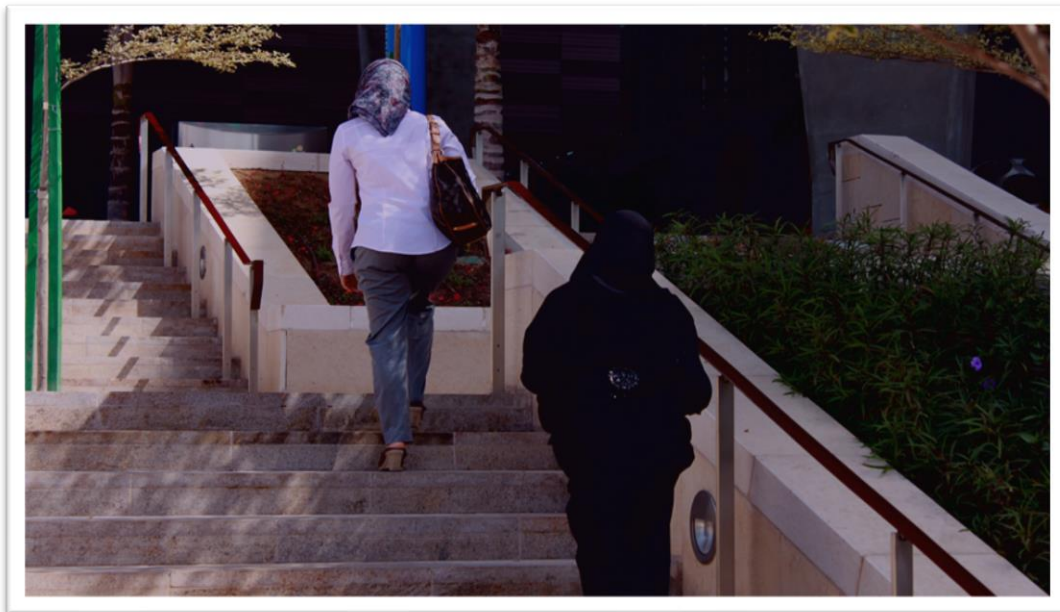


Figura 42. Escalinata de acceso al Building 16. Fotografía:Idoia Galán

De esta manera descubrí que, en un cuerpo de mujer saudí cubierto de negro, los hombros sobre los que descansa la abaya y el abdomen (la tripa) son realmente protagonistas porque a partir de estos puntos anatómicos se distribuye la tela y con ella asoman las formas. Los pechos femeninos también marcan la presencia de un relieve, pero al sobrevenir inmediatamente después de los hombros pasaban más desapercibidos de lo

que en un primer momento podía esperar. Quizás por la importancia e interés que despiertan en mi sociedad de procedencia me sorprendió que, a la hora de llevar una abaya, el punto de mira, desde donde observaría y evaluaría en primer momento cómo era el cuerpo de esas mujeres fueran los hombros. Quizás porque en la vestimenta saudí, aun cuando las mujeres cubren la totalidad de su anatomía, las ropas se dividen en dos mitades.

Por un lado, la abaya.

Una especie de sayón o bata negra holgada, de tela caída negra, con mangas largas –más bien anchas que cubren hasta las muñecas y parte de las manos– y de largura hasta el suelo –a menudo se arrastran, casi barriendo el piso–.

Por otro lado, el velo.

Una tela negra rectangular larga, que puede rondar los dos metros y se coloca, en Arabia Saudí, dando dos vueltas alrededor de la cabeza dejando libre justo los contornos de la cara, quedando enmarcada esta entre la frente (sin la raíz del pelo visible), los pómulos y la barbilla.

La tela del velo, en Arabia Saudí se apoya sobre el fontal, siguiendo por el esfenoideas y arco cigomático, justo al ras de la cara – la primera vuelta de tela-. La segunda vuelta de tela descansa a la altura de los parietales y a menudo sobre el recogido de pelo o postizos situados en la cabeza –que ayudan a que la tela no resbale hacia atrás–, siguiendo por encima de los huesos temporales tensándose la tela por detrás del ángulo de la mandíbula para anclarse –el cabo sobrante de tela– introduciéndolo por debajo de la tela de la primera vuelta que rodeaba la barbilla.

Aprendí a distinguir entre los relieves de pelo –a veces postizos, a veces simplemente un pasador o una pinza que marca un relieve– situados a modo de moño sobre los parietales. Dichas formas a modo de moños eran de tamaños variados y a veces formaban relieves enormes, llegando a alcanzar el tamaño de la propia cabeza –como cráneos siameses añadidos a la parte posterior de la cabeza-.

Todas estas formas o relieves debajo del velo sobre la cabeza velada, revelaban un montón de pelo, supuestamente largo, que yacía recogido debajo de la tela y que era valorado como parámetro de belleza/erotismo en las mujeres de Arabia Saudí. Por poner un ejemplo, serían insinuaciones reales o no, supuestos reclamos sexuales, similares a los

escotes a nivel del pecho en mujeres occidentales y los rellenos de los sujetadores en cuanto a forma y talla de los senos. En contadas ocasiones podía ver asomar simplemente el final de una coleta larga y baja, por debajo de la tela del velo que caía sobre la espalda o incluso el final de una trenza larga, sin embargo, el asomo de cabello por fuera de la tela era menos frecuente.

El intento de invisibilizar el cuerpo cubriendo la piel, conseguía el resultado opuesto sobre los cuerpos en movimiento de mujeres y hombres saudíes. Al menos ante mis ojos, suponía la apertura al mundo de la imaginación.

La ausencia o negación de los cuerpos se volvía exceso o afirmación de los mismos en movimiento. Una tela negra con mucha caída, al movimiento y cadencia de los pasos, y ayudada por una leve ráfaga de viento, podía devenir en una abaya reveladora de pechos, abdomen y hombros femeninos con cierto matiz de descuidado erotismo. La presunta negación del cuerpo femenino proyectaba una imagen en negativo mucho más potente que el positivo invisibilizado. La sombra robaba el protagonismo a la luz, el deseo a la censura y la emoción a la acción.

Algo similar sucedía con la túnica blanca de los hombres. Delimitando el perímetro del cuello anatómico masculino, un cuello mao de tela blanca inmaculada servía de apoyo a la nuez de la garganta. La tela blanca, a veces satinada, caía con elegancia estilizadora a modo de vestido recto hasta alcanzar los pies. El contrapunto a esa armonía estética lo ponía el movimiento infringido por los pies y por las manos. La túnica masculina siempre tenía unos bolsillos grandes laterales para salvaguardar las pertenencias, pero también, para –al colocar las manos dentro– poder acercar o no la tela contra el cuerpo. Marcar su silueta, presentarla ante los ojos del resto.

Una diferencia apreciable y sugerente de distinta manera entre las dos vestimentas, la de mujeres y la de hombres, era la anchura de la túnica por los pies. Mientras que la abaya de las mujeres caía ensanchándose y aumentando la cantidad de tela que al paso favorecía su movimiento creando una onda, sobre todo si la llevaban un poco abierta con los últimos corchetes desabrochados, como sucedía normalmente en el *compound* para enseñar las piernas al menos hasta la rodilla; en los hombres, la túnica era cerrada y caía recta hacia los pies, de manera que el ancho que permitía, a veces, cuando los jóvenes elegantes querían lucirse, era la justa para crear tensión entre los dos pisadas del paso y marcar así, con la tela en tensión, la forma de las piernas. Unos gemelos costosos (de plata, oro o

piedras semipreciosas) en unos puños amplios completaban la impecable imagen de los hombres cuando se acicalaban en serio.

Siempre, y sin faltar nunca a la cita, tanto a las mujeres como a los hombres saudíes, les acompañaba un aroma fuerte, profundo y dependiendo del tiempo que llevaras en el país, embriagador. Cada vez me gustaba más, aunque dudo que ahora me resultara igual de agradable. He de admitir que más de una vez favorecía el cruce de caminos con un hombre o mujer saudí solo para en el momento de estar a la par de esos cuerpos en movimiento, inspirar con determinación. Y después, siguiendo la estela del camino recorrido por esos cuerpos y que yo me disponía a recorrer andando hacia delante ahora, seguir oliendo y disfrutando de un aroma lleno de matices como podía ser la bergamota, variedades distintas de rosas, maderas y/o raíces, siempre inconfundible aroma saudí.

6.3.2. Erotismo y sexualidades

El pensamiento occidental ha estado marcado por una tradición filosófica dicotómica, cargada de género, como las relaciones naturaleza/cultura, público/privado, cuerpo/mente, emoción/razón. Desde hace ya décadas, diversas autoras desde distintas disciplinas y desde perspectivas feministas han revisado y problematizado estas asociaciones (Ahmed 2017; Amorós 1991; De Beauvoir 1949; Esteban 2004^a; Cixous 1995).

De esta forma, partiendo de este pensamiento dicotómico hemos tenido dificultades en considerar el recurso de “lo erótico” como válido, ya que, o bien ha sido entendido como un signo de la inferioridad femenina y por tanto mostrado como un recurso devaluado; o bien, nos hemos sentido “despreciables o sospechosas” ante la utilización de nuestro conocimiento erótico (Lorde 2003). Sin embargo, como señala esta autora, “lo erótico” puede sernos útil como recurso a la hora de conectar lo espiritual y lo político para romper con esta dicotomía (Lorde 2003:12). Concretiza:

“Existen muchas clases de poder; los que se utilizan y os que no se utilizan, los reconocidos o los que apenas se reconocen. Lo erótico es un recurso que reside en el interior de todas nosotras, asentado en un plano profundamente femenino y espiritual, y firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos inexpressados y aún por reconocer” (*ibid.*10).

Siguiendo a esta autora y atendiendo al conocimiento erótico que aporta la siguiente secuencia etnográfica, podemos reconocer la conexión entre el placer y lo político dentro

de la experiencia etnográfica de campo. Pero también, podemos reconocer siguiendo a Mari Luz Esteban (2020) la conexión entre lo erótico y la capacidad creativa “el erotismo como una fuerza creativa que nos permite la apertura, el ir al encuentro de las/os otras/os, entendidas/os siempre como sujetos encarnados (Esteban 2020:567).

De esta manera, primero me voy a centrar en el erotismo entendido como modo de conocimiento (Esteban 2020) a través de una secuencia olfativa erótica y después por medio de unos relatos cortos abordaré las sensaciones y las emociones que suscitan distintas sexualidades en el recinto.

Contextualización de una secuencia olfativa erótica

Al-Balad es un zoco situado en la ciudad antigua de Jeddah¹⁹⁹.

Se accede al zoco de Al-Balad desde el *compound* tomando un bus gratuito que partía desde el parking del Tamimi (el supermercado del recinto). Al entrar al bus nos registrábamos en una hoja poniendo nuestro nombre, número de ID (documento de identidad kaustiano) y firma. Era indispensable salir del *compound* con el ID porque para salir y entrar del recinto un agente de seguridad subía al bus para comprobar nuestra documentación.

Las salidas tanto a los centros comerciales como al hospital o al zoco eran diarias, a veces en días alternos y normalmente una vez al día podías tomar un bus y salir del recinto. Los autobuses al zoco de Al-Balad eran nocturnos, el horario y los días fueron variando durante los cinco años, pero siempre partía al atardecer, rondando las 6 o 7 de la tarde, y regresaba de noche, cerca de la media noche. Tardábamos algo más de una hora en llegar a Al-Balad, a menudo coincidiendo con la oración. Otra opción era contratar un taxi desde el *compound* en el que nos juntábamos varias personas y pagábamos a medias, pero la mayoría de las veces que fui al zoco lo hice en autobús.

A continuación, voy a introducir una secuencia recogida en el diario de campo kaustiano escrito a modo de guion etnográfico. En el zoco, Sierra y otra familia de *kaustians* integrada por Alba (38 años amiga de Sierra), su marido Alejandro (39) y el hijo de ambos (6 años) recorren las calles de Al-Balad. Es la primera vez que Sierra acude al zoco, la familia sin embargo hace un año que lo visitan con regularidad. Introducen a Sierra en una Arabia totalmente desconocida para ella y para los habitantes del *compound*. Una

¹⁹⁹ El zoco de Al-Balad y sus casas de coral el centro histórico de Jeddah fueron declaradas patrimonio de la humanidad en 2014 por la UNESCO

Arabia, pobre, sucia, sin luces, con calles sin asfaltar, con edificios derruidos, una Arabia de olores, de esencias olfativas, de colores en telas indias, de especias, de dátiles, de carnes expuestas en tenderetes acristalados, de regateo, de comerciantes sin papeles, de expatriados, de rezos callejeros, de falafeles y dulces ambulantes.

Secuencia: Fragancia amarilla, tela negra y vena verde²⁰⁰

XX. EXTERIOR/INTERIOR. CALLE EN AL-BALAD/TIENDA. NOCHE

Sierra (38) camina por una calle oscura sin asfaltar escuchando con atención a Alejandro (39), marido de su amiga del recinto. Detrás de ellos Alba (37) y Diego (6) les siguen. Esquivan a varios hombres que caminan distraídos. El grupo, dirigido por Alejandro, se acerca como una polilla hacia una de las luces que emerge desde una tienda acristalada. Sierra se levanta la abaya para no pisarla y entra en una tienda pequeña de escaparate de cristal. Es una de las numerosas perfumerías de esa calle del zoco, Alejandro abre la puerta y la aguanta lo justo para que Sierra se haga cargo de la manilla y la sujete ella. Alba y Diego entran tras Alejandro mientras Sierra aguarda para entrar tras ellos y acompañar la pesada puerta hasta el quicio.

Alejandro conoce al dependiente que sale del mostrador a su encuentro. Se saludan en árabe, se dan las manos como abrazándose, el tendero sostiene la mano derecha de Alejandro en el aire y Alejandro termina el gesto con su mano izquierda también en el montón. Las cuatro manos permanecen unos segundos entrelazadas en el aire mientras las cabezas de ambos se inclinan hacia delante en reverencia. Después conversan en inglés.

El hombre que atiende la perfumería pregunta a Alejandro por su familia (a pesar de estar delante Alba y Diego, que escuchan en silencio). Antes de terminar el ritual del saludo, el tendero de bigote afilado y vestido con una túnica blanca impoluta, acaricia suavemente el pelo negro azabache de Dieguito y se coloca en su sitio, tras el mostrador de cristal.

XXI. INTERIOR. TIENDA DE PERFUME, AL-BALAD. NOCHE

La abaya de Sierra se arrastra sobre sus zapatos sucios de recorrer las calles mientras Sierra se gira sobre sus pies realizando un círculo de 360 grados. Sierra observa maravillada.

²⁰⁰ Los nombres de las personas que aparecen han sido modificados para garantizar su anonimato

De repente la oscuridad de la calle y la suciedad del suelo polvoriento se han transformado en cristal, brillo, dorados y luz. Las paredes de la tienda están recubiertas de estantes de cristal que llegan hasta el techo. Están repletos de cajas y recipientes de perfumes. Todos los embalajes y recipientes están muy decorados, sobrecargados, tanto los tarros de cristal como los envoltorios de cartón y madera. El color dorado y el vidrio reluciente de los tarros deslumbra, dándole al comercio un aura de templo opulento.

Sierra inspecciona las estanterías haciendo una hiperextensión cervical para alcanzar con la vista las últimas baldas del techo sin reconocer ninguna marca comercial europea ni siquiera el alfabeto, las letras.

Sierra detiene su mirada en dos vitrinas amplias de cristal, cerradas, de altura hasta sus ojos con dos estanterías. Las manos del tendero abren con delicadeza la puerta corredera de una de las vitrinas. En el interior hay tres tarros enormes de varios litros (similares en tamaño a las garrafas de agua de cinco litros de los supermercados), de cristal y a medio llenar. Contienen tres fragancias que van desde el marrón al amarillo. También hay muchos más tarros de cristal de diversos tamaños, contenedores de líquidos.

XXII. INTERIOR. VITRINA DE PERFUME, AL-BALAD. NOCHE

Colores amarillos, ocres y marrones, líquidos dentro de botellas de cristal de diferentes formas y medidas. La mano del tendero destapa un tarro que contiene un líquido marrón muy oscuro e introduce una varilla de cristal.

XXIII. INTERIOR. TIENDA DE PERFUME, AL-BALAD. NOCHE

TENDERO

Amigo mío, este perfume es muy especial, de hombre.

Fuerte, intenso, de hombre.

Costoso, de hombre.

(el tendero desliza la varilla en el aire y deja un rastro que invade la tienda entera)

Sierra inspira profundamente, sus costillas superiores ascienden bajo la abaya, el tendero mira su pecho subir.

Las costillas de Sierra descienden lentamente acompañadas de la mirada del tendero.

El aroma envuelve a todos.

Sierra deja de observar y huele. A medida que el tendero destapa tarros y desliza varillas en el aire, Sierra percibe el olor de los marrones, de los amarillos, de los ocre, de los líquidos. Huele a perfume, más intenso, fuerte, suave, sutil, vehemente.

Huelen las palabras que dice el tendero.

Huelen los pulsos de Sierra.

Huele el silencio, la luz y el cristal de la habitación.

ALEJANDRO

(en off)

Busco algo fuerte.

Como las esencias que usáis en Arabia... pero al estilo occidental.

Me gusta ese olor a madera, a tierra, a cuerpo, distinto del francés.

Los dos hombres conversan de fondo, son palabras ininteligibles y sin importancia para Sierra. Ella observa la mano del tendero abrir y cerrar botes, el desliz de aromas en las muñecas de Alejandro y Alba que testan y la delicadeza del tendero mezclando líquidos a ojo en una botella minúscula de cristal siguiendo las sugerencias del cliente y que aprueba Alba con la cabeza.

Sierra (en off) se pregunta si ese perfume a la carta será fiel a las torpes sugerencias de Alejandro o fruto de una intuición del propio tendero. Sierra disfruta de la tienda, de la experiencia de estar allí y sobre todo de los olores y del poder de oler.

El tendero introduce el tarro pequeño de perfume recién elaborado en una bolsita de terciopelo rojo que ajusta tirando a la vez de dos cordones de seda.

TENDERO

Qué lo disfrutes, Alejandro.

(acercando entre las dos manos el perfume a Alejandro)

ALEJANDRO

¿Cuánto es?

TENDERO

250 sar

(esbozando una sonrisa)

ALEJANDRO

Es caro.

(rebuscando en su billetera, duda si regatear)

TENDERO

Es único.

(Alejandro sonríe y le alcanza el dinero con cara de satisfacción)

TENDERO

(mira a los ojos a su cliente y apunta)

Y para vuestra amiga...

¿No necesita un perfume?

ALBA

¡Sierra! ¡Prueba alguno! Son tan distintos, mira yo llevo...

(acercando su cuello a la nariz de Sierra)

uno que no recuerdo cual es pero creo que lo sacó de esa balda...

Alba señala una estantería de la pared, mientras Sierra se coloca en primera fila, enfrente del tendero, delante de la vitrina de cristal del mostrador. El tendero destapa un frasco pequeño del mostrador que contiene un líquido amarillo casi dorado. Introduce una varilla fina de cristal.

Con los ojos, señala la muñeca de Sierra.

El codo apresurado de Sierra, apoyado ya sobre el mostrador transparente, realiza una flexión brusca cercana a lo inevitable. Inmediatamente tela negra de la manga de su abaya se desparrama hacia la flexura de su codo dejando todo el antebrazo al descubierto.

A mitad del antebrazo desnudo posa el vendedor su punta de lanza cristalina goteante.

La varilla de cristal realiza un recorrido longitudinal siguiendo la vena más verde hacia la palma de la mano de

ella. Como marcando el trayecto de corte suicida descrito en las series policiacas televisivas.

SIERRA

(en off, para sí misma)

Las venas se cortan en longitudinal no en transversal si lo buscado es perder la batalla y no solo llamar la atención.

Sierra y el tendero miran el antebrazo desnudo de Sierra.

De esta callada manera, como evitando la reconstrucción formal de la vena impregnada, sin dejar huellas, sin evidencia visual intencionada, un rastro olfativo tatuado sobre un pulso invisible, encarnece, da cuerpo a la erótica.

Solo el regateo en la transacción económica, elegante y efectivo, devuelve el cuerpo a la experiencia anatómica; estaban en un mercado negociando con riales, la moneda saudí²⁰¹, dos cuerpos perceptivos.

Finalmente llegan a un acuerdo.

TENDERO

80 riales

Sierra paga 80 riales (no llegaba a 18 euros).

Esos templos olfativos, sus olores, la manera de vendernos y mostrarnos los distintos tipos de perfume, las tonalidades de amarillos, ocre y marrones líquidos dentro de botellas de cristal de diferentes formas y medidas. Fragancias que podían ser personalizadas, le crearon uno a medida a mi informante, según contaba él sus gustos, y la intensidad de los distintos aromas que desfilaban por la piel de nuestras muñecas, jamás sobre un bastoncillo de papel o sobre la manga de tela de nuestras abayas. Se testaba en la piel, sobre ella, y el simple gesto de remangarse con recato la tela negra de la manga para que el tendero deslizara una varilla de cristal impregnada en un perfume habitualmente muy intenso, tenía cierto erotismo. Estremecedor el cruce de momentos: la fugacidad del instante de desnudez del túnel carpiano de mi muñeca diestra con la intensidad del olor líquido derramado sobre ella; la ausencia de color o la transparencia brillante del cristal de la varilla, con el borde negro saudí de la tela de la manga ancha de mi abaya; la rapidez

²⁰¹ La moneda del país el Rial saudí tiene un valor constante respecto al dólar (3.75 riales equivalen a 1 dólar estadounidense). Existen billetes de 1, 5,10, 20, 50,100,200 y 500 riales. Las monedas se llaman halalah existen de 5,10, 25 y 100. Un rial son 100 halalah.

en la que sucedía ese ritual, con la exactitud con la que puedo recordar y oler ese momento encadenado a mi muñeca derecha de por vida.

Fuera de esos templos para el olfato, las calles medio derruidas de la zona, a excepción de un par de casas de coral que se mantenían en pie y que por belleza llamamos antiguas y no viejas, olía a caduco. La multitud de gente, comprando mucho más barato en los zocos tradicionales que en los opulentos centros comerciales, olían a cuerpos ejercitados al aire, cansados. Bien entrada la noche, las horas devolvían olores corporales fuertes, agrios, trabajados. La mayoría de gente que compraba en Al-Balad eran trabajadores hombres de Paquistán, India y Filipinas. Mano de obra *barata*. También encontrábamos mujeres de países africanos o asiáticos trabajando en hogares saudíes en la limpieza de las casas y como niñeras, a veces rozando la esclavitud o directamente esclavizadas si juzgamos la dilatada jornada laboral, el escaso sueldo y el pasaporte retenido.

Fui muchas más veces Al-Balad, con otras mujeres del recinto y sin compañía masculina o como guía con visitantes extranjeros/as de paso en KAUST que sentían curiosidad por conocer Arabia Saudí fuera del *compound*. No necesitábamos forzosamente ir con un hombre, la abaya, como me habían comentado algunas mujeres saudíes del *compound*, servía de protección y legitimaba la presencia de las mujeres en determinados espacios públicos o simplemente las hacía invisibles a ojos de sus compatriotas permitiéndoles estar en contadas situaciones en el mismo espacio físico. En ambos casos, sentían que era el vehículo que les permitía el acceso a ciertos lugares dentro de esa sociedad saudí segregada. Para muchas saudíes kaustianas era una aliada más que la enemiga a ojos de las mujeres kaustianas no saudíes.

Breves apuntes etnográficos sobre sexualidades kaustianas

Estas son las sexualidades que me fueron reveladas. Habría muchas más seguro, y mucho más variadas. Más tranquilas, más acostumbradas a darse, sexualidades de dentro y sexualidades fuera del *compound*. Pero estas son las que me fueron contadas, a veces en primera persona a veces sobre terceras entre la deliciosa cómplice línea del “yo viví” y “tengo una amiga en el *compound* que...”.

Las recojo guardando fidelidad al detalle, sin palabras ornamentales, como composiciones etnográficas de testimonios que cuentan, atendiendo a la emoción en carne y hueso.

“No quieren que sus palabras dejen marcadas improntas personales. No quieren cadáveres flotando sobre sus fluidos, ni sus cuerpos suspendidos sobre aguas muertas estancadas. Sin embargo, sueltan frases rápidas, de evocaciones claras y de breves realidades (...)”

Las recojo unidas a reflexiones propias tratando de formar cuatro textos. Son el último reducto de la etnografía escrita (el final de lo escribible) y la puerta de entrada para la piel lectora.

Sin apenas decir nada, lo gritan todo, por lo menos todo lo que han decidido no callar unas anatomías corporales de nombres inventados.

Mary Douglas (1978) en “Los dos cuerpos. *Símbolos naturales y exploraciones en cosmología*” apoyándose y llevando más lejos, como ella misma menciona, la teoría de Marcel Mauss (1934, 1947) afirma: “el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social” (Douglas 1978^a:94). En este sentido, dos citas me recuerdan porqué debo recoger estas sexualidades, por muy breves apuntes que tenga sobre ellas en el campo, ya que reflejan las maneras de satisfacer estas sexualidades reprimidas o escondidas dentro de los sistemas culturales del *compound*,

“Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas tanto como la necesidad de comer, y una de las deducciones más obvias que se puede hacer de los datos de la antropología es que esas necesidades casi nunca se satisfacen en una forma “natural”, lo mismo que la necesidad de alimento. El hambre es hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente” (Gayle Rubin, 1986:104) citada en Bullen (Bullen 2017:41).

Y la segunda argumentación me viene dada porque en ellas se recoge la presencia de un entorno confinado y el encogimiento de las experiencias de estas mujeres y algunas de sus sexualidades.

“La convicción contemporánea de que la agresión es por naturaleza masculina y la pasividad femenina no es, por consiguiente, más que una racionalización patriarcal de desigualdades sociales y las diversas facetas de nuestras vidas que se denominan conductas sexuales son casi por completo el resultado de nuestro aprendizaje social (Millett 1977:32)” citada en Stolcke 2003:77.

Fueron escritas estas escenas como “Una, dos, tres y cuatro” separadas, formando un conjunto de particularidades del *compound*, y si vienen solas, sin títulos, ni citas bibliográficas es porque entiendo que si las autoras fueron capaces de contar con palabras

calladas, yo debía escribirlo cediendo un espacio visible al ser vaciado, después de todo “las emociones resultan cruciales para comprender tanto la transformación como también la conservación de los órdenes dominantes de género y sexualidad” (Solana y Vacarezza, 2020:2). Por lo tanto, he intentado registrar la emoción sin capturar la totalidad de las palabras ni a las mujeres que las pronuncian.

UNA

“Por el agujero de la vagina, peligra.

Por el ano, libertario”.

Salma solo quiere experimentar las series de la televisión, consciente de su cuerpo saudí. Experimentar es solo eso, no tiene porqué resultar necesariamente en algo diferente y siempre puedes volver a la situación del inicio, al origen de la trama, según qué pongas en juego.

Siempre y cuando solo estés experimentando, sin concesiones, solo aportando materia insustancial, sobrantes, sin comprometer el cuerpo concertado por tus predecesores y perteneciente a tus sucesores.

Fuiste elegida por su madre, aceptada por él y en última instancia aprobaste tu experimentación. ¿Cuánta sinceridad cabe bajo esa aprobación? ¡Cuánta sinceridad cabe bajo esa aprobación!

Será entonces, experimentación sin pruebas, sexualidad inadvertida.

DOS

“Negros ojos, piel que mata.

Mate caliente, ojos humeantes.”

Alba termina de hacer la cama de su hijo preadolescente de manera atropellada. Suena el timbre, golpean la puerta.

-Hi madam! Hi sir! Hueco.

El indio y su olor penetrante entran por la puerta. Tocada.

Alba pasa delante como si quisiera enseñarle el dormitorio por primera vez. Él ha estado tres veces, sabe dónde está el ordenador. Eso no importa, las caderas de ella, abriendo el camino, le muestran el lugar de trabajo más placentero que jamás imaginó el técnico de informática de IT.

Repara la conexión del ordenador del hijo de Alba, reaviva la sexualidad de la madre.

Su piel morena, la de él, es casi gris. Limpia, firme y mate.

El agua hirviendo de la cacerola y el final de una frase de ella, la última palabra del ahora, le desvían a él a la cocina. Alba prepara el tecito que vuelca en la bombilla, muere sin matar en absoluto las ganas de él.

Se miran sin decir nada, sintiéndose el cuerpo, cada cual el suyo.

Falta algo, alguna ficha, alguna pieza, algún permiso. Mañana volverán el indio y su olor a casa de Alba por cuarta vez a reparar el ordenador del hijo que no tendrán.

Vendrá todas las veces que quieran dejarse un ahora, ella y él.

TRES

Un estadounidense borracho y semidesnudo, de pecho plateado y bragueta bajada, amanece en el manglar.

Un coche de la policía municipal-kaustiana con luces azules silenciosas, salido de la nada, irrumpe en ese amanecer.

¡Se acabaron los despertares junto al manglar!

Al día siguiente será expulsado del recinto. Los pasajes estaban ya comprados. Para arrestarle bajo evidencias las luces azules esperaban la borrachera de él y el sexo con ella, una saudí de pelo al aire y plateado también.

No está permitido ni beber alcohol, ni fermentar mosto en casa. Ni tener sexo fuera del matrimonio, ni practicarlo entre manglares. Y menos con una mujer saudí. Y menos aún una mujer saudí.

Un estadounidense con iniciales volará a Norte América mañana. Una saudí invisible no sé dónde aterrizará.

Después del revuelo que el chisme provoca en el campus, me queda una duda: ¿por qué el chascarrillo no contempla el nombre de ella y sí su nacionalidad? ¿La estarán así invisibilizando a ella solamente o será una advertencia velada, para todas sus compatriotas, amantes futuribles de manglares no saudíes?

CUATRO

Un adolescente Osvaldo (Oso) y una adolescente palestina con velo (Vela)

Julia, de Colorado (EE. UU.), 30 años, acuna a su bebé recién nacida entre sus pechos. Son las 3 de la madrugada y ni una ni otra pueden dormir. En el calor sofocante de la casa del compound los únicos que descansan son: Luis, chileno, 40 años; Aymara, primera hija de ambos juntos, doble nacionalidad, 7 años y... Oso, primer hijo de Luis,

chileno también, 17 años. O eso es lo que debería estar pasando cualquier otro día desde que nació la bebé pelma.

A las 4 a.m, la bebé se ha dormido, por fin. Julia mira hacia un jardín seco a través de la ventana, no corre aire.

No puede respirar.

Se balancea en la mecedora, quizás así corra sangre por su brazo entumecido de soportar inmóvil la cabeza de la bebé en su regazo.

Una sombra baja por la escalera desde el piso superior. Julia observa en silencio. Lleva rato haciendo eso. La sombra no se percata de su presencia. Julia lleva meses sin ser vista, sin ser mirada. A la sombra de Oso, le sigue por la escalera Vela.

Son las 4. Quizás ya, las 5 de la madrugada... y una chica con velo baja por la escalera de la casa de Julia agarrada de su hijastro. No estaban estudiando. Sus padres (el de ella tampoco) no sabrán ni que estaba juntos.

En Arabia no pasan estas cosas –se dice Julia-. Oso está en el punto de mira. Si alguien los descubre... o les casan o nos descasan. Nos echan del país, nos obligan a abandonar la casa –piensa Julia-.

Vela tiene velo, Julia en su desvelo...

La pareja furtiva y satisfecha sale de la casa. Se escucha el motor del quad de Oso arrancando.

Julia y su desvelo vociferan: ¡que nos echen! que esto es una mierda, que son pasadas las 5 a.m y no he dormido, que no siento el brazo, que hasta mis pechos sudan leche y sal, que hace demasiado calor de noche, y de día, acalorada, colorada, piensa en Colorado...

Julia decide callar. Julia no cuenta nada a Luis, no por encubrir a Oso, sino por no descubrirse ella sus anhelos.

Ojalá decidan por mí, que si les pillan...¡Qué alegría!

Inshallah me pilló, y... ¿qué decido? Que una noche de estas... yo también bajo las escaleras.

En el recinto también, la regulación de las sexualidades de mujeres y hombres estaba inserta en un entramado de sistemas culturales que abarcaba desde la religión, las tradiciones y diversos códigos morales de las diferentes culturas. Dicho entramado cultural estaba legitimado por una especie de “aparato municipal” kaustiano que defendía, al menos parcialmente, las leyes y fuerzas coercitivas de Arabia Saudí en el control de

los cuerpos y de las sexualidades de las personas habitantes del recinto. En este sentido Mary Douglas (1978a) afirmaba:

“El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista una preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales” (Douglas 1978a:94).

Sin embargo, a pesar del control político y social, principalmente ejercido sobre los cuerpos de las mujeres, son varias las personas que rechazan y subvierten esa doble moralidad de “siempre que no se vea, y no se sepa” que permitía en tu casa, en tu familia, dentro, lo que quisieses, pero fuera de ella, *normalidad kaustiana* –recato al vestir, decoro en la manera de comportarse, silencio en cuanto a posicionamientos políticos o religiosos diferentes a los del país–, no expresiones afectivas o sexuales en público. Porque en definitiva, “El cuerpo, en cuanto medio de expresión, está limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social” (Douglas 1978a: 94) y “el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa” (1978a:95).

6.3.3. El Sonido y su eco, traspasar los límites geográficos y corporales del recinto

“La proyección en el tiempo es para bien o para mal un laboratorio de emociones” (Le Breton 1999:110) y una percepción cargada de emociones a experimentar que acude a mi encuentro sobre el terreno, fueron los sonidos y su poder de evocación.

A través de los sonidos o ruidos pude experimentar, o más bien, a través de las evocaciones sugeridas por estos, pasajes del tiempo corporizados. Estas percepciones auditivas me proporcionan momentos o más aún, pasajes que imprimen cierta continuidad biográfica a dicha corporeización. Por tanto, los pasajes del tiempo corporizados –entendidos como sensaciones o vivencias del momento escuchado–, pueden transportarnos a otros momentos biográficos anteriores, siendo estos propios, o imaginados socialmente, es decir, interpretados. Después de todo “la afectividad no es la medida objetiva de un hecho sino un tejido de interpretación, una significación vivida” (Le Breton 1999:110) y son las experiencias vividas, las contadas por otras o las imaginadas, experiencias con capacidad transportadora a otros tiempos, a otros lugares. “*Juandindua*” cuenta y debería ser escucha desde ahí.

“Juandindua”, cuando una pelota bota en KAUST y rebota en Hondarribia

Juandindua

Estamos en el “salón de los hombres”, mi madre, mi hija, mi hijo y yo. También en nuestra casa hay dos salones. Uno justo al lado de la cocina con una televisión pequeña –bueno normal en mi estándar de tres años atrás– es el SALON DE LAS MUJERES y otro más grande y alejado, cerca de la entrada principal de la casa con una televisión gigantesca, para cualquiera de los estándares, es el SALÓN DE LOS HOMBRES.

Irati, animada por Oier, intenta botar una pelota. Cuenta las veces que la palma rígida de su mano golpea la pelota.

“One, two” (la pelota se le escapa, la recupera y sonriendo comienza de nuevo)

“One” (justo botar contra el suelo, la pelota sale despedida en dirección oblicua a su palma para terminar rodando por el suelo. Irati se concentra)

“One, two”. “One”. “One” la pelota rueda por el suelo sin casi botar.

OIER

“Más suave, Irati, dale más suave”

Poco a poco la secuencia de números gana en longitud y en entusiasmo. Las dos criaturas celebran cada incorporación numérica.

IRATI

“One, two, three” “One, two, tree, four, five”

OIER

“Bien Irati” “Te sale perfecto”

(Anima Oier, aunque por momentos suena jocosos el intento de animar)

Yo observo la escena, observo mucho últimamente.

Mi madre hace ganchillo casi acompañada por los golpes del balón contra las baldosas. Hay 40 grados en el exterior, aquí dentro estamos fresquitas, el aire acondicionado funciona.

De repente, y mientras Irati bota, ahora ya con pasión, mi madre empieza a cantar.

AMONA

“juan din dua,

Deli for faisia,

Deli teverenean,

Deli te, deli ten, miau”

IRATI

“Amona, canta, canta “

(ruega Irati botando ahora ya sin perder la pelota y casi con control)

*Sin previo aviso y fascinada por el momento, descubro que la canción que canta mi madre no viene de ninguna canción infantil en euskera de su niñez, cuando aprendían en su infancia a botar la pelota en la Kaizaharra hondarribitarra, ¡que va!, ¡estaba **cantando-contando** en inglés!*

<i>“juan dindua,</i>	<i>“one, two, three</i>
<i>Deli for faisia,</i>	<i>four, five, six</i>
<i>Deli teve renean,</i>	<i>seven, eight, nine</i>
<i>Deli te, deli ten, miau”</i>	<i>ten, ten, miau”</i>

Mi madre no sabe nada de inglés, su lengua materna es el euskera, también aprendió de cría el castellano. Al descubrir que era inglés, su nieto y su nieta intentan enseñarle los números en un inglés pulcro. Ahora sí, cada vez que ella dice un número, en vez de un bote de balón, hay una sonora carcajada.

No sé de dónde salió esa canción, me imagino alguna niña inglesa hace 70 años en la Marina de Hondarribia botando un balón bajo la atenta mirada de otras niñas del pueblo descifrando la letra. Tampoco ella lo sabe. Es más, me comenta que ni siquiera sabe cómo se ha acordado de esto ahora, que no la había vuelto a cantar en muchos, muchos años.

“Estaba contigo Ama, nos llevamos las experiencias puestas, sobre la piel, y solo a veces damos cuenta de ello”. “Hay una etnógrafa en cada una de nosotras”, pienso.

La idea me tranquiliza, me hace sentirme bien, no soy la única impostora del compound. La única diferencia es que las demás etnógrafas no saben que lo son.

Csordas [1993] (2010) señalaba que dentro del paradigma del *embodiment*:

“nos interesamos en una fenomenología que llevará tanto a conclusiones sobre las pautas culturales de la experiencia corporal, como a conclusiones sobre la constitución intersubjetiva de significaciones a través de la experiencia” (Csordas 2010:89)

En este sentido, a partir de nuestras percepciones y sensaciones en un momento intersubjetivo compartido por las cuatro personas de la escena, es donde se evidencian los significados referenciales culturales que se imponen en un sustrato sensorial

participante de la experiencia etnográfica kaustiana. Teresa del Valle (1999) sumada a esta idea, y basándose en nuestra capacidad para simbolizar y experimentar las distintas emociones y en nuestra capacidad para diseñar procesos que sitúan experiencias previas en un momento concreto, pone el foco en una memoria de la que participamos todos los seres humanos (Del Valle 1999).

Esta escena de campo, en sí misma, nos puede servir de ejemplo empírico de estas líneas teóricas. Es decir, entiendo “un pasaje de sonido corporizado” como una interpretación corporal en un espacio-tiempo determinados de un sonido o un conjunto de sonidos de significación ya vivida. El sonido de una pelota al botar contra el suelo, traslada a mi madre desde su vivencia presente en Arabia Saudí a una Hondarribia de hace sesenta o setenta años. Enseguida, el sonido rítmico de los botes, la lengua inglesa, su fonología, y cierta melodía que imprimen las criaturas al hecho de contar números, desencadenan un recuerdo que lleva a mi madre a cantar una canción. Al escuchar esos sonidos, engullidos los cuatro en la escena, nos damos cuenta de que el idioma de la letra de la canción, no es Euskera sino Inglés. Y poco después al transcribir la secuencia al papel, al tomar notas sobre la escena, haciéndome eco de esa memoria en la que participamos las cuatro personas, pienso en Hondarribia, en el barrio de La marina, y en un puñado de niñas – ahora ya ancianas–, que nunca conocí, y de las que a través de la experiencia etnográfica de la llamada memoria colectiva, doy cuenta en mi investigación.

Siguiendo este orden de reflexiones, recojo una cita de Butler (2017) donde señala al cuerpo como un lugar transferencia de memoria:

“el cuerpo puede convertirse y se convierte en el sitio donde se transmiten los recuerdos de otros. Ninguna memoria es preservada sin un método de transmisión, y el cuerpo es un sitio de transferencia (y transmisividad) en el que tu historia se convierte en la mía, o donde tu historia atraviesa la mía” (Butler, 2017:21).

Es decir, tanto el cuerpo de la niña –sus movimientos, su capacidad psicomotriz y los sonidos que emite– a modo de transmisor de los recuerdos de su abuela, como el sonido-canción y su poder evocador, provocan la asociación de idiomas y de contextos en la antropóloga que participa de la experiencia, convirtiendo la historia de una, en la de las otras.

Sonidos etnográficos y ecos antropológicos

Aunque los sonidos en sí mismos no han sido un punto principal de mi investigación, siento que tenía que tratar de recoger el sonido, principalmente el sonido ambiental,

puesto que aparece y reconozco su importancia indiscutible. Por ello, aunque no he profundizado en el tema, no podía dejar de escucharlo en esta disertación, aunque solamente fuera para recoger unas secuencias sonoras y una breve reflexión.

En este sentido, con absoluta prudencia, he destacado unos ecos y sonidos antropológicos que los reconozco como sonido ambiental (Henley 2007) en mi investigación, que si bien en un primer momento el sonido al que hago referencia podría considerarse como el sonido en la etnografía que evoca el “haber estado allí”, en el eco etnográfico, los sonidos se desprenden de los objetos o fuentes físicas creadoras para convertirse en un sonido evocado, a veces metafórico, otras simbólico.

Sonidos y ecos

A. Primer sonido y su eco. Ruido de un regulador del traje del buceo y el respirador artificial de un padre en el hospital.

“Hay un sonido constante, suave, necesario y perturbador. Lo provocas al respirar bajo el agua con el regulador en la boca. La primera vez que buceas, lo escuchas mientras dura toda la inmersión en este mar Rojo saudí. Es poderoso, presencial. Acompaña a tus movimientos ingravidos. A tu torpeza, a tu excitación. Provoca una extraña sensación de vida, al saberte oxigenada, viva, vida conscientemente respirada.

Inspiras y espiras por la boca. Te infringes una encorsetada calma porque es la que te han explicado correcta. A medida que aumenta el número de inmersiones, se apaga, disminuye su sonido. A veces lo provocas, solo para volver a oírlo, como cuando llamabas entonando a gritos “eco-eecooo” con las palmas de las manos abrazando los labios de tu niñez.

Hay ruido triste. Quiero que termine. Odio su cadencia. Le veo subir y bajar a un respirador autómatas en esta sala hospitalaria de Donostia. Es artificial, fragmentado y doloroso. Es vil, ausente. Banda sonora de una despedida no advertida. Quiero volver al agua, desaparecer del blanco hospitalario, del epicentro del dolor. Rozar el neopreno negro, alejarme de las batas blancas.”

B. Segundo sonido y su eco. Café y sidra.

“Sonido del café saudí de la cafetera plateada al chocar con el cristal del vaso pequeño frente a la lluvia contra el suelo en una tarde de verano. Preludio de una tormenta. Sonido que precede a una fiesta, a una percepción etnográfica digna de ser anotada, digna de ser experimentada. Humedad sobre la piel.

Una punta afilada metálica de cafetera saudí vierte con decisión un café infusionado muy caliente que precipita contra el cristal fino de un diminuto vaso. El ruido del choque es acompañado por el sonido coral de las salpicaduras del mismo líquido templándose contra las otras paredes del vaso.

De la redondez de la kupela de madera roble brota un líquido amarillento con manzanas elaborado. Se rompe la sidra contra el cristal de un vaso generosamente ancho e inclinado apostado. Sonido que oxigena, eco espumoso, aromatizante, fresco.”



Figura 43. Cafeteras tradicionales saudíes en una casa del poblado de KAUST.

C. Tercer sonido y su eco. Llamada a la oración y un quejido andaluz.

“Desde el minarete de la mezquita un canto desnudo²⁰² llama a la oración, un quejido andaluz granadino arropa mi sordera. “

Para terminar, a modo de cierre de esta segunda parte de la investigación, me hago cargo de un descubrimiento con el que me encuentro en mi trabajo de campo, “la deserción etnográfica”²⁰³. A través de la escena “Abdulaziz es un hombre enjuto” entiendo como una decisión personal por parte de la investigadora “la deserción etnográfica” y como una resistencia feminista la “deserción corporal”²⁰⁴.

²⁰² Fajr: plegaria islámica antes del amanecer

²⁰³ La “deserción etnográfica” es un concepto original propuesto y desarrollado en esta tesis doctoral por la antropóloga autora de la misma.

²⁰⁴ La deserción corporal en el campo y en la escritura del texto, no implica objetividad, ni universalismo, ni parcialidad, sino al contrario, es entendida como una libertad para situar nuestros cuerpos en el lugar que decidamos dentro del entramado de la vida social en el que estamos adscritas como investigadoras y como mujeres. Un reconocimiento de la fragilidad como resistencia.

6.4. La deserción etnográfica, traspasar los límites etnográficos y corporales en la investigación antropológica

En un momento dado, al verme interpelada a la hora de plasmar la experiencia etnográfica desde la cotidianidad y mi corporalidad, –y no desde las entrevistas y los discursos de las personas con las que convivo en el recinto–, descubro que estando comprometida con la igualdad de género y el feminismo, mi estrategia metodológica, corporal y vital cambia. No me siento partícipe ni tampoco quiero experimentar desde mi cuerpo –como venía haciendo– la escena que estoy observando, ya que no estoy de acuerdo con las desigualdades de género se den donde se den. Me resultan contradictorias las acciones llevadas a cabo en el recinto en torno a la igualdad de oportunidades en KAUST.

Es al observar una realidad de espacios compartidos entre mujeres y hombres dentro del recinto, ser testigo del acceso al mundo laboral y académico para las mujeres saudíes dentro de la universidad y escuchar los discursos públicos en torno a una universidad puntera en ciencia y tecnología a nivel mundial; y a continuación, observar que en una escena cotidiana de la vida diaria del propio recinto, en el entorno familiar y privado, una mujer camina totalmente cubierta, cuatro pasos por detrás de su pareja –siguiendo con dificultad el ritmo acelerado que marca él–, cuando entro en contradicción. Me resulta contradictorio y perturbador seguir con mi apuesta de una investigación asumida desde mi propia corporalidad. De esta manera, me descubro rechazando una escena en la que no creo, que no pensaba se podría dar entre personas, hombres y mujeres, que compartíamos un proyecto común de cambio social a través del conocimiento científico y social entre *kaustians*, personas distintas y diversas que comparten una idea de igualdad y respeto en un espacio de entendimiento en construcción.

Durante el pasaje etnográfico que recojo a continuación descubro, tanto en la percepción/observación llevada a cabo, como en la escritura a la hora de mostrar la escena, una apuesta nueva en cuanto al lugar político y emocional que ocupo en la experiencia etnográfica acontecida: la “deserción etnográfica” por parte de la investigadora.

La deserción etnográfica, concepto original que descubro y desarrollo en esta tesis, conlleva una elección metodológica que, apostando por el conocimiento situado, engloba movimientos corporales, percepciones sensoriales y una revisión feminista y crítica del

trabajo etnográfico. Me estoy refiriendo a desertar tras el cristal, debajo de las telas negras y de manera reflexiva y silenciosa como denuncia.

Sin embargo, me gustaría añadir que no entiendo la deserción etnográfica como un distanciamiento físico o emocional con el trabajo o con la investigación, ni como una aproximación etic en un momento puntual dentro de una investigación emic, sino como un ejercicio de compromiso con el conocimiento situado y de honestidad para con las subjetividades y sensibilidad políticas de la persona investigadora.

Para analizar lo que formulo como un concepto que surge a partir de la experiencia empírica en el trabajo de campo, voy a detenerme en un pasaje, en un momento del proceso etnográfico –en el espacio y en el tiempo– desde dónde la etnógrafa decide recoger, plasmar y devolver las observaciones realizadas. Para ello, recojo a continuación un texto etnográfico perteneciente al trabajo de campo.

Abdulaziz es un hombre enjuto

Abdulaziz es un hombre enjuto, amable, tranquilo, saudí y kaustiano.

Su túnica blanca es muy estrecha, no puedo evitar pensar que esa tela, por muy larga que sea, no disimula nada. Con una leve brisa térmica que se posara sobre su blanca silueta, podría dibujar su anatomía. Cada segmento óseo, cada protuberancia, cada inserción muscular, dejando poco margen al error. Se traslada deslizándose, como la arena serpentea sobre las carreteras inertes que comunican el recinto con Jeddah en plena tormenta, de arena.

Cuenta Abdulaziz que su abuelo vivió alimentándose de leche de camella y dátiles, que a sus hijos les sobra de todo. Es un hombre badawí²⁰⁵, de arena.

Cruzaba un día la plaza de Discovery Square. Yo miraba a través de la cristalera del Tamimi²⁰⁶ mientras hacía cola para pagar mi botella de agua. Él se deslizaba, se me antojó que menos místico que otras veces. Le seguía una mujer totalmente cubierta, a excepción de los ojos. Era una mujer gorda. No necesité brisa alguna para adivinarlo bajo su abaya. Atravesaba la plaza tambaleándose. Como si el glúteo medio no hiciera su función, su pelvis se trasladaba lateralmente a cada paso antes de, en conjunto, avanzar hacia delante. O quizás habría parido muchos hijos que ... ¿tendrían de todo?

²⁰⁵ Beduino, nómadas árabes del desierto.

²⁰⁶ Cadena de supermercados presente en los *compound* de Arabia Saudí. En KAUST hay dos, el Tamimi grande con todo tipo de productos situado cerca del ambulatorio y el parque de bomberos y el Tamimi de la plaza del pueblo, mucho más pequeño y para pequeñas compras.

Mientras la chica con abaya y pelo descubierto de delante mío en la cola del supermercado, pagaba un sinfín de chokolatinas de mil colores, de mil marcas... abrí mi botella y tragué agua.

Abdulaziz y su delgadez no me parecían tan serenas mientras cruzaban la calle acompañados²⁰⁷ de la mujer y su gordura.

El conjunto, no era tal.

Los dátiles y la leche, las chokolatinas y el agua, tampoco.

Esta escena atiende a las realidades sociales experimentadas desde una cotidianidad dentro del *compound* en Arabia Saudí pero, sobre todo, está atenta a la protesta manifiesta que afecta tanto a la metodología utilizada como al texto etnográfico desarrollado. De hecho, podemos considerarla como una escena que aborda una revisión feminista a las contradicciones que experimentamos entre lo que nos cuentan y las acciones que observamos; pero también atiende a la relación incómoda entre feminismo y antropología (Strathern 1987).

Desde una perspectiva antropológica la escena señala experiencias de cambio a nivel económico (recorrido generacional en la familia de Abdulaziz de una vida nómada a una vida en el *compound* de la universidad), cambios cultural-gastronómicos (de leche de camella a refrescos en lata, de dátiles a chokolatinas) y cambios sociopolíticos (cuestionamiento de políticas de identidad, sistemas de género) en la sociedad saudí. Por un lado, evoca el devenir de los cambios de las comunidades y costumbres beduinas; y por otro, aparecen parcialmente reflejados los comportamientos y costumbres de un hombre y mujer saudíes en referencia a los cuerpos y a las relaciones interpersonales entre ambos.

Si tenemos en cuenta el oficio de la antropología, Clifford Geertz apuntaba:

“La habilidad de los [/as] antropólogos [/as] para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es el resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente “estado allí”. Y en la persuasión de

²⁰⁷ Cuatro pasos por delante

que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura.” (Geertz 1988:14)

En ese sentido, en este escrito etnográfico llama la atención desde dónde ha decidido plasmar la escritura etnográfica la investigadora. En un primer momento presta atención desde los sentidos, con una atención minuciosa de contemplación sobre el cuerpo de los sujetos. Completa la información de lo percibido añadiendo lo que sabe del hombre en cuestión, de Abdulaziz, a través de conversaciones informales mantenidas con el sujeto. Termina la autora con una capacidad reflexiva y de autocrítica sobre el texto etnográfico. En el propio texto se auto cuestionan observaciones que la etnógrafa había realizado con anterioridad sacando a colación el carácter cambiante, inacabado de toda etnografía; a la vez que apela a la ubicación de la investigadora en la investigación.

Además, podríamos añadir que atender desde una postura occidental nos lleva a hablar de la asunción de las ausencias, de la invisibilidad de la corporalidad de los sujetos –un hombre y una mujer sin piel al descubierto, velados por los tejidos de sus ropas-. Sin embargo, en este caso, la apuesta epistemológica de Simone Weil “Atención, contemplación, vacío” (Weil 1954) y concretamente la puesta en práctica de la atención de Weil en el contexto saudí, permite traspasar las telas de las abayas y visualizar la anatomía de los cuerpos presentes debido a un ojo adiestrado en el tiempo y acostumbrado al entorno tras años de práctica en el contexto, para posteriormente visibilizar e incorporar dicha información en el texto etnográfico. Como manifiesta De Sousa Santos (Santos 2006) “hacer que lo que está ausente esté presente, que las experiencias que ya existen pero son invisibles o no creíbles estén disponibles; o sea, transformar los objetos ausentes en objetos presentes” (2006:26).

De manera empírica en el texto que nos ocupa, tomando como referencia los cuerpos cubiertos –bajo las telas– y la observación tras un cristal –de la antropóloga–, se vislumbra la apuesta metodológica que desarrollada como “deserción etnográfica”, alejándome del cuerpo y dejando pasar todo lo que acontece, es decir, la experiencia etnográfica pasar a mi lado. Alejándome de mi propio cuerpo como cuerpo-etnografía, no utilizo mi cuerpo como soporte para contar lo que está pasando. Atiendo al cuerpo que investiga para no participar de lo que sucede, siento la fragilidad y la atiendo para decidir desertar y, sin embargo, dejo manifiesto que hay una intencionalidad –en la deserción– que no voy a dejar pasar. Una intencionalidad entendida no como un intento de huida corporal de la

investigadora, sino haciéndome cargo del deseo de desertar, de admitir mi fragilidad y emociones, y de la decisión de no dejarme atravesar por una experiencia que no comparto.

Este posicionamiento, esta decisión metodológica de observar y ser observada tras el cristal –y la asunción de la posicionalidad que conlleva– no es casualidad que aparezca en un trabajo de campo a veces “minado” (Ferrándiz 2008) a veces “incómodo” (Strathern 1987) como resultó realizar una investigación antropológica en un recinto delimitado por barreras físicas, políticas y corporales que marcaban un dentro-fuera en y del mismo país.

A través de la atención de los cuerpos cubiertos que cruzan la plaza se evidencia su anatomía (in)visibilizada y a través de la deserción etnográfica –de la ausencia de interpretaciones o de traducciones– de la antropóloga, el por qué sucede así dentro del *compound*, se evidencia la etnografía experimentada. De esta manera, en la deserción etnográfica practicada también está implícita la cesión de la autoridad etnográfica al momento, a la escena acontecida, al atender en silencio a través de un cristal o incluso a otro sujeto, como podría ser la interpretación de la persona que lee la escena de campo desde la distancia.

Mirada y silencio que, aun pudiendo ser entendidos como carencias en la investigación y el análisis, si atendemos en este momento descrito a la fragilidad cristalina desde la que se percibe, y al silencio acristalado de las telas –que niegan la piel velada de los cuerpos observados–, constituyen herramientas etnográficas reveladoras. Es decir, tanto el silencio como la mirada se transforman tras la deserción corporal de la antropóloga, en las autorías etnográficas de una escena encuadrada en la fragilidad de la investigadora tras la deserción detrás el cristal. Fragilidad que debe ser entendida y resignada como resistencia feminista etnográfica.

“La etnografía feminista ha resignificado varios de los procedimientos acuñados por la etnografía crítica contemporánea con la pretensión de desmontar esa naturalización, visibilizar la experiencia de las mujeres y reintroducir la perspectiva histórica en el estudio de la condición de género localizada” (Castañeda, 2012:230)

El hecho de observar sin interferir, tomar distancia en esta acción cotidiana del recinto y considerar el silencio y la mirada apartadas –desde la deserción participativa para con el propio cuerpo investigador– como una resistencia, como una localización feminista experiencial desde donde mostrar, describir, analizar y experimentar de forma crítica en

nuestras investigaciones antropológicas nos acerca a la idea de De Sousa (2006) cuando propone que busquemos si en estas realidades dicotómicas y jerárquicas (hombre/mujer, norte/sur, cultura/naturaleza, blanco/negro) hay cosas que estén por fuera de esta totalidad. En el caso que nos ocupa: qué hay en la mujer saudí que no depende de la relación con el hombre saudí y que hay en los sujetos observados que no dependen del sujeto observador (la antropóloga). Y es en este punto de búsqueda donde encuentro en la deserción etnográfica la posibilidad expandir el momento etnográfico, más allá de mi cuerpo-etnografía, en palabras De Sousa “evitar la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente” (2006:23), para revisar la perspectiva feminista de la etnografía realizada.

En este sentido, practico la deserción etnográfica para evitar en la escritura del texto los cinco modos de producción de ausencias de nuestra racionalidad occidental propuestos por De Sousa (2006): *la monocultura del saber y del rigor, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias* que ocultan las jerarquías, *la monocultura de la escala dominante* y por último, *la monocultura del productivismo capitalista* (2006:23-25). En otras palabras, si la sociología de las ausencias propone rescatar las alternativas silenciadas por el monoculturalismo, la deserción etnográfica evidencia o señala el lugar en el que residen.

Castañeda (2012) señala la visibilización, la desnaturalización y la historización, como algunos de los asuntos centrales tanto de la epistemología como de la metodología feminista. Siguiendo esta idea, apunta “La descripción feminista es conceptual, reconstructiva, interrogadora de múltiples interconexiones implícitas que reflejan y reproducen órdenes de género” (2012:232).

Este procedimiento de deserción etnográfica, de no *habitar*, incluso de deshabitar la etnografía que escribimos en un momento dado, podría parecer una renuncia a la experiencia etnográfica, y sin embargo se trata de una re-enunciación de la misma. De esta manera, entiendo esa renunciación provocadora como una reactivación, como la manera de poner bajo la lupa un contexto particular. Así, entiendo la deserción etnográfica como una re-enunciación, una apuesta por poner en valor lo cotidiano, las descripciones feministas que defiende Castañeda y de incidir en el carácter feminista de los textos etnográficos sin tener que ser obligatoriamente tamizados desde la antropología del cuerpo y de las emociones, desde el cuerpo de la antropóloga.

Remarcar la distancia entre el lugar donde sucede la etnografía y el lugar desde donde se escribe, sin la implicación del cuerpo de la antropóloga como herramienta etnográfica, subjetiva y conceptual, puede señalarse también como una resistencia feminista a la utilización de las emociones y sentimientos de las mujeres como fuente de subjetividad feminista. Es decir, la deserción corporal que aparece en esta deserción etnográfica en el campo y en la escritura del texto, no implica objetividad, ni universalismo, ni parcialidad, sino al contrario, es entendida como una libertad para situar nuestros cuerpos en el lugar que decidamos dentro del entramado de la vida social en el que estamos adscritas como investigadoras y como mujeres.

En cierta manera, en un intento de horizontalidad física entre las personas que integran la etnografía y de crítica social manifiesta tanto a los sistemas de género como a la voz privilegiada de la investigadora, el hecho etnográfico de que los cuerpos de las mujeres aparezcan in-visibilizados bajo las abayas negras provoca la búsqueda de la desaparición del cuerpo que investiga sin desatender al encuentro etnográfico.

Al igual que Butler (2017) apuntaba:

“El cuerpo puede convertirse y se convierte en el sitio donde se transmiten los recuerdos de otros. Ninguna memoria es preservada sin un método de transmisión, y el cuerpo es un sitio de transferencia (y transividad) en el que tu historia se convierte en la mía, o donde tu historia atraviesa la mía” (2017:22)

podemos entender que ese momento etnográfico ha sido recogido desde un cuerpo de transferencia, que permite la transividad de ese espacio-tiempo para recogerlo, pero en esta ocasión, sin diluirse intencionadamente en el contexto, como una deserción etnográfica. De esta manera, se presenta el hecho de observar sin interferir, tomar distancia en esta acción cotidiana del recinto y considerar el silencio y la mirada apartadas, desde la deserción participativa, como una resistencia, como una localización feminista experiencial desde donde mostrar, describir, analizar y experimentar en nuestras investigaciones antropológicas.

“No somos únicamente una criatura espacial y delimitada, aunque nunca podremos trascender esos límites completamente; somos también las historias que nunca vivimos, pero que, sin embargo, transmitimos en nombre de la lucha por preservar la historia de los oprimidos y para movilizar esa historia en nuestra lucha por justicia en el presente” (Butler 2017:22).

Es decir, siguiendo con esta observación de Butler sumada a la opción de la deserción etnográfica podríamos añadir que somos también las historias que “decidimos no vivir” en el trabajo de campo, pero que queremos recoger para denunciar y luchar por la justicia en el presente, desnaturalizando desigualdades y visibilizando hechos a través de la historización de momentos cotidianos.

En cierta manera, asumir la triada epistemológica de Weil (Weil 1954) “Atención, contemplación, vacío”, profesar el vacío en el campo, suponía no pensar en la relación incómoda entre feminismo y antropología. Sin embargo, renuncio al vacío de Weil, me niego a vaciarme políticamente hablando y asumir desigualdades de otros cuerpos – aunque seguramente esté asumiendo en otros momentos en mi propia sociedad de origen. Así, ser consciente de no querer vaciarme, de apostar por un compromiso feminista, que apela también a mi condición de etnógrafa, me lleva a plasmar la secuencia desde un distanciamiento corporal que reflejo desde detrás del cristal y en silencio, para después en mi análisis dar cuenta de la deserción etnográfica que practico al no querer “llenarme” también de desigualdades de otros lugares, de políticas de desigualdad que aplican en otras tierras.

Para finalizar esta reflexión me gustaría añadir que entiendo que reconocer la deserción etnográfica en un escrito de campo es asumir esperanzas y decepciones, en la etnografía, en la investigación y en la vida personal. Esperanzas, porque aún tras un cristal podemos mostrar desaprobación con los sistemas de género en los que me hallo inmersa, aunque sea por un breve recorrido de 5 años en la trayectoria vital de mi cuerpo. Decepción que implica asumir cierta cota de ilusión, quizás como ilusa. Trabajar en un proyecto novedoso en Arabia Saudí, la creación de la primera universidad mixta de mujeres y hombres, no incluye a todas, ni siquiera a todas las matriculadas ni a todas las trabajadoras.

¿Acaso yo no estaba haciendo renunciaciones para poder estar allí? Me había tenido que casar, tenía un carnet de “dependent” de un hombre, tenía que cubrir mi cuerpo de mujer occidental²⁰⁸ para poder salir del recinto... eso era ¿inclusión? ¿No estaba asimilando desigualdades para poder formar parte de aquello? ¿Eso es un proyecto igualitario en Arabia Saudí, en cualquier parte del mundo? ¿Cuáles eran las renunciaciones de ellos, dónde

²⁰⁸ Los hombres occidentales o expatriados no tenían la obligación de llevar puesta la túnica blanca saudí fuera del recinto. Sin embargo, las mujeres expatriadas, al igual que todas las mujeres saudíes, estábamos obligadas a llevar puesta la abaya en Arabia Saudí, a excepción del aeropuerto.

estaban si podían continuar perpetuando los sistemas de género del país, cubriendo o encubriendo a sus mujeres, andando cuatro pasos por delante de ellas?

Como venía apuntando, numerosas autoras feministas han encontrado en la experiencia corporal y en la antropología del cuerpo una forma de reivindicación, de resistencia y de crítica al pensamiento androcéntrico, a las desigualdades de género y una defensa de las subjetividades de las mujeres. Por pequeña que sea mi aportación, me sumo a ellas con esta experiencia corporal de deserción, me gustaría reconocer en ese sentido trabajos anteriores, que, aunque en algunos puntos parezcan haber sido superados por investigaciones feministas actuales, siguen vigentes por ser puntos de partida excepcionales e inspiradores.

Margaret Mead (1935) considera la “desplazada/o” como “el individuo que considera los aspectos más importantes de su sociedad como carentes de sentido, irreales, indefendibles o categóricamente erróneos” (Mead 1973:319). Continúa dicha autora:

“En la medida en que una cultura está integrada y definida por sus objetivos, y es inflexible en sus preferencias morales y espirituales, en esta misma medida condena a algunos de sus miembros –miembros solo por nacimiento– a vivir fuera de ella, confusos en el mejor de los casos, y en el peor, rebelados contra ella hasta el punto de poder provocar la locura” (Mead [1935]1973:319-320)

Señala dos párrafos más abajo: “es el individuo que está en desacuerdo con los valores de su sociedad”, y así de *desplazada* estaba yo, sintiéndome en desacuerdo al observar cómo la mujer caminaba detrás del hombre con el que yo había dialogado sobre el proyecto kaustiano, viendo cubierto completamente su cuerpo, también cara y manos, mientras él gozaba del viento en la cara.

O quizás sea la deserción etnográfica ¿una manera de evitar la construcción de etnografías basadas en presuposiciones coloniales desde un feminismo académico? ¿Una manera de no ser partícipe del “colonialismo discursivo” (Mohanty 2003) del que nos advierte Chandra Talpade Mohanty? ¿Quizás sea una simple propuesta metodológica que podría favorecer la descolonización del conocimiento (Suárez-Navaz y Hernández Castillo 2008) al no favorecer representaciones textuales de sujetos sociales construidos como los/as otros/as en distintos contextos socioculturales, geográficos e históricos?

“Las personas con formación etnográfica experimentan una cierta predilección por los modelos que los varones dispuestos a suministrar (o a aprobar), en detrimento de aquellos proporcionados por las mujeres. Si los hombres, a

diferencia de las mujeres, ofrecen una imagen “articulada”, es sencillamente debido a que la conversación tiene lugar entre semejantes” (Ardener 1975a:2).

Viendo cruzar la plaza a Abdulaziz soy consciente de que habíamos dialogado con anterioridad y que me había contado cosas, en cierta forma, como a una semejante. Como a una persona que como él, goza de ciertos privilegios.

Henrietta Moore (Moore 1991), siguiendo a Edwin Ardener (Ardener 1975a; 1975b) apunta:

“El androcentrismo no existe únicamente porque la mayoría de etnógrafos y de informantes sean varones, sino porque los antropólogos y las antropólogas se basan en modelos masculinos de su propia cultura para explicar los modelos masculinos presentes en otras culturas. Como resultado, surge una serie de afinidades entre los modelos del etnógrafo y los de las personas (varones) objeto de estudio” (Moore 1991:16)

El hecho de ser kaustiana, perteneciente a esta comunidad, enseñaba algunas sombras. Como dice Moore, quizás en las conversaciones sobre la supuesta igualdad en KAUST y las mismas oportunidades que había comentado anteriormente con él, yo estaba recogiendo el modelo masculino que se estaba construyendo de los hombres saudíes en KAUST, como personas que apoyaban y defendían la ocupación de espacios por las mujeres saudíes, la educación mixta, la elección de sus ropas, el acceso igualitario al mundo laboral. Sus palabras, intercambiadas conmigo de manera informal, surgían desde una afinidad que nos envolvía como *kaustians* de ese proyecto de la primera universidad mixta de Arabia Saudí; sin embargo, al ver su comportamiento y acciones, al verle caminar por delante de su mujer, con un cuerpo ágil y paso firme, que ella no poseía; al ver porciones de la piel de sus manos y de su cara, mientras ella llevaba guantes y burka, sentí que su discurso, su análisis y concepto sobre KAUST, estaba vacío del punto de vista de, al menos, una de sus mujeres. Si yo no había podido oír a esas mujeres, a las que no había tenido acceso en la etnografía, lo honesto era la deserción etnográfica. Admitir, que abandonaba en ese punto la etnografía de describirles, analizarles porque sencillamente yo no había logrado en la investigación escucharla a ella.

Pero aquí no podía terminar esta reflexión, porque de ser así, estaría reproduciendo modelos anteriores de investigaciones antropológicas donde dejaban a la mitad de la población fuera del estudio (Moore 1991). Mi aportación en esta tesis, es la búsqueda para poder plasmar también este hecho en sí mismo desde la etnografía. De esta manera, es la perspectiva feminista en esta tesis la que aporta, reconociendo en la deserción

corporal, una herramienta feminista porque el hecho de no querer pasar por nuestro cuerpo de investigadoras una desigualdad es ya una denuncia en sí misma, entraña un posicionamiento político firme en favor de la igualdad entre personas, entre sexos, entre participantes.

Por todo ello, se recoge la secuencia desde una deserción etnográfica –en silencio, sin mi voz, solo con la imagen de la escena– apuntando a las desigualdades de poder entre los sujetos que participan en las investigaciones, y desde una deserción corporal –recogida tras el cristal, sin atisbar mis emociones ni sentimientos– apuntando a las desigualdades entre personas de diferentes sexos.

Siento que el silencio que provoca la deserción en este pasaje, me adueña de las palabras no dichas, construyendo un diálogo interno reflexivo a la vez que elabora una comunicación sobre el silencio remarcado en la escena. En este sentido, del silencio se desprenden dos tipos de discursos, un relato propio e intencionado por parte de la etnógrafa (de porqué escribe esta escena desde ahí); pero también, es el silencio en la descripción –la falta de “ruido”– una manera de provocar un diálogo entre la etnógrafa y la persona que lee, fomentando la inclusión del público al que se dirige el escrito. Dicha inclusión puede abarcar a las personas con las que compartimos la experiencia etnográfica y así constituir una suerte de espacio de devolución –que puede ser ampliado de manera participativa después del encuentro etnográfico en sí-; pero también, puede incluir a personas ajenas a la investigación, que ahora como lectoras y a través de vivencias diversas quieran contribuir a una reflexión antropológica abierta.

Partiendo de que el silencio como comunicación en sí no existe, solo hay silencio si hay un otro/a, ya que ambos/as participantes lo co-crean, se puede entender que en el silencio reside un reconocimiento de la alteridad.

Siguiendo esta reflexión, la deserción etnográfica es entendida como una comunicación, que a pesar de aparentar un mensaje de la falta de la antropóloga, es un reconocimiento de la alteridad que introduce un hueco en la etnografía a rellenar, la promesa de un no-vacío, de una reflexión participada. Ubica a la persona lectora en un escenario de escucha activa, invitando a reflexionar sobre las diferencias y las similitudes entre sistemas culturales, precipita a lidiar con la aceptación o no de las desigualdades sociales. En este sentido, la deserción etnográfica puede poner en evidencia un mecanismo de defensa, una resistencia y/o una herramienta feminista. Pienso que tiene algo de las tres en cuanto que ilusiona la igualdad subrayando la crítica.

En definitiva, y en conclusión, el trabajo de campo que había realizado hasta ese momento apostando por “la centralidad política de las emociones y sentimientos” (Álvarez Veinguer y Sebastiani 2020) me llevó a plantearme todas estas cuestiones, dejando en evidencia y poniendo en valor, el papel de la etnografía, como método, técnica y escritura en las investigaciones antropológicas, para contribuir a través de un análisis “somático y vulnerable” (Esteban 2015) con nuevos procedimientos metodológicos feministas que vinieran desde las emociones, las acciones y las palabras como resultó ser la “deserción etnográfica y corporal”. Después de todo y como recoge Adrienne Rich, [1986] 2001 en *“Sangre, pan y poesía: prosa escogida”*:

“Un movimiento por el cambio vive en los sentimientos, las acciones y las palabras. Cualquier cosa que limite o mutile nuestros sentimientos dificulta más nuestra actuación, hace que nuestros actos sean reactivos, repetitivos: el pensamiento abstracto, las estrechas lealtades tribales, cualquier tipo de superioridad, la arrogancia de creernos en el centro” (Rich 2001:215).

Para terminar este segundo bloque del análisis “arena de exposición” y dar paso al “mar de expansión” (tercer bloque del análisis) creo oportuno aclarar la utilización de ambos enunciados y sus significados. Ambos términos, refieren a unos paisajes físicos y culturales determinados donde recojo los textos etnográficos, pero también aparecen referidos como entornos facilitadores de experiencias y de análisis para las creaciones etnográficas. Según Roger Bartra:

“el entorno cultural incierto obliga a los seres humanos a tomar decisiones constantemente. Pero, al mismo tiempo, el mundo simbólico que los rodea les abre la posibilidad de escapar del espacio biológico determinista para entrar en un mundo en el que es posible, aunque difícil, elegir libremente. Desde luego, el mundo socio cultural no es un espacio contingente en el que las opciones surgen al azar ante unos humanos azorados que tendrían que tomar decisiones en un espacio no solo incierto sino incomprensible” (Bartra 2014:333).

Sumerjémonos, ahora sí, en el mar Rojo como paisaje de expansión y en la etnografía orgánica exocorpórea como una forma más de hacer etnografía.

7. RÉGIMEN DE EXPANSIÓN. EL MAR DE EXPANSIÓN Y LA “ETNOGRAFÍA ORGÁNICA EXOCORPÓREA”

La teoría feminista lleva un largo recorrido comprometida con el análisis del papel que juegan las emociones y los afectos en la constitución de las subjetividades, en la producción de conocimiento y en la política (Solana y Vacarezza 2020a; 2020b; Esteban 2015). En este sentido la aportación de este apartado versa particularmente en la sensibilidad de ir desgranando desde la etnografía y la experiencia de campo el enredo de emociones y afectos que en *sangre* y en *mar* en relación con el cuerpo, constituyen las subjetividades transformadoras de experiencias, conocimiento y políticas.

Con ese propósito he estructurado esta tercera parte en torno al cuerpo y al mar, pero he querido expandir los límites de ambos, situándome en la barrera porosa corporal y escribiendo unos textos que podríamos considerar como “etnografía marina exocorpórea”.

En un primer apartado voy a tratar el pa(i)saje sangre-mar, haciendo referencia como paisaje sangre-mar, a un régimen continuo entre el cuerpo y el entorno, entre mundo interno y mundo externo (Buck-Morss 1993), y como pasaje, sin la “i”, en referencia a la porosidad corporal, entre el dentro-fuera corpóreo.

En el segundo apartado abordo la playa, en concreto las playas-constructos –en el sentido geográfico pero también social– de Jeddah como experiencias etnográficas placenteras y como re-construcciones sociales y políticas en relación al género y el cuerpo en el país.

El tercer apartado versa sobre el mar Rojo como un “mar de expansión” que me insta a recuperar mis sensaciones de corporalidad previas a una estancia prolongada y a mi inscripción a los sistemas culturales del país. En un primer momento, a través de una “etnografía marina” para a continuación presentar una “etnografía orgánica exocorpórea” como una expansión de fuera a dentro, desde el paisaje marino y por medio de movimientos desordenados, experimentando la ingravidez y la flotación y a través del sentido del equilibrio recupero una corporalidad conocida, previa a mi experiencia etnográfica. Precisamente son estas revelaciones exocorpóreas propiciadas por el mar y que asoman de fuera adentro, las que nos devuelven la corporalidad. En este sentido, Mari Torras hablaba de “devenir cuerpo” (Torras 2007:20) y “retomar cuerpo”, y en mi

investigación etnográfica ese retomar cuerpo venía favorecido por el mar Rojo. Como si el reto del mar fuera devolverme la corporalidad, mi inscripción política y social en él.

En esta línea de argumentación, Le Breton (1999) afirma que lo corporal además de ser una condición humana es un espacio de inscripción de la sociedad; el autor se interroga sobre la manera en que lo individual, la biología y la sociedad conjuntamente construyen al cuerpo (Le Breton 1999). Reseñando a Le Breton²⁰⁹ (1999), Macarena Fernández (2010) afirma:

“Las sociedades constituyen sentidos, dan códigos, rituales, lenguajes que permiten ahogar la angustia de lo desconocido, del sinsentido, de lo inesperado. La sociedad otorga herramientas de interpretación, no hay una realidad, hay interpretaciones: la cultura no es más que herramientas para interpretar lo que sucede y construirlo como real. Así, una emoción no depende de circunstancias específicas sino de las interpretaciones que haga el sujeto de esas circunstancias” (Fernández 2010:4)

Siguiendo el simbolismo social que plantean ambos autores, en el trabajo de campo exploré la relación cuerpo-medio, la manera de sentir las barreras físicas y naturales del recinto –también barreras políticas–, la arena y el mar, en y desde el cuerpo. Para desentrañar dicha relación, cuerpo-medio, a continuación expongo un escrito cuerpo-etnografía, “mar Rojo”.

KAUST, mayo 2013

Mar Rojo

“Lo dice en el nombre, no traiciona en ese sentido, pero es un dato que esquivas desde que sus aguas acarician tus tobillos.

Rojo de alerta, de peligro, de revolución, de vida..., pero asumes derrochar pasiones antes de juzgar nada. O quizás decida él por ti, en cualquier caso, una no es consciente de dónde se mete hasta que se le calan los huesos.

Es caliente, cálido diría, calmado, tierno más bien, salado y hasta suave. Nadar sobre él es un placer que varias generaciones han probado, pero cuando consigues superar tus miedos, respetos y responsabilidades y buceas hasta dentro, es otra cosa, eso es el Mar Rojo. Y ya puedes implorar a todos los dioses, a los locales y los foráneos, a los de siempre, a los inventados, a tus principios y tus finales, que ya estás atrapada, suspendida entre corrientes tibias, que te envuelven y te sostienen lo justo para que

²⁰⁹ Fernández, Macarena. Reseña de "Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones" de LE BRETON, David. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. 2010;2(2):84-86.ISSN:1852-8759. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2732/273220628009> (fecha de Consulta 28 de enero de 2021)

tras la inmersión puedas salir a tierra firme, inhalar aire de un desierto que quema y desear un regreso inevitable.

Y en sus aguas, muchos peces de colores merodean, tiburones que paralizan un instante su sal, pulpos, tortugas, tiburones ballenas, zooplancton diminuto de belleza sublime, corales de más colores todavía, mantas, delfines y todo tipo de criaturas entre las que ese mar te reserva un sitio, uno solo, pero es para ti. Para que escuches, ames, disfrutes y tomes lo que necesitas. Y sientes que llevándote unas gotas en la piel quizás seas una expoliadora más. Es solo al salir y al alejarte, cuando el sol del hogar te seca la sal que escuece sobre la piel, cuando percibes que él sigue ahí, sin mareas, con muchos peces, sin trampas, con corales rojos que te indican el camino y la naturaleza de su existencia. Mar rojo.”



Figura 44. Puesta de sol en el mar Rojo, KAUST 2011. Fotografía: Idoia Galán

Referente al mar Rojo, para poder reconocer el desarrollo de su agencia espacial y material en la investigación, voy a flotar entre Ingold y Gibson aceptando sus derivas. Ingold (2013:23) recoge la idea de James Gibson de los tres componentes que conforman el medio habitado: *medio*, *substancias* y *superficies* (Gibson 1979:16), donde el medio normalmente para los seres humanos sería el aire ya que nos permite el movimiento y la percepción, las substancias serían las rocas, madera, piedras, arena, todo tipo de elementos más o menos sólidos y en la interfase entre medio y substancias estarían las superficies, “ las superficies son el lugar donde la energía radiante se refleja o se absorbe” (Ingold 2013:24) y “el lugar donde ocurre la mayor parte de la acción” (Gibson 1979:23) citado por Ingold (2013:24).

Siguiendo los argumentos de Gibson e Ingold, el trabajo etnográfico muestra de forma empírica que si bien el *medio* habitual para el ser humano es el aire; el mar, constituye por momentos, el lugar donde la investigadora encuentra libertad espacial tanto de movimientos como para desarrollar la capacidad de percepción de forma relajada.

De esta manera, en un contexto conflictivo como puede resultar llevar a cabo una investigación bajo una dictadura en Arabia Saudí, el mar se convierte en un medio habitado y habitable por y para la investigación antropológica y, los cuerpos, en la *superficie*, en el lugar donde ocurre la mayor parte de la acción, en palabras de Gibson.

En el *compound*, principalmente durante los dos primeros años, percibo el experimento kaustiano como un laboratorio deshumanizador, aséptico de condición humana, vinculado, en cierta medida, a la manera en que los habitantes, bajo el paraguas de la multiculturalidad o, mejor dicho, erotizando la multiculturalidad y la convivencia, algunos grupos sociales son percibidos y se autoconstruyen en pequeños reductos de confinamiento espacial y “cultural”. A menudo, la coletilla “eso es cultural” seguida de una mueca complaciente por parte del emisor, justificaba comportamientos sexistas, racistas, desiguales entre grupos y entre personas. Y parecía no importar, porque eso “solo” era “cultural” y eran acciones a no tener en cuenta, venían a decir. Como si en ese laboratorio las desigualdades se comprendieran, se justificaran y se asimilaran sin ningún coste como artefactos sociales insignificantes. Por consiguiente, en el trabajo de campo cuanto menos lograba avanzar en la investigación, más consciente me hacía del control dominador que ejerce lo políticamente correcto, la corrección política sobre la arena.

Llevar a cabo una investigación en este contexto político saudí restrictivo y contradictorio, a veces, demandante –dónde debes estar, dónde puedes estar, qué límites no cruzar– y otras veces de permisividad social disfrazada de convivencia multicultural kaustiana, me dispuso a una fuga epistemológica y emocional. Una fuga para huir precisamente de la capacidad moldeadora que esos límites físicos, geográficos y culturales estaban teniendo en la investigación.

Me dispuse a mirar el mar como terreno/paisaje etnográfico a explorar.

Como el campo estaba minado, había que nadar. Entregarse a la búsqueda de un marco epistemológico más amplio, existencial y poético²¹⁰.

Entiendo que, al nombrar al mar Rojo, al hablar sobre él, es cuando estamos creando ese campo de estudio, a la vez que producimos el lugar espacial y social que ocupa. Porque esta investigación marina imaginaria primero y experimentada después en el mar Rojo, no existiría dissociada de la particularidad sociopolítica del país ni tampoco desconectada de la materialidad del espacio que ocupa el mar como barrera física en el recinto.

Buceando en el mar Rojo, además de sentir con la vista, oído, gusto y tacto (el olfato prácticamente desaparece), experimenté con el equilibrio y el deseo como sentido. Hasta entonces solo lo había *llamado* sentido²¹¹ (...). Estos otros dos modos de percepción sensorial permitían percepciones diferentes del mundo que me rodeaba. Tuve que hacer un esfuerzo, resetear mi manera de mirar y volver a la casilla de salida. Empezar de cero y desde el cuerpo. Sin tratar de encasillar lo que iba experimentando en viejas casillas preestablecidas. Porque bajo el mar, los colores se ven muy distintos, diferenciaba menos número de colores, pero más tonos. Así colores que en tierra eran distintos, bajo el agua eran el mismo. El sonido viaja a distinta velocidad, se oyen solo algunos sonidos, como un sonajero que habitualmente llevan los instructores de buceo para captar la atención de las /os aprendices. La experiencia sabe a goma (del regulador), al aire (el de la botella, a veces ligeramente desagradable) y a sal (del mar). A veces, separaba ligeramente mis labios de la goma que mordía para compensar sabores a favor del salado. Y en cuanto al tacto, en el mar Rojo (por la temperatura del agua) no son necesarios los guantes, pero las indicaciones al bucear es no tocar nada, por ellos (para evitar dañar a nadie y nada) y por ti, para evitar picaduras o alergias cutáneas. Resultaba un placer, además de una danza, mover las manos, los brazos, las piernas para buscar el desequilibrio/equilibrio y luego dejarse flotar, y por supuesto no me privé de anotarlo.

En el mar rastreo –utilizando otros sentidos– de qué manera mis emociones encuentran formas nuevas de expresión distintas a las de la arena, y descubro que las emociones no son ni individuales ni biológicas sino condicionadas por el entorno político percibido de distintas formas en diferentes paisajes, que a su vez, condicionan los comportamientos de

²¹⁰ Fruto de este momento crítico son los relatos del buceo, del neopreno frente la abaya, del mar Rojo y de las criaturas que lo habitan y visitan.

²¹¹ Me refiero a nombrar como ya sentido algunas veces, pero no a haber experimentado con ello, con el equilibrio y con el placer que produce este.

los cuerpos. Los cuerpos cambian en cuanto a la manera de percibir, de relacionarse y de expresarse en los distintos paisajes. Como veremos, experimento en el mar cómo las emociones son compartidas socialmente, condicionadas por el entorno y expresadas por cada cuerpo de manera particular. En este sentido, las emociones deben ser pensadas como una serie de interpretaciones, relaciones, expresiones que se modifican de acuerdo a la singularidad particular de cada cuerpo y según el contexto (Le Breton 1999), concretamente afirma:

“ Las emociones se separan con dificultad de la trama entrelazada de sentidos y valores en que se insertan: comprender una actitud afectiva implica desarrollar en su totalidad el hilo del orden moral de lo colectivo, en la manera en que el sujeto la vive en cada situación” (Le Breton 1999:118)

Y en esta etnografía en concreto, no solo desarrollar el orden moral sino también el autoritario y restrictivo, procurando... abandonarse, encontrarse sumergida en el mar.

Al aprehender el nuevo comportamiento y nuevas capacidades de dichos sentidos bajo el mar, me familiaricé con los fantasmas de las vivencias etnográficas que surgen sobre el terreno, esas experiencias de campo que no contamos, sobre las que las etnógrafas/os no escriben, bien por no percatarnos de su existencia (por no empezar el trabajo de campo desde la casilla de salida, poner a cero el contador del cuerpo y los sentidos) o bien por considerar esas nuevas formas de sentir y nuevas aproximaciones al campo, fantasmas. Me ocupo de estas emociones fantasma en el análisis al recoger la etnografía marina exocorpórea.

7.1. Desde la barrera corpórea porosa: sangre y mar.

“Nada sucedía afuera de mi cuerpo a flote, hundido en el mar Rojo”

Mar Rojo, 1/04/ 2014

7.1.1. La porosidad corporal: dentro y fuera

“¿Acaso podía sentirme a flote y a la vez hundida?”

Sentir que flotaba, que podía respirar oxígeno desde el regulador, notar el vaivén marino que mecía mi cuerpo, eran sensaciones compatibles con estar a flote sumergida

en el mar Rojo. De alguna manera, el mar me devolvía a mi cuerpo, me unificaba, deshacía el hechizo extracorpóreo de verme desde fuera, de simplemente verme.

Volvía a sentir el latido, mis pulsos, el recorrer interno de la sangre por mi organismo, por mis vísceras y emociones”

Mar Rojo, 1/04/2014

El mar me convoca, me provoca, hace sentirme. Me reubica en el cuerpo que soy y estoy, que tengo. Lo rehabeto, y al hacerlo, de nuevo miro desde él y con él, huelo desde él y con él, hablo desde él y con él, saboreo, me muevo desde él y con él, disfruto, siento desde él y con él, gozo.

Desde ese estar y sentir mi corporalidad puedo, además de sobrevivir, hacer etnografía en Arabia Saudí.

Todo lo que aprehendemos a través del cuerpo y desde el cuerpo (por medio de los sentidos corporales, del sensorio corporal) constituye una forma de cognición y, por tanto, podríamos decir, de conocimiento. Las terminaciones nerviosas y sensitivas de la piel, ojos, nariz, gusto, oído están localizadas en la superficie del cuerpo –incluso cuando parecen estar agazapadas dentro de cavidades, de pliegues– y constituyen lugares de intercambio entre lo interno y lo externo. Lugares, poros, fronteras mediadoras de un cuerpo permeable, relacionan lo que está sucediendo fuera con lo que sucederá dentro, provocando una respuesta corporal que nos sitúa en un medio perceptible tras ser percibido a través de revelaciones somáticas.

Y justo en este matiz, perceptible tras ser percibido, reside el esfuerzo preciso y necesario para realizar una etnografía orgánica (con y desde el cuerpo). Porque antes de empezar hay que percibirse allí y hay que aceptarse allí, con la piel porosa.

Esta aparente obviedad, en Arabia Saudí, resultó ser costosa en tiempo además de laboriosa en esfuerzo de *apertura*. La antropóloga Margaret Mead (Mead 1973) ponía el foco sobre lo que llega a significar hacer antropología:

“(…) desconocimiento de lo que significa la antropología, de la apertura mental con la que uno debe mirar, escuchar y recopilar, aunque sea con sorpresa y admiración, lo que no hubiese sido capaz de imaginar” (Mead, [1935] 1978:10).

En mi experiencia etnográfica esa “apertura mental”, requería superar el shock cultural que para mí suponía vivir en un país teocrático bajo una dictadura y convivir con cierto extrañamiento cultural (Velasco y De Rada 1997; Checa Olmos, Arjona Garrido, y Checa Olmos 2007), sensorial (Mata-Codesal 2015) y corporal (Sáez 2015), estar dispuesta a atender y receptiva a aprehender. En definitiva, experimentar el shock cultural no solo desde especificidades culturales sino en palabras de Patricia Castañeda como “sujetos que sintetizan condiciones de género, clase y formación intelectual, pocas veces compartidas, con las que caracterizan a las mujeres y a los hombres con quienes se pretende establecer relaciones de comunicación y confianza” (Castañeda, 2012:223). Es más, cuando no fui capaz o no me di el permiso de seguir esta secuencia de tres pasos que acabo de enumerar –superar, atender y recibir– o cuando la incomodidad fue insuperable e insalvable, el resultado fue la “deserción etnográfica”²¹².

Como apuntaba, el intento de sentirme, percibirme y permitirme estar en el campo como investigadora pasaba también por la aceptación de un espacio-tiempo determinado (experimentar la dictadura de Arabia Saudí), solventar cierta incomodidad entre la antropología y el feminismo (Strathern 1987) e imbricar mi vida personal y familiar con la práctica etnográfica. En otras palabras, se trataba de prestar atención, de atender desde la corporalidad tanto a los cuerpos con los que compartía la experiencia etnográfica –prestar atención a los olores, sabores, formas, colores, sonidos y texturas– como a las distintas realidades que nos envolvían –contextos socioculturales, económicos, políticos, religiosos– dentro del recinto. Sumado a esto, dentro de KAUST me sentía en un espacio-tiempo particular, un cronotopo cargado de reflexividad y emoción (Del Valle 1999), y concretamente en el mar, experimentaba un “cronotopo artístico literario” (Bajtín 1937), que desde un tiempo detenido y un espacio de flotación, favorecían la creación a modo de escritura etnográfica encarnada. James Clifford (Clifford 1995) recogía este concepto en palabras de Mijail Bajtín (1937):

"En el cronotopo artístico literario, los indicadores espaciales y temporales se fusionan en un todo concreto cuidadosamente pensado. El tiempo, por así decirlo, se torna espeso, toma carne, se hace artísticamente evidente; del mismo modo, el espacio se torna cargado y sensible a los movimientos del tiempo, el argumento y la historia" (Bajtín, 1937). Citado en (Clifford 1995:84).

²¹² Concepto original en esta investigación, que experimento en el trabajo de campo y que descubro en la realización de esta tesis, el cual he recogido al final del análisis del apartado segundo.

Mi trabajo de campo desde la corporalidad consistió por un lado, en una manera de “atención” (Weil 1942,1954) a la experiencia etnográfica que consistía “en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto, manteniendo próximos al pensamiento, pero en un nivel inferior y sin contacto con él, los diversos conocimientos adquiridos que deban ser utilizados” (Weil 1942:260), y a su vez, en dejarme seducir por la experiencia “la mente debe estar vacía, a la espera, sin buscar nada, pero dispuesta a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en ella” (Weil 1942:260). Atención y seducción que yo entendía sobre el terreno como requisitos que facilitan ubicarse en el campo y reconocerse dentro de indicadores espaciales y temporales que lo delimitan, en un “cronotopo artístico literario”.

Entiendo que, al hacer etnografía de esta manera, estando detenida en el espacio-tiempo y dispuesta a recibir, estamos favoreciendo esa permeabilidad corporal-orgánica y emocional que además de enriquecernos, de abastecernos, nos expone al control externo y a merced del exterior. Es decir, nuestros cuerpos porosos reaccionan ante las distintas ubicaciones en las que nos hallemos. Para Susan Buck-Morss (1993):

“El sistema nervioso no está contenido dentro de los límites del cuerpo. El circuito [que va] de la percepción sensorial a la respuesta motriz, comienza y acaba en el mundo. El cerebro no es, por tanto, un cuerpo anatómico aislable, sino parte de un sistema que pasa a través de la persona y su entorno (culturalmente específico, históricamente transitorio). Como origen de los estímulos y campo de batalla de la respuesta motriz, el mundo externo debe ser incluido para completar el circuito sensorial” (1993:64).

Ya fuera la inclusión de ese mundo externo para completar el circuito sensorial (Buck-Morss 1993), o el reconocimiento de la vulnerabilidad corporal como una condición precontractual de las relaciones humanas que señala la interdependencia social (Butler 2017), pero el resultado fue la experimentación de una fragilidad corporal, que lejos de desencadenar “un estado de miedo o dañabilidad” (Butler 2017:21) se reveló como una resistencia, resaltando “ la importancia de reconocer la precariedad compartida y luchar en alianza contra esta, como forma de construir vidas dignas de vivir, frente al tipo de poder que desecha ciertos cuerpos y poblaciones” (Butler 2017:13).

A través de la investigación etnográfica constato que sentimos y percibimos en/desde el cuerpo de acuerdo a los sistemas sociales y culturales que nos atraviesan y en los que estamos insertas. Pero a la vez, y sin negar su inscripción social, el cuerpo es una

particularidad propia, un compuesto, un *compound* personal como el recinto en el que investigo.

Como ya he introducido, una sorpresa fue descubrirme a través de los sentidos y de mi propia corporalidad atravesada por el sistema sociocultural en el que estaba inserta realizando un tipo de etnografía orgánica, somática. Pero una sorpresa aún mayor fue trascender el límite anatómico corporal personal y sentirme encadenada a la sociedad (a los sistemas sociales, culturales y políticos), perdiendo mis referencias emocionales, sensoriales y culturales previas, vaciándome en el entorno, en la arena que habitaba y etnografiaba. Fue al relacionarme con otro medio, el mar Rojo y las nuevas percepciones que me proporcionaba, el punto de inicio para re-conocer una “exocorporalidad” marina propia, como un continuo entre dentro y fuera de la corporalidad. El mar me acercaba, me mostraba, me hacía percibir el cuerpo como una construcción cultural porosa entre el mundo interior y el exterior, entre sangre y mar.

7.1.2. La piel etnógrafa: la sangre y el mar como experiencias corporales metodológicas

La trayectoria biográfica y el bagaje cultural, las particularidades del contexto y la experiencia etnográfica, marcan y construyen, en y desde un cuerpo (mujer, blanca, joven, occidental en familia, investigadora social en soledad, de kaustiana de una nueva comunidad, de habitante etnográfica de fragilidades culturales, emocionales y anatómicas). Un cuerpo poroso comunicado y comunicante, de dentro a fuera (a través de la sangre) y de fuera a dentro (a través del mar), que imbrica emociones y percepciones mediante una metodología fluida, capaz de relacionar los espacios, los tiempos y las emociones.

El cuerpo y la investigación etnográfica, tratan de asistir a ese encuentro.

Para ello, utilizo la sangre a modo de recurso metodológico que relaciona e intercomunica todo lo que acontece dentro de mi cuerpo, que relaciona mis vísceras con mi esqueleto, que vehiculiza la relación corporal entre las funciones orgánicas internas y su relación política, los sistemas de género que operaban en el recinto. Un cuerpo movido y motivado entre y por la emoción y la percepción.

La sangre

Durante el confinamiento – entre marzo y junio de 2020– debido a la pandemia ocasionada por el Covid-19 a nivel mundial, experimenté por segunda vez el estar encerrada, aislada entre barreras físicas (las paredes de mi casa), políticas (por las decisiones del gobierno de un país) y corporales (que relacionaban mi cuerpo anatómico somático con mis emociones y el contexto generado por un virus de repercusiones mundiales).

Anoté²¹³:

Pelos, piel, esqueleto y sangre

Hondarribia, casa, 15/05/2020

“Cabeza y pelos...pienso...

Tengo pelos por todo el cuerpo, a todas horas los descubro. Se enredan en mi cabeza. Crecen, se extienden desde una raíz superficial en el cráneo como queriendo brotar. Aunque nada los estimule ya que no sopla el viento en el interior de la casa, ellos se alborotan. Se enredan en rastas queriendo organizarse. En tiempos previos al confinamiento los he peinado, los he cortado, les he cambiado el color y la forma, todo con ánimo de moldearlos, de reconducirlos hacia un fin, un objetivo, un deber...un peinado.

Estos días los pensamientos recorren el cuerpo, no se conforman con poblar mi cráneo, mi frente despejada. Confinados también en mi pubis, más revueltos, más desordenados, más rizados. Me incitan a pensar en mis deseos, mis anhelos, mis prioridades, tres zonas indispensables donde siempre surgen pelos, pensamientos recurrentes crecen desde ahí, no son nuevos, pero sí más visibles, de presencia casi desbordante. Crecen también los pelos de mis piernas quietas estos días, piernas detenidas cada pocos metros tras paredes o puertas, piernas confinadas.

No poder salir, no poder huir, me invita a pelear, involucrarme con esmero en desvelar mis pelos corporales. Tengo pelos escondidos en las axilas, tengo algunos en los brazos, tengo finos en las cejas, tengo cortos en la comisura de los labios, tengo escondidos en la nariz y uno solo, negro y fuerte en la barbilla.

Tantos pelos tengo como pensamientos descubiertos en el confinamiento.

Corazón y piel... siento...

²¹³ Parte de esta etnografía personal y corporal está recogida en un trabajo grupal de etnografía colectiva a modo de “cuerpo exquisito” recogido en un artículo elaborado junto a mis compañeras de Ez donk Oraindik (2020) titulado “Ez Donk Oraindik y Corps-Exquis: una comunidad feminista en tiempos de virus”. Dilemata, (33), 95-115.

Siento quietud corporal debida al encierro presente: no prisas, no carreras, no tiempos. Esta sensación relaja mi cuerpo, me sienta bien. Me resulta agradable cocinar con tiempo, leer a deshoras páginas seleccionadas, dado que las horas simplemente no cuentan, no aparecen.

Siento inquietud corporal futura. Mis emociones se agitan al pensar en mañana. Estoy incómoda con proyecciones, con perspectivas a futuro. Cuando planeo me agito, me revuelvo, me tenso. Percibo angustia, tristeza y desesperanza que me llega desde pantallas. Pantallas que reflejan muertos, enfermedad, crisis, pandemia. Es al sentir las cifras de enfermos, de muertos, de contagios cuando recupero un cuerpo social sumergido en incertidumbre, en miedo, en enfermedad.

Es desalentador el virus, pero esperanzadoras las gentes, las respuestas, los vínculos, los aplausos compartidos.

Pelvis y esqueleto...relaciono...

La bipedestación, la forma y la consistencia de los cuerpos viene dada en parte por los huesos. De la misma forma, me mantengo en pie en este confinamiento gracias a las relaciones.

Las relaciones sociales, afectivas, profesionales, familiares son el esqueleto del cuerpo confinado, encerrado en casa. Sin esas relaciones, a veces desarrolladas dentro de casa, a veces filtradas a través de cristales, de pantallas, el cuerpo no tendría consistencia. Se desparramaría sin forma, se mezclaría con el mobiliario doméstico sin capacidad de sentir. Opino que quedaría asentada, integrada en cosas. Vaciada por dentro. El hecho de estar confinada ha despertado, amplificado la palabra relación y el espectro de sus posibilidades.

Pies y sangre...racionalizo...

La sangre recorre mi cuerpo, es bombeada por el corazón, irriga mi cabeza, atraviesa mi pelvis. La sangre conecta mi cuerpo, vehiculizando nutrientes y respuestas celulares. La sangre, como método, atraviesa todo, alcanza a mis pelos, mi piel y mis huesos. La sangre, en su recorrido, conecta mis partes, mis emociones, lo sentido y lo pensado, lo experimentado."

El contexto de confinamiento pandémico, salvando las diferencias, me remitía a mis días de trabajo de campo en Arabia Saudí. La metodología desde Hondarribia para llegar a escribir un pasaje etnográfico desde el cuerpo en una situación de confinamiento era similar a la utilizada en el *compound*: implicaba a la creatividad como socia en la búsqueda de nuevas vías metodológicas. Supuso la utilización de la sangre como un

recurso para relacionar, desde dentro, un contexto externo percibido como restrictivo y autoritario, aunque en este caso desencadenado por un organismo vírico de repercusiones políticas, además de vitales, y no religioso de repercusiones políticas, además de vitales también, como sucedía en Arabia Saudí.

El mar

En el recinto kaustiano además de la sangre como recurso metodológico, utilicé el mar Rojo como un paisaje de expansión que me permitía cierto amparo en cuanto al espacio y cierta abstracción en cuanto al tiempo, un cobijo detenido y sin ruido externo para experimentar, desde la creatividad, con los límites y el alcance de una investigación etnográfica de larga estancia llevada a cabo desde el cuerpo de la investigadora en un contexto restrictivo y autoritario

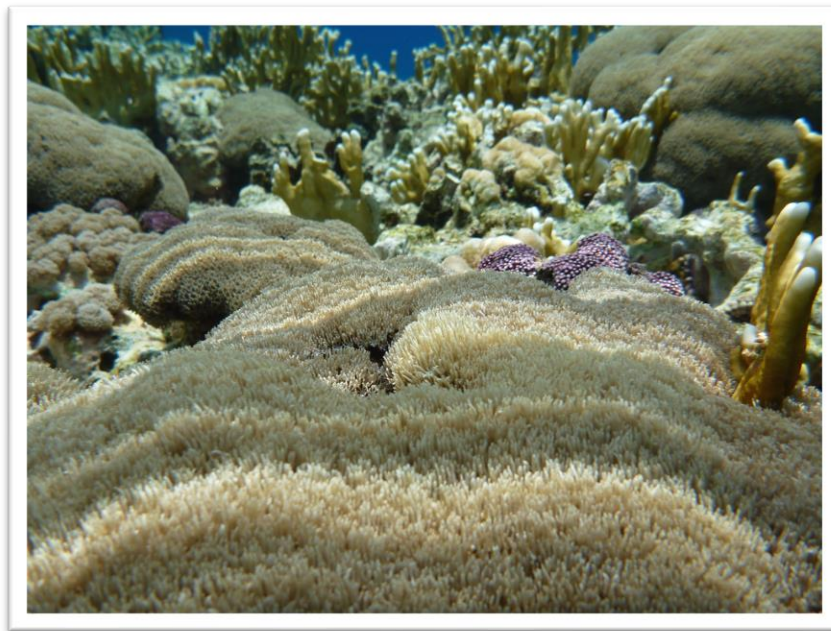


Figura 45. Arrecife de coral. Costa de Thuwal. Fotografía: Idoia Galán

En el mar Rojo, recupero la corporalidad orgánica por medio de las resonancias marinas experimentadas. De esta manera, la flotación y la ingravidez, el movimiento que imprimen en mi cuerpo, me devuelven a un sentir cinético afectivo previo, a una biomecánica articular sin reminiscencias a las experiencias corporales que recogía desde la arena y bajo un régimen ultraconservador saudí que ya he explicado en la primera parte (división sexual del espacio, control social y político del cuerpo, desigualdad de género).

En el mar me sumerjo en un placer reconocido, un movimiento que me invita a transitar por recuerdos corporales experimentados previamente a la experiencia etnográfica del recinto.

“Como una marea tardía que retoma el hilo de la memoria y llega a repercutir en el instante, nacen reminiscencias de una asociación libre o un olor, un paisaje, un nombre que reavivan una historia pasada.” (Le Breton 1999:110)

Veamos a continuación desde la etnografía como se da esa relación corporal dentro-fuera.

7.1.3. De sangre y de mar, una anastomosis²¹⁴ metodológica

“Lo arduo no es escribir una etnografía corporal, sino andar sangrándose. Por eso escribo y en lugar de andar, nado, a favor o en contra de las olas.”

KAUST, marzo 2013

Fuera del *compound* vivía una realidad en blanco y negro, una particular acromatopsia²¹⁵, una acromatopsia social sin respuesta aparente de sus integrantes. Todas las personas parecían aceptar el ser acromáticas, una realidad de telas en dos colores que atrapaba a los cuerpos. Experimentaba un contexto únicamente blanco y negro, binario, separado en hombres de túnicas blancas y mujeres de abayas negras. Las tiendas, los cafés, los asientos del hospital... indicaban por donde podía pasar yo, dónde sentarme, cómo comportarme, cómo mirar si mi vestimenta era negra... los de blanco tenían otros privilegios.

Enmarañada en absolutos blancos y negros, entre absolutistas.

No podía borrar la fotografía en blanco y negro de mis retinas, ni las secuencias que pasaban ante mis ojos. Fuera del recinto yo era parte de ellas, estaba integrada con mi abaya negra, era el contexto en el que estaba inserta.

Dentro del recinto, no podía escapar de esa realidad en blanco y negro de afuera, tatuada en las pupilas, en los huesos, atravesaba mi piel porosa. Sentía que no era una espectadora en la sala de cine clásico en B/N, ni la visitante de una exposición fotográfica en blanco y negro, y eso era lo inquietante. Estaba allí, en el ahora, en mi realidad, no podía dejar

²¹⁴Anastomosis es un término que se usa habitualmente en Biología, Micología, Medicina y Geología y hace referencia a la unión de unos elementos anatómicos con otros de la misma planta, animal o estructura mineral. En Antropología del cuerpo, si entendemos la relación dentro-fuera del cuerpo como un continuo, entonces podemos llegar a defender la idea de anastomosis entre sangre y mar.

²¹⁵ La acromatopsia (también llamada monocromatismo) es una enfermedad congénita y no progresiva que consiste en una anomalía de la visión a consecuencia de la cual sólo son percibidos los colores, blanco, negro, gris y todas sus tonalidades. Oliver Sacks (1995) recoge la experiencia de una persona con acromatopsia y cita a Knut Nordby, investigador de la visión para explicar el caso, en “Un antropólogo en Marte” de Oliver Sacks [1995] 2006:30).

de mirar la película y el papel fotográfico, ni distanciarme siquiera, porque era y estaba en mi realidad corpórea realizando trabajo de campo dentro y fuera del *compound* de Arabia Saudí.

Estar enmarañada en esa realidad de acromatopsia, suponía que aun de vuelta y *protegida* tras las barreras físicas y políticas del recinto que separaban KAUST del resto de Arabia Saudí, notaba claramente mi piel porosa atravesada. Estaba “afectada” (Favret-Saada 1990), ensimismada. Y la sangre, me recorría, en circuito cerrado, dando vueltas, absolutamente impregnada.

La apreciación de la deserción corporal y con ella la etnográfica, me sobrevino la primera vez accidentalmente, en nombre de mar, de movimientos ingravidos al bucear, de gusto salado en mis papilas, de colores en mis pupilas. Allí abajo, buceando en el mar Rojo, desertaba del contexto de arena, de las telas blancas y negras, de binarismos, de autoritarismos. En un principio fue solo una sensación confortable, de libertad, de distancia con el entorno socio-cultural al que pertenecía.

Vestida de abaya negra en la arena, yo formaba parte de eso, no era solo una observadora, me asusté de mi inscripción al contexto. “La cultura es la herramienta esencial para construir al otro” (Abu-Lughod 1991:470), y yo había empezado a ver en blanco y negro, en hombres y mujeres, a comportarme según las normas del país de manera distinta con los hombres en los espacios públicos.

Lo más desconcertante es que no me lo cuestionaba cuando estaba fuera del recinto. Era ponerme la abaya, sentirme a disgusto en mi carne cubierta y esquivaba la incomodidad de hacerme preguntas. Progresivamente, de manera lenta pero imparable, había ido experimentado la pérdida de la corporalidad. No solo perdía mis percepciones bajo las telas, sino también mi sensibilidad se diluía bajo un régimen que indicaba cómo hacer, qué sentir y cómo comportarse.

Reconocía mi cuerpo externamente, su anatomía, sus capacidades intelectuales, pero estaba en juego el recuerdo de la memoria corporal, la sensibilidad o conocimiento interior que había constituido ser y estar en el cuerpo, investigar desde mis emociones. Era como perder mi pasado corporal, perder la impronta corporal del recorrido vital, intelectual y emotivo anterior a esta experiencia etnográfica. Todo eso suponía investigar bajo un contexto restrictivo.

Sin embargo, cada vez que regresaba al mar, envuelta en líquido, recuperaba la memoria de mi piel y mi libertad de movimientos; la ingravidez y la libertad. Mis pulsos, mis ritmos, mi recuerdo corporal de ser y estar en un cuerpo. Experimentada el intercambio

fluido de movimientos que el mar imprimía en mi cuerpo y, a su vez, mi cuerpo en el espacio del mar, de emociones intersticiales de cuerpo y entorno: desaparecía la sensación de estar siendo moldeada a expensas de cierto molde, de una dictadura saudí.

Poderosa sociedad

“Y así, a veces me siento de barro.

De barro moldeable, no por una divinidad sino por la poderosa sociedad. Esa que no se nota por ser tan sutil pero que priva a cualquier ser humano de sus aristas redondeándolo hasta asimilarlo a ella, a la sociedad. Al montón, al amasijo denervado de músculos y tendones sin capacidad de acción a menos que la mancha envolvente dicte camino”

Diario de campo, KAUST, octubre 2012

Vestida de neopreno negro en el mar, me sentía igual a mis compañeros y a cobijo del entorno. Dentro del mar, también cubría todo mi cuerpo de neopreno negro. Por ello, la sensación de cierta soledad, o aislamiento, era parecida dentro y fuera del mar. Entonces, si el color negro no era el responsable de mis emociones ¿serían las texturas de ambas telas?

La mayoría de las veces, al igual que en mis recorridos por Jeddah, por los zocos, por los malls, iba acompañada de una persona o de un grupo reducido, igual que cuando buceaba. Si el entorno social era similar ¿estaría solo en el medio geográfico-físico el peligro, la incomodidad?

Sumergida en el mar rojo, al desamparo-amparo marino, en la más absoluta indefensión que provoca un medio nuevo para vivir y que me instaba a hacerme preguntas, a re-pensar las experiencias etnográficas, hice dos descubrimientos. Primero, que los *peligros* a los que hacía frente en mi investigación no estaban fuera, en la arena o en el mar, sino dentro del cuerpo, en asimilar los mecanismos externos que crea el poder, el machismo, los autoritarismos, las dictaduras, el miedo, las imposiciones externas de un contexto particular en los cuerpos, en una misma, en cada una de nosotras. En esta línea, Lorde (Lorde 2003) reflexiona sobre los mecanismos que operan en las personas oprimidas para inhibir la búsqueda del cambio, lo describe de la siguiente manera:

“Para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar las fuentes de poder inherentes a la cultura de los oprimidos de las que puede surgir energía para el cambio” (Lorde 2003:10).

Y un segundo descubrimiento, que en el mar me sentía bien, luego poderosa.

“...la expresión “me hace sentir bien” reconoce el poder de lo erótico como un conocimiento auténtico, pues el significado que encierra dicha expresión es la guía primera y más poderosa hacia el entendimiento” (Lorde 2003:12).

En un intento de enlazar y sintetizar las reflexiones hasta ahora expuestas podría decir que, la experiencia metodológica de la sangre me ayudaba a pensar y a escribir acerca del recorrido de las emociones por el cuerpo, como se relacionan con los pensamientos, con los afectos personales e individuales; y el mar, como método, me ayudaba a pensar y analizar cómo se desplazan e interaccionan las emociones, superado el cuerpo de la investigadora, inscribiéndose al pensamiento autoritario y hegemónico saudí –en este caso– o como resistencia afectiva-erótica-corporal a los sistemas hegemónicas donde operan.

Ambos recursos metodológicos, mar y sangre, y la porosidad que los relaciona inevitablemente, facilitaban –durante la inmersión corporal en el mar a través del buceo– re-pensar que, si bien el discurso del poder autoritario moldea y/o construye la experiencia etnográfica, el entorno marino me brinda la posibilidad de recuperar la corporalidad y sacar a flote las emociones que desbordan las restricciones físicas, políticas y corporales impuestas, abriendo rutas hacia una nueva epistemología y a otra manera de hacer etnografía: la etnografía marina (capítulo 10). Pero no volteemos antes de tiempo, sigamos la estela, tratando de ver la secuencia sin adelantar flash-forwards²¹⁶.

²¹⁶ En cine los saltos de argumento hacia el futuro tanto en guion como imágenes se llaman flash forward.

7.2. Playas-constructo de cuerpos en Arabia Saudí: el mar y la arena como experiencias etnográficas placenteras.

Hay varias playas privadas cerca de Jeddah que permiten la entrada, previo pago, para su disfrute. Se accede a ellas desde la carretera de Obhur Roud, a unos 90 km del *compound*. Muchas de estas playas pertenecen a familias adineradas saudíes, son edificios familiares con parcelas de playa propios. Están bien delimitadas, de acceso exclusivo para la familia por puertas infranqueables y separadas visualmente por espigones y muros. Otras playas pertenecen a hoteles privados, resort de vacaciones de turismo interno (nunca supe si solo y exclusivo para nacionales). Pude apreciar en los 5 años una tendencia a construir hoteles y negocios, al aumento y desarrollo de estructuras hoteleras de lujo en torno a algunas playas, quizás en previsión a una apertura al turismo externo. Hay que tener en cuenta que cuando tiene lugar esta etnografía entre 2011-2016 no existía el visado de turista en Arabia Saudí.

Como señalaba, las playas privadas explotadas como negocio de día, son playas para el disfrute de personas expatriadas trabajadoras y algunos pocos saudíes que se camuflan entre los visitantes – que acceden de forma ilegal, no llego a saber con certeza si ocultan su nacionalidad para poder entrar o si acceden a través de algún tipo de contacto esquivando los derechos legales de admisión-. Alguna vez ha pasado la policía religiosa por estas playas –me cuentan a la entrada– y comprueban que las iqamas de los visitantes sean de expatriados/as trabajadores en el reino saudí y no nacionales.

La mayoría de las personas que acceden son familias de países del Medio Oriente, trabajadores cualificados en Arabia Saudí, de Líbano, Egipto, Jordania, pero también trabajadores y alguna familia de Europa y EE. UU.

La entrada era económicamente costosa, entre 100-200 sar por persona, aunque podían comprarse bonos de varias visitas con cierto descuento. Cuando fuimos en familia, 4 personas, más el taxista (están situadas a unos 90 km del *compound* por tanto necesitas transporte), más las comidas, suponía un desembolso de 1000 sar por pasar una jornada playera.

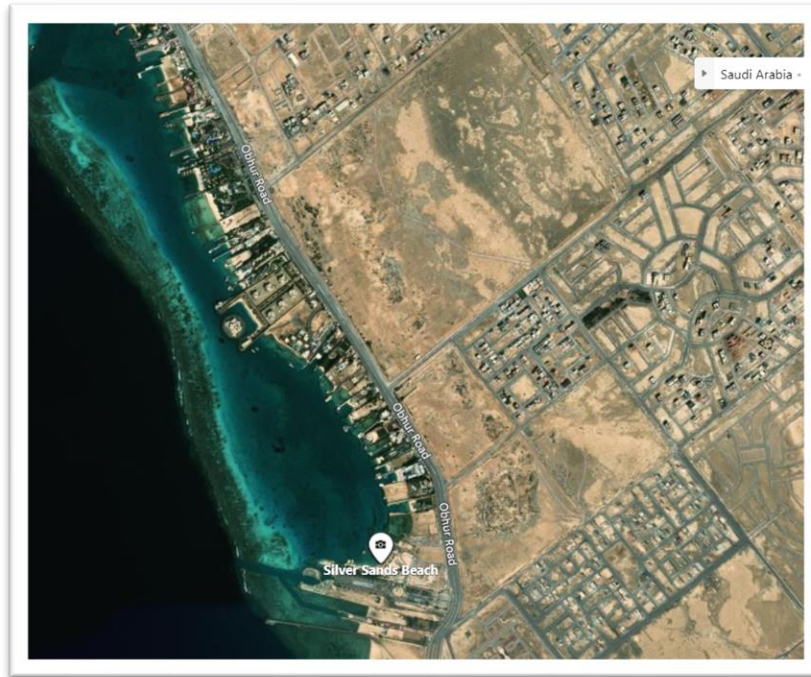


Figura 46. Fotografía aérea de la playa de Silver Sands (una de las que frecuentábamos) y la carretera de Obhur que delimita las playas privadas con las barreras de coral del mar Rojo y el terreno desértico próximo a Jeddah. Fuente: Google Earth.

A pesar de no ser accesible para todos los bolsillos, las instalaciones en 2011 eran muy sencillas, incluso deficientes. Con vestuarios escasos y con duchas en estado precario, aunque con hamacas y sombrillas al borde del mar y un bar/cantina que sirve comidas. Son una experiencia socio-cultural muy distinta a lo que ofrece el país. Podríamos considerarlas como unos “*compound* de día”, recintos donde las normas sociales del país son relajadas para el disfrute de las y los participantes. La gente está relajada, disfruta del mar y el sol, y no visten abayas ni túnicas sino bañadores o camisetas de agua. No hay bebidas alcohólicas ni derivados del cerdo en las comidas, pero hay música a través de altavoces con una selección internacional de idiomas y de cantantes. Las mujeres y hombres comparten espacios. El ambiente es relajado y distendido, alegre. Por momentos se puede tener la impresión de estar en un resort sin lujos de “todo incluido” de algún otro país.

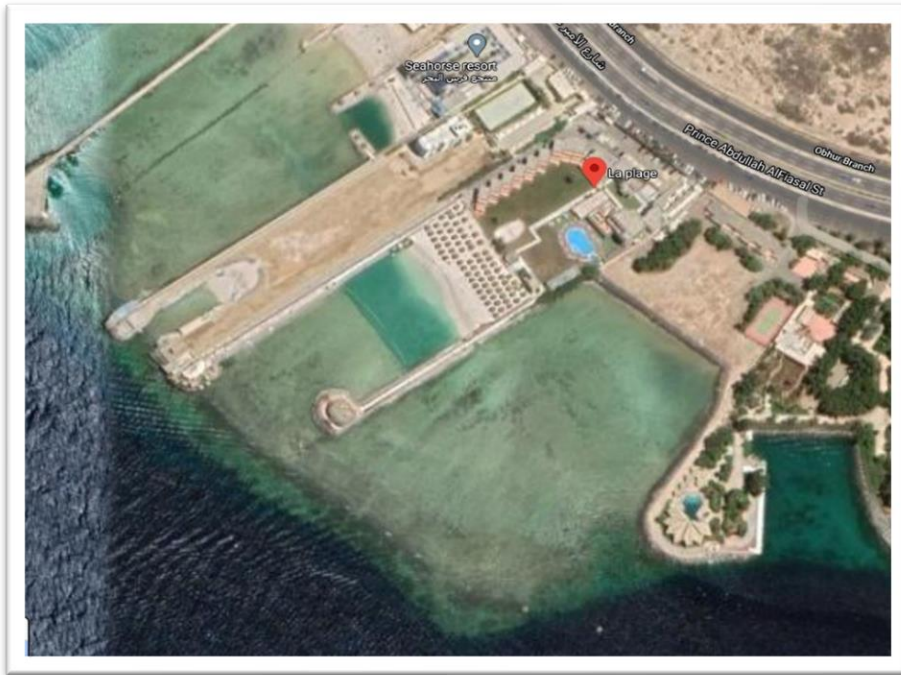


Figura 47. Imagen de La plage. Playa privada que disfrutamos en varias ocasiones

Todas estas playas tenían un acceso a mar abierto para poder practicar submarinismo que variaba desde una sencilla escalera cochambrosa al final de un espigón, hasta un acceso a pie andando encima de una zona de corales o desde una especie de muelle/plataforma desde el que aproximarse.

En tres de estas playas a las que solía ir, existía una pequeña oficina donde alquilar el material para poder bucear o hacer snorkel, es decir, bombonas de oxígeno, trajes de neopreno, chalecos y reguladores, máscaras y aletas. No eran centros masificados en absoluto y bucear con o sin bombonas era un auténtico lujo. La mayoría de personas que acudía era para tomar el sol, relajarse o pasar una jornada playera en familia o con amistades, pudiendo compartir el espacio sin segregación de sexos y mezclándose con personas ajenas al núcleo familiar en un entorno abierto, al aire libre. Para mí, era una experiencia increíble poder estar sumergida o tener millas de mar para estar prácticamente en soledad o en escasa compañía disfrutando del mar, de unos corales inigualables en cuanto a extensión, tamaños, formas y colores, y de una vida marina increíble.

El mar era un disfrute y un placer incomparable, inconmensurable dentro de la experiencia saudí y de la investigación etnográfica. Además de suponer a nivel personal una experiencia y un recuerdo imborrable y absolutamente placentero de mi trayectoria vital.

Con cierta asiduidad visitaba tres de esas playas y fui comprobando su desarrollo urbanístico. Cambiaron en 5 años de instalaciones sencillas y poco concurridas a instalaciones con más servicios, renovadas, con música a todo volumen y renovación de terrazas y sofás de exterior, zona de asientos cómodos para fumar *shisha* (tabaco de sabores filtrado por agua) y una mayor oferta gastronómica en el menú con ensaladas variadas, pizzas, hamburguesas, además de comida tradicional libanesa. Estas playas ideadas como negocio y para disfrute de personas expatriadas, trabajadores y familias afincadas en el reino saudí, podemos considerar que desde la arena se fueron transformando en la antesala de un resort de vacaciones, sin embargo, desde el mar, siguieron siendo un paraíso durante los cinco años de mi trabajo de campo.

De acuerdo con Martina Löw (2006) la generización de espacios se efectúa a través de la reorganización de percepciones y en particular de las miradas y las prácticas corporales (Löw 2006). En las playas constructos-placenteros de Jeddah, es la relación cuerpo y espacio, o quizás la relación neopreno y mar, quien forma estructuras sociales en lugar de reproducirlas. En el mar experimento una re-organización de las percepciones y de las emociones favorecida por la no asignación de género que provoca el traje de neopreno en el espacio marino de las costas saudíes.

Esta reorganización me conduce a transitar por un orden social marino.

Un orden y espacio social marino entendido como una localización desprovista de los binarismos terrestres que estructuran la sociedad saudí y el trabajo de campo en curso. De esta manera, las prácticas corporales y las emociones en el mar, son utilizadas en esta tesis como herramientas feministas para visibilizar y por tanto cuestionar el proceso de inscripción del cuerpo de la antropóloga en el contexto restrictivo que investiga. Por consiguiente, bucear, la práctica corporal y perceptiva que conlleva, me revela la producción en construcción de un espacio metodológico, y el mar, una epistemología donde sumergirme.

Era ponerme las aletas, las gafas, el traje de neopreno o cualquier objeto en relación con la experiencia de flotar o bucear y empezaba a sentirme bien. Aun compartiendo con Sara Ahmed la idea de que la felicidad no reside en los objetos en sí, sino que viene anticipada por éstos: “Happiness is what would come after. Happiness does not reside in objects; it is promised through proximity to certain objects” (Ahmed 2007:125), la felicidad

prometida bajo el regalo que escondía la envoltura del neopreno, me permitía disfrutarla y anticiparme al momento feliz de la inmersión. En este sentido, Isadora Duncan describía la felicidad como “¡Encontrar a través de la envoltura de la carne el placer, la sensación, la ilusión, lo que los hombres [las personas] llaman felicidad!” (Duncan 1973:73).

7.2.1. El neopreno, negro corporal texturizado

Lo que en la arena eran dos colores con varias tonalidades de blancos y negros, dos tipos de tela y una división tajante entre hombres y mujeres en Arabia Saudí, a orillas del mar, se transformaba en un solo color y una única textura. La selección social y política de las telas en dos colores desaparecía al introducirnos en el mar Rojo de Arabia Saudí, y aparecía como única opción, el traje de neopreno negro.

Ante las dos telas estandarizadas en la arena saudí, en la orilla roja se revela un traje proscrito. Un tejido de neopreno, flexible, que se adhiere a los diferentes cuerpos a modo de segunda piel, mostrando al detalle su anatomía, descubriendo formas y peculiaridades. Bajo un negro texturizado a base de diversidad corporal anatómica, las personas parecían ignorar las prácticas sociales y las normas políticas del régimen autoritario saudí. El neopreno, como tejido negro corporal texturizado nos hacía iguales en el mar²¹⁷ a pesar de marcar claramente, al ir pegado a la piel, distintas formas y volúmenes. Es decir, en tierra, las telas cubrían cuerpos y a través del color, blanco y negro las generizaban, las organizaban para marcar dejando a los diferentes sexos adscritos a un género, marcados/as. En el mar, los diferentes cuerpos parecían descubrirse al ser cubiertos por el neopreno como asexuados, todo cuerpo cubierto y de negro, ocupa el espacio de mar en igualdad al bucear. Esta observación sobre el neopreno también se traslada al comportamiento de las personas. Compartir la experiencia marina provocó momentos transgresores de las normas sociales y morales. Junto a dos hombres protagonizamos una foto de abrazado colectivo bajo el mar, en una jornada en un arrecife frente a las costas del *compound*, Una mujer buzo, nos sacó una foto juntos y abrazados a un compañero noruego, un saudí y a mí. Solo cuando me envió la foto me llamó la atención que el hombre saudí me tocaba. Es la única vez que un hombre saudí posó su mano sobre mi

²¹⁷ No puedo afirmar este pensamiento, habría que hacer un estudio mucho más profundo y de casos, pero si puedo destacar mis impresiones, mis vivencias y con ellas resaltar la importancia del mar en la investigación como un entorno que ofrecía diferentes posibilidades.

cuerpo (de mujer), quizás porque bajo el agua yo solo tenía cuerpo²¹⁸ (Butler y Soley-Beltrán 2006).

En mi trabajo de campo, el buceo me proporcionó momentos de reflexión. Era una manera de alejarme de un contexto autoritario saudí binario que se colaba por las grietas de la investigación dando lugar a unas reflexiones acrílicas e idealizadas de lo que era el *compound*, sin cuestionarme que allí dentro los sistemas de género saudí también operaban y reproducían desigualdades sociales, especialmente hacia las mujeres. Desigualdades encubiertas bajo un proyecto económico, la creación de una universidad mixta para mujeres y hombres, puntera en ciencia y tecnología con perspectivas de cambio social a través del conocimiento.

El mismo proyecto que ofrecía oportunidades a las mujeres saudíes para encontrar trabajo en su país y poder independizarse económicamente, que nos permitía conducir a las mujeres, que permitía compartir espacios y abolía la segregación por sexos para que hombres y mujeres pudieran estudiar, investigar y trabajar juntos, ese mismo proyecto, a pesar de ser un inicio para el cambio, estaba lejos de alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres.

Pasar tanto rato suspendida, sin contacto social ni material pero absolutamente envuelta en líquido, favorecía pensamientos ingeniosos, creativos, a menudo asociaciones extrañas. Buceando en el mar Rojo, uno de los “informantes” asiduo de los arrecifes de coral fue un pez de color blanco y negro, como si llevara puesta media abaya y media túnica. Le bauticé como “pez saudí”, aunque en realidad se le conoce como *Chromis dimidiata* (Lieske y Myers 2004). Su cuerpo, dos colores divisorios blanco y negro, se antojaba bajo el mar como el recuerdo borroso de la sociedad que habitaba la arena. Una sociedad absolutamente dividida en espacios tradicional y políticamente generizados que se traducían en una ocupación prioritaria de hombres de blanco del ámbito público y de mujeres de negra abaya sobre el ámbito privado.

²¹⁸ Retomo esta idea más adelante a propósito de los textos etnográficos “*Mi cuerpo de hombre saudí delgado*” y “*Eran torsos los dos*”.

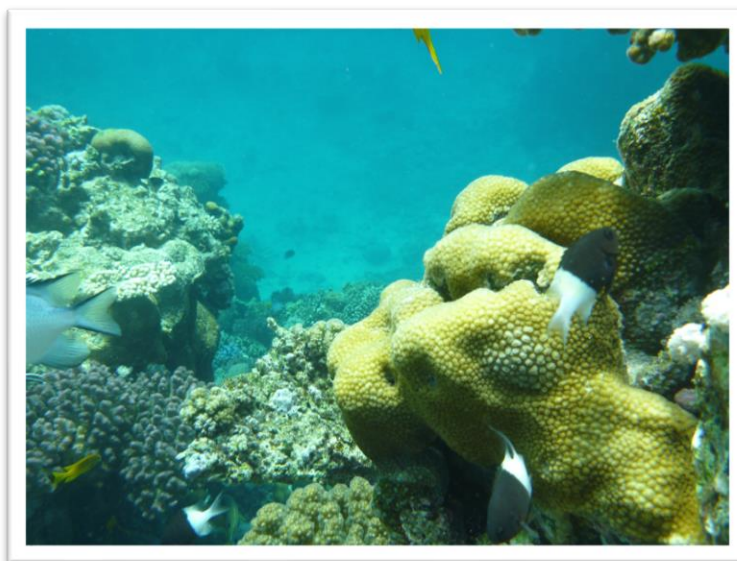


Figura 48. Tres *Chromis dimidiata* en el arrecife “Rose Garden”. Fotografía: Idoia Galán.

Este encuentro marino –con el mar, sus formas y sus habitantes– y la utilización única del neopreno negro por parte de todas las personas que buceaban, me hizo cuestionarme y volver a teorías feministas que parecía haber esquivado en el proceso de bucear solo en la arena, en la superficie del *compound* sin revisar de forma crítica lo que acontecía en mi cuerpo durante un proceso largo de inmersión etnográfica. En este sentido, fue el mar y sus características resignificadas como metodológicas por la propia investigación etnográfica, las que me devolvieron no solo a mi cuerpo sino también a replantearme la perspectiva feminista en el estudio.

“Posicionarme en mi cuerpo significa algo más que comprender lo que ha significado para mi tener vulva y clítoris y útero y pechos. Significa reconocer esta piel blanca, los lugares a los que me ha llevado, los lugares a los que no me ha dejado ir” (Rich 2001:209)

Este encuentro marino además de siguiendo Adrienne Rich “posicionarme en mi cuerpo, me remitía a los conceptos e ideas utilizados Judith Butler: “[el género] no debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí” (Butler 2007:55) y a Gina Rippon, neurocientífica cuando defiende que la mala ciencia remite en desigualdades de género (Rippon 2020:13-21) y que “un mundo sexista produce un cerebro sexista” (Rippon 2020:22).

Yo había apuntado en mi trabajo de campo sobre el terreno que en Arabia Saudí el sexo determinaba la utilización de un color –blanco o negro– y un tejido, la abaya negra y la túnica blanca eran los encargados de generizar a las personas y atribuirles roles, espacios, comportamientos y arquetipos sociales. Sin embargo, esta metodología marina me proporciona una serie de experiencias etnográficas en relación con la utilización única del traje de neopreno al bucear que me llevan a experimentar la “naturaleza sexuada” de la abaya y la túnica:

“el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura” (Butler 2007:55-56).

7.2.2. Mi cuerpo de hombre saudí delgado

Mi cuerpo de hombre saudí delgado

Llegamos el grupo de buceo a una playa privada²¹⁹ de Jeddah. Nos dejan pasar porque previamente habían llegado los organizadores del curso a algún tipo de acuerdo realizando algún pago con anterioridad que permita nuestro acceso. La puerta de entrada a este recinto playero –desde fuera, desde la carretera no vemos nada– es una alambrada forrada de algún material –lona o plástico– y una puerta metálica enorme que dos guardias de seguridad abren para que metamos el coche. En una recepción pequeña comprueban nuestras iqamas de expatriados/as y nos permiten el acceso. Ahí mismo me sugieren que puedo quitarme la abaya y dejarla en recepción o llevarla conmigo. Hago una pelota con la abaya –la tela no se arruga, a mí me resulta un tejido maravilloso– y la meto en mi mochila.

Acompañó al instructor de buceo a un cuarto donde alquilan materia de buceo. Yo necesito además de las botellas de oxígeno, regulador y chaleco, un traje de neopreno. Tengo aletas y gafas de buceo propios porque me encanta hacer snorkel, también tengo un traje corto de neopreno, pero el monitor me aconseja alquilarme uno largo por si tengo frío dentro del mar y porque te protege si te rozas con el coral. Ambas advertencias me chirrían un poco, el frío en el mar rojo y rozarme en el mar, pero le hago caso, él es el experto y ya estoy bastante nerviosa en mi primera inmersión como para ponerme a probar cosas e improvisar. Mi instructor y el hombre que atienden se saludan. Poco a poco van apareciendo botellas de oxígeno y el material que necesitamos para nuestra primera clase práctica, primero en una piscina que tiene esta

²¹⁹ Hay varias playas privadas cerca de Jeddah, de acceso desde la carretera de Obhur Roud.

playa –por eso eligen esta instalación– y después y si va bien la jornada, probaremos en el mar. ¡Estoy excitada y nerviosa a partes iguales! El instructor llama a los demás para cargar con el material y de pronto se acuerda que yo necesito un traje.

-Perdón, señor, mi amiga necesita también un traje de neopreno, ¿tienes por ahí alguno que le encaje?

- Déjame ver... (mira mi cuerpo vestido con un pantalón de verano ancho y largo, y una camiseta de algodón fino de manga ¾)

Un montón de trajes negros de neopreno cuelgan con perchas de unos palos puestos longitudinalmente por la habitación.

-Si, estás de suerte, hay hombres delgados que bucean y tienen tu cuerpo. Mira, este te valdrá.

El neopreno que me acerca es un traje de neopreno parecido a cualquier otro de los que cuelgan, miro la talla y es una S, small. Yo me hubiera elegido la M. Instintivamente lo huelo, huele a humedad, no mal del todo, y está seco al tacto, pienso que me valdrá.

De camino al vestuario, pienso que tengo que apuntar esto porque jamás había pensado en mi cuerpo como el de un hombre, tampoco como un hombre delgado, ni como nacionalidad.

Obhur, febrero 2013

El tendero comunicaba, diciendo que mi cuerpo era o se asemejaba a un hombre delgado un conjunto de ideas, su concepto del cuerpo que bucea, un cuerpo. Y al añadir que mi cuerpo encajaba con un cuerpo delgado de hombre reproducía a través del lenguaje una manera de ver el mundo, donde un solo cuerpo bucea.

“El significado de ser mujer o hombre y la lógica y práctica asociada a ello es transversal a estos ejes y está inserto en el sistema cultural que forma e informa el pensamiento social que rige la vida pública y personal. Pero los diferentes grupos sociales son los que reproducen o cuestionan la legitimidad del sistema, cumpliendo o resistiendo a los mandatos institucionales o informales” (Bullen, 2017:34)

Margaret Mead en 1935, en su trabajo de campo realizado en Nueva Guinea acerca del comportamiento sexual, señalaba introduciendo el concepto de género que “... [ciertas actitudes] pueden quedar, mediante la selección social, estandarizadas o proscritas, pueden ser ignoradas por la sociedad o convertidas en conducta exclusiva y aprobada de un solo sexo” (Mead, [1935]1973:315).

Por otra parte, en “Tres guineas” considerado un libro feminista y antifascista del que emerge la célebre frase “Como mujer no tengo país. Como mujer no quiero país. Como mujer mi país es el mundo entero» (Virginia Woolf citada en (Rich 2001). Virginia Woolf ([1938] 2014) hablaba de “las extrañas” recogiendo la exclusión de las mujeres de una sociedad en la cual los derechos y los privilegios pertenecían a los hombres y reivindicaba el derecho a una educación igualitaria y las mismas oportunidades laborales entre mujeres y hombres.

Siguiendo a estas dos autoras referentes feministas, Margaret Mead y Virginia Woolf, recojo esa escena del diario de campo que incide de lleno de manera etnográfica en los aspectos citados, es decir, en el buceo como una actividad “exclusiva y aprobada de un solo sexo” (Mead 1973) y sintiéndome como una de “las extrañas” (Woolf 2014) a la que niegan derechos e incluso la propia corporalidad por ser mujer.

7.2.3. Eran torsos los dos. La playa y la igualitaria desnudez

Eran torsos los dos

“Estamos en una playa privada en nuestra segunda sesión de buceo. Estoy emocionada (...)

Mi compañera de buceo y un monitor charlan animados sentados al borde de la piscina con los pies dentro del agua mientras otra pareja de alumnos realiza los ejercicios con el instructor debajo del agua. Se han bajado la parte del neopreno hasta la cintura, por calor, por comodidad o para notar el sol en la piel. Mi compañera lleva un bañador negro de nadadora que cubre también parte de su espalda. El monitor deja su torso desnudo al aire. Las mangas de sus trajes descansan vacías sobre sus rodillas.

A pesar de ser febrero, hace mucho calor fuera del agua (cerca de 40 grados) y el traje de neopreno no ayuda. Yo estoy, con el neopreno puesto, dentro de la piscina para refrescarme mientras espero mi turno de ejercicios.

Un responsable de la piscina se acerca a nosotros. Con naturalidad y contundencia se dirige al monitor (el único hombre fuera del agua) y le pide que se cubran, que tapen sus cuerpos, que no pueden estar en la piscina juntos sin cubrir sus cuerpos. También con naturalidad y sin mediar palabra, ambos, el monitor y mi compañera, recuperan las mangas del neopreno y se las ponen a duras penas; es costoso, a veces, ponerse el neopreno.”

Obhur, febrero 2013

En principio estas playas privadas son para personas expatriadas y está permitido estar en bañador, y todas juntas. Quizás llamaron la atención porque era evidente que no eran familia, porque estaban sentados muy cerca en el borde de la piscina, o porque ese margen

entre estar dentro del agua y fuera no les parecía apropiado. Dos cosas me despiertan poderosamente la atención: en primer lugar, que sancionara por igual a los dos cuerpos, que la desnudez de ambos torsos le pareciera inapropiada. Quizás fuera el hecho de estar juntos, próximos los cuerpos, pero era la primera vez que yo veía que a un hombre le indicaban que se cubriera. Habitualmente se dirigían al hombre para señalar que se cubriera la mujer que le acompañaba. Si estabas sola, o con otra mujer, en lugar de hablarte, era habitual que te hicieran un gesto como de taparte (en el caso del velo, reproducían el gesto de ponerse una capucha, para mostrarte cómo cubrirte). En segundo lugar, hay que destacar que ambos se pusieron el neopreno con una leve mueca de inconformismo, debida a la incomodidad y al calor y no por ser reprendidos. La escena resultaba infantil, con aroma colegial. Muchas veces simplemente acatábamos normas o imposiciones, a veces incomprensibles o incoherentes, quiero decir, que no sabíamos por qué en esa ocasión algo “no valía” o “no se podía” y otras veces, en cambio sí.

En ambas escenas, el traje de neopreno había negado la diferenciación de dos sexos y eso me sorprendió. En la primera escena, como si solo hubiera cuerpos masculinos o quizás porque el tendero entendía que solo los cuerpos masculinos podían bucear. De todas formas, mi cuerpo (soy una mujer de senos y caderas marcadas) le pareció “similar” al de un hombre delgado. En este sentido recojo dos líneas argumentales de Verena Stolcke: la primera, “La biología no es destino”: el género se hace, se deshace y se rehace (Stolcke 2003:70) citado en Bullen 2017:38; y la segunda, “A lo largo de la historia, la mujer había sido construida como el “segundo sexo”, “la otra” del hombre. Esa ordenación jerárquica era un invento patriarcal para legitimar la autoridad masculina. El hombre era la medida de todas las cosas pues “la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer no en si misma sino en relación al hombre... Él es el sujeto, él es lo absoluto - ella es la otra.” (Beauvoir 1989:ICXHH)” en Stolcke 2003:74.

Los dos ejemplos etnográficos en torno a la playa, muestran cómo ni el género ni tampoco el sexo son una realidad objetiva, sino que son creaciones, constructos sociales y culturales insertos dentro de un sistema cultural determinado cargadas de simbolización. De esta manera, mientras en la primera escena, mi anatomía física y estructural me hacía sentirme mujer en mi “cultura”, lo que me definía como hombre saudí delgado en esa playa-constructo era que fuera a bucear, la acción que pretendía realizar. En el segundo caso, para el guardián, la apariencia anatómica de los cuerpos no era la que determinaba si debían cubrirse o no, era la desnudez, el cuerpo desnudo, la anatomía, la piel sin

importar los genites lo que igualaba a los cuerpos y los definía solo como cuerpo. Como una anatomía a cubrir. El vigilante considera la desnudez de los dos cuerpos inaceptable en el lugar, no solo la de ella.

Esta idea remite en cierta forma a “La construcción del sexo” (Laqueur 1992) donde Thomas Laqueur revela que en Occidente hasta el siglo XVIII el aparato reproductor era uno solo, un continuo donde el aparato reproductor femenino era la inversión del masculino. Observando la escena, sentía que así eran visto los cuerpos de mis dos acompañantes, donde su anatomía sexualizada era una única, que debía cubrirse sin apuntar exclusivamente a los órganos sexuales femeninos. Era la piel desnuda la referencia sexual única.

En un mismo orden de cosas, la playa y sus alrededores, especialmente el mar, al favorecer cierto aislamiento del contexto político y social imperante en Arabia Saudí, propiciaba un medio para la reflexividad y para repensar las experiencias vividas y escritas desde un “cuerpo-etnógrafo” con cierta pretensión de objetividad, para adentrarme en el “cuerpo-etnografía” de las emociones. Propiciaba reconectar con Sierra, me devolvía la corporalidad, la subjetividad y aceptar la cotidianidad y otras formas de hacer etnografía, desde un yo informante de textos “cuerpo-etnografía”. De esta manera, el mar como experiencia metodológica me reconectaba con Sierra, con mi subjetividad, con mi yo kaustiano-informante.

“los antropólogos necesitan un método para recuperar una habilidad que sus informantes ya pueden tener. Necesitamos valernos de una metodología que permita la producción de conceptos que hacen mundos. Y este es un método “humillante”, en la medida que depende de nuestro reconocimiento que nuestros propios conceptos son inadecuados, y por ende necesitan ser transformados recurriendo a aquellos de nuestros informantes.” (Henare, Holbraad, y Wastell 2007:12)

En este sentido, reconectar con Sierra supuso recuperar su habilidad de informante, su subjetividad. El mar, como la metodología que sugiere la cita anterior, me instaba a reconocer la cotidianidad tal y como acontecía en ese paisaje, sin intentar buscar necesariamente su significado, o si la acción estaba o no representando otra cosa. De alguna manera, me proporcionaba esa aproximación abierta al análisis “que permite a las “cosas”, cuando y como surgen, ofrecer posibilidades teóricas” (Henare, Holbraad, Wastell, 2007:2). En este sentido también, descubrí y utilicé en mi investigación de campo, el valor del mar como aporte epistemológico. En cierta forma, siguiendo la cita

anterior, este mar era “humillante” (*ibid.*12) únicamente en relación al reconocimiento de una necesidad de apertura epistemológica que recogiera nuevas percepciones, movimientos, emociones en y desde el mar.

7.3. La “etnografía marina” y la “etnografía orgánica exocorpórea”

“Al re-conocernos cuerpo apelamos a la elección de “cual” y a la libertad de “dónde”, ser cuerpo entraña sistema locomotor: la asunción de cambio y desplazamiento”

KAUST, abril 2013

El mar como autorreflexión, siguiendo como veremos a continuación a James Clifford (1991) busca un acercamiento de la investigación antropológica a lo epistemológico, lo político, lo existencial. Clifford describe la etnografía como un “fenómeno interdisciplinar emergente. Su influjo, y hasta su retórica, se expande abarcando aquellos campos en donde la cultura es un problema nuevo que amerita de una descripción y de una crítica” (Clifford1991:28), y apunta hacia un tipo de etnografía escrita a “impulsos de la observación y de la reflexión, hecho a base de trabajos de campo y de elaboración de textos, abierto a la nueva experiencia descriptiva de la escritura, versa sobre la cultura. Mas, también, en contra de la cultura” (1991:28). De esta manera, este autor entiende los textos como subgénero etnográfico de reflexividad “se trata de la autorreflexión elaborada a partir de las notas de trabajo de campo. Sofisticados o no, analíticos o confesionales, tales trabajos amplían el fórum en donde han de dirimirse nuestras discusiones científicas, por cuanto ensanchan, también las posibilidades acercándolas a los terrenos propios a lo epistemológico, a lo político y a lo existencial” (191:43). Más adelante continúa: “La experimentación etnográfica no casa bien, a estas alturas, con los conceptos de participación-observación en problemático maridaje. Son múltiples las estrategias, los métodos”. Y concluye su disertación: “Junto a la nota del cuaderno de campo, aparece ya, sin trampas, lo retórico, la experiencia vivida, lo autobiográfico e incluso el autorretrato irónico.” (1991:44).

Entiendo la etnografía marina en este momento de la investigación como una etnografía escrita de esta manera “a impulsos de la observación y reflexión”, una composición de trabajo de campo y de escritura de textos, una experiencia etnográfica que atraviesa la

escritura reflejando la fluidez del mar entre percepción y reflexividad, el análisis y el mostrar, la confesión y la crítica. Un paisaje, un medio, una manera de hacer etnografía que desde nuevos razonamientos epistemológicos apuesta por la particularidad de la experiencia, en palabras de Abu-Lughod y Clifford: “en contra de la cultura” (Abu-Lughod 1991; Clifford 1991:28)

Siguiendo los planteamiento teóricos de “exocerebro” (Bartra 2005; 2014), la idea de que el circuito de la percepción sensorial a la respuesta motriz no está contenido en los límites del cuerpo, sino que comienza y acaba en el mundo (Susan Buck-Morss,1993) y “Los modos somáticos de atención son modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluye la presencia corporizada de otros (Csordas 2010:87-88), en mi experiencia etnográfica emerge el mar como un paisaje exocorpóreo, una manera de recuperar mi corporalidad, facilitándome sentir. El mar como “exodermis” corporal. El anclaje teórico desde los planteamientos de Buck-Morss (1993) y Csordas (2010) ya han sido explicados con anterioridad en esta tesis, por lo tanto me voy a centrar en este punto en el concepto teórico del “exocerebro” desarrollado por Roger Bartra desde 2005.

Este autor considera que los neurobiólogos buscan la estructura funcional del cerebro humano, es decir, la conciencia, en el cerebro anatómico y sin embargo, esta conciencia –refiriéndose Bartra a la autoconciencia o conciencia de ser consciente– podría encontrarse en otra parte (Bartra 2005). Bartra, reflexiona sobre el cerebro humano como máquina neumática y apunta:

“la conciencia no solamente radicaría en el funcionamiento del cerebro, sino además (y acaso principalmente) en el sufrimiento de una disfunción. Se dice que un motor o una máquina neumática (como el cerebro en el que pensaba la medicina galénica, animado por el pneuma) “sufre” cuando se aplica a una tarea superior a sus fuerzas. El resultado es que se para” (Bartra 2005:60)

Bartra continúa la reflexión señalando que si el cerebro abandonara su estado de naturaleza neumática, y no se apagara ni se parara como le ocurriría a un motor limitado a usar únicamente sus recursos “naturales” y en su lugar este hipotético motor neuronal inventa una prótesis mental para sobrevivir a pesar del intenso sufrimiento, esta prótesis, de carácter distinto al somático, sustituiría las funciones somáticas debilitadas (Bartra 2005). Cita concretamente:

“La prótesis es en realidad una red cultural y social de mecanismos extrasomáticos estrechamente vinculada al cerebro. Por supuesto, esta búsqueda debe tratar de encontrar algunos mecanismos cerebrales que puedan conectarse con los elementos extracorporales” (Bartra 2005:60)

En la exposición etnográfica que recoge esta tesis, el mar Rojo me brinda una serie de mecanismos extrasomáticos que traen a colación mi experiencia corporal previa al trabajo de campo proporcionándome una manera experiencial de recuperar la corporalidad. De esta manera, desde el mar, experimento la exocorporalidad marina desde las revelaciones exocorpóreas (desde la experimentación sensorial de equilibrio, flotación, ingravidez) como un síntoma de haber habitado desde la etnografía y en la arena, un sistema cultural restrictivo, autoritario y manipulador. Sin embargo, en el mar, esta exocorporalidad marina puede ser entendida como un remedio, una resistencia feminista, un signo de recuperación corporal ante una sociedad alienante para las mujeres.

A continuación presento dos ejemplos de composiciones etnográficas marinas, la primera “*Porosidades*” muestra una texturización del medio marino y de las sensaciones percibidas, y la segunda, “*Escamas de colores*” se descubre como una somatización de las emociones experimentadas.

Porosidades

Esta experiencia kaustiana descubre cierta anastomosis corporal, uniendo mi mundo interno y el exterior. Ambas realidades, envueltas por una piel porosa que interrelaciona y comunica. Ambas, como una realidad fluida entre sangre y el mar.

La sangre al recorrer mi cuerpo activa un sistema circulatorio, un sistema en movimiento a través de recovecos anatómicos, orgánicos, emocionales, sugiriendo el reconocimiento de mi propia corporalidad etnográfica. Mi forma (anatómica), manera (pensamientos), sentimientos (emociones) experimentados, materializadas.

El mar, Rojo, me permite cierto amparo –en cuanto al espacio– y cierta abstracción –en cuanto al tiempo–, un cobijo detenido y sin ruido externo de experimentación, un resguardo creativo e ilimitado que me abstrae de una investigación etnográfica larga y estancada y recorrido, llevada a cabo desde el cuerpo de la investigadora en un contexto plagado de normas, chapapote autoritario que se incrusta, que se adhiere limitante al cuerpo, en el cuerpo, en Arabia Saudí.

Escamas de colores

El buceo y el paso del tiempo suspendida sin contacto social ni material –pero absolutamente envuelta en líquido– favorece pensamientos ingeniosos, creativos, casi oníricos, placentarios, a menudo asociaciones extrañas.

En el mar, el cuerpo ingrávigo experimenta una melodía cinética corpórea que consistía en movimientos de suaves trazadas, y pequeñas patadas rítmicas, acompasadas por unas aletas a mis pies acopladas al mar que las envuelve.

El mar me abastece. Me proporciona otra visión, otra envoltura, un lugar y un tiempo desde donde pensar los acontecimientos. Con los colores marinos llegan otras percepciones, otras sensaciones. Y en mi piel, escamas de colores.

Puedo considerar que dentro del mar me instalé en una contemplación. Como si urgiera una etnografía contemplativa marina y una deserción perceptiva de la arena. Empecé a fijarme en los peces, los corales, los colores desde mi traje nuevo de neopreno (también negro, pero ahora ya negro insignificante).

Al regresar a la arena, la metodología marina experimentada se erigía con su poder refractario para hacerme cuestionar y reflexionar acerca de los sistemas en los que me hallaba inserta. Esta etnografía marina que abarcaba a la combinación de todos los sentidos, las experimentadas percepciones, la promiscuidad de sensaciones y emociones en las que me había sumergido en el mar, dejaba abierta la posibilidad de crear, de mezclar también a nivel académico, etnográfico.

En cierta forma “al pretender que lo narrativo, lo textual, sea categoría que, confirmando las diferencias, respetándolas, trace alegorías que sirvan para abundar en el conocimiento establecido de antemano” (Clifford 1991:55), mi apuesta es una etnografía marina que propende a recuperar la corporalidad en los textos etnográficos, a devolver a la escritura etnográfica a la etnógrafa que llegó al *compound* y principalmente a dar cuenta de ello desde el paisaje en el que me encuentro. Es al aceptar que el paisaje forma parte de nuestra corporalidad cuando accedemos a ella en su totalidad, desde la experiencia de sumergirse en cualquier contexto sin llegar a ahogar la reflexividad particular, aunque sin dejar de atender a la porosidad de cuerpo y entorno, de sangre y mar. Dando cuenta de ella, refiriéndola.

En este sentido, la sensación de flotar y de ingravidez propiciaron dos observaciones importantes. En primer lugar, el hecho de flotar y los movimientos que provocaba me remitían a tiempos de calma, reflexivos, a pensar. La evocación del movimiento, los pasajes del tiempo corporalizados en relación a flotar me situaban en tiempos autobiográficos anteriores, de crítica, de percepciones anteriores al contexto autoritario saudí. En segundo lugar, el hecho de flotar, me abastecía de un movimiento corporal placentero, una cinética erótica, una movilidad sensual corpórea.

El mar era un disfrute y un placer incomparable, inconmensurable dentro de la experiencia saudí y de la investigación etnográfica. Además de suponer a nivel personal una experiencia y un recuerdo imborrable y absolutamente placentero de mi trayectoria vital, inspiró una etnografía marina. Sumergida en el mar, la contemplación de la diversidad marina y la flotación corporal recién experimentada, acaparan y traducen la atención en atención corpórea. Percepción y movimiento, sinergias encarnadas, se autoabastecen creando un equilibrio de flotabilidad cambiante.

El mar abarcaba mi idea de paraíso en ese tiempo: color, calor, vida...placer. Porque si a algún lugar pertenecía en Arabia Saudí era al mar, me sentía bien allí y además proporcionaba el medio perfecto para investigar, vivir, trabajar y disfrutar en Arabia Saudí. Apuntaba Lorde (2003) "...la expresión "me hace sentir bien" reconoce el poder de lo erótico como un conocimiento auténtico, pues el significado que encierra dicha expresión es la guía primera y más poderosa hacia el entendimiento." (Lorde 2003:12). En este sentido, el contacto con él mar y su entorno, me ofrecía un mundo de posibilidades, estimulaba mi creatividad y me devolvía mi sensibilidad, mi disfrute como algo productivo para experimentar con ello, como una resistencia feminista al mundo patriarcal y autoritario del exterior. La autora anteriormente citada señalaba:

"Al estar, en contacto con lo erótico, me revelo contra la aceptación de la impotencia y de todos los aspectos de mi ser que no son naturales en mí, que se me han impuesto, tales como la resignación, la desesperación, la humillación, la depresión, la autonegación." (Lorde 2003:13)

Es verdad que esa experiencia "erótica" (podríamos reconocerla así siguiendo las palabras de Lorde), la revivía siempre que me introducía en el mar y la buscaba a menudo, hasta llegar a integrarla no solo en mi vida personal sino también etnográfica, a modo de metodología y como lugar de libertad para reflexionar y para entender.

“Lo erótico es un espacio entre la incipiente conciencia del propio ser y el caos de los sentimientos más fuertes. Es una sensación de satisfacción interior que siempre aspiramos a recuperar una vez que la hemos experimentado. Puesto que habiendo vivido la plenitud de unos sentimientos tan profundos y habiendo experimentado su poder, por honestidad y respeto a nosotras mismas, ya no podemos exigirnos menos.” (2003:11)

Por tanto, buscando mar, no solo acudía a las playas de Jeddah sino que también buceé en las costas del recinto de KAUST, en arrecifes cercanos pero espectaculares que resultaban mucho más económicos que dichas playas. De esta manera, disfruté en familia los viernes por la mañana de unas jornadas en catamarán del recinto para hacer snorkel en grupo y los sábados de jornadas de buceo en excursiones colectivas programadas a arrecifes cercanos a las que me apuntaba con alguna amiga buceadora. Fue así como, Garden Reef, Rose Reef, Cement Reef y Shark Reef se convirtieron en templos o laboratorios para experimentar desde lo erótico la capacidad de producir etnografía.

Podríamos considerar la etnografía marina una exaptación²²⁰ etnográfica. Es decir, el mar, por mi vivencia del mismo a través del buceo, surge como una innovación espontánea, metodológica y epistemológica, a la hora de plantearme una escritura etnográfica que no fue planeada, y que surge al sentirme bien y al encontrar un paisaje que favorece la reflexividad por medio de las sensaciones, los movimientos, las emociones que provoca en el cuerpo sumergido. Siguiendo esta idea, considero que el mar y el buceo juegan en la investigación un papel diferente al que cabría esperar como simple paisaje bello o como una vía de escape, y son entendidos, desde mi experiencia, como una exaptación etnográfica con aportes metodológicos y epistemológicos que demuestran la hipótesis planteada al inicio del apartado: el cuerpo investigador como un lugar de adaptación cultural situada y porosa que articula la relación de lo que acontece dentro y fuera de él durante una investigación etnográfica de larga duración en contextos restrictivos.

El cuerpo como un lugar de adaptación cultural: físico y emocional.

Flores Martos (2010) señala la doble cualidad de la emoción en el trabajo de campo: culturalmente pautada e individualmente interiorizada. No obstante, destaca que para las antropólogas y antropólogos las emociones “son relaciones sociales –fusionadas con

²²⁰ En biología, se conoce por “exaptación” una característica/un carácter que realiza una función en la actualidad pero que no fue formado por la selección natural para ese uso. El ejemplo clásico utilizado para explicar este término, son las plumas. La forma general de las plumas es una adaptación para el aislamiento y una exaptación para el vuelo. Su función primera era protección, sin embargo, se revelaron como indispensables para volar.

https://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/side_0_0/exaptations_01_sp

significados culturales—, procesos más que “estados”, que se producen no de un modo “natural”, sino conducidas mediante pautas y convenciones socioculturales cambiantes en tiempo y espacio” (Flores Martos 2010:12).

Me gustaría finalizar este apartado con una composición etnográfica escrita en 2016 al poco tiempo de llegar del trabajo de campo a Hondarribia. Como he defendido en la metodología, las composiciones etnográficas son un tipo de narrativa que pone en valor precisamente la imbricación entre la investigadora, el contexto y la escritura. En este sentido, “A-mares” refleja no solo una manera de entender el ejercicio etnográfico sino la etnografía como un modo de vida, tal y como ha quedado recogida en esta tesis.

A-mares

El mar me envuelve como construcción y experiencia cultural de destierro que permite experimentar con una etnografía marina desprovista de asimilación cultural y somatización de sistemas de género imperantes en la arena. Volver a la corporalidad original, a describir desde el cuerpo y los sentidos a un mapa anatómico por construir desde un paisaje fluido original en cuanto al estar marino (por la atmósfera: espacio geográfico y tiempo suspendido que arrullan) y al ser ingrátido de fuerzas exteriores (en movimientos, sabores, colores, equilibrio). Un ambiente etnográfico creativo, desprovisto de mitos y rituales (d)escritos, salvo aquellos suspendidos en los esbozos de una memoria y un cuerpo particulares, pero a su vez sociales que recuerdan, reflexionan y construyen desde la flotabilidad del medio salado.

Uno de mis pensamientos más recurrentes en el mar es...si me olvidaré de respirar. Es paradójico, porque no debo recordar nada. De hecho, de sentido, la manera de respirar bajo el mar es por la boca, a través del regulador, en ese sentido mejor no recordar mi respiración terrestre nasal y agitada. Sin embargo, temo olvidarla, olvidarme de ella, de la respiración acostumbrada.

Uno de los movimientos que repito en el mar es la agitación de mis manos intentando desplazarme o subir o bajar de profundidad. Cuando en realidad son mis aletas (la principal manera de desplazarme horizontalmente) y la presión/cantidad de aire en mi chaleco (proporcionado por la bombona) la manera de desplazarme verticalmente. Ni tan siquiera las manos, y sus movimientos repetitivos e improductivos —como queriendo amarrarse al agua que se escapa entre los dedos—, como queriendo conquistar el momento, logran su propósito.

El equilibrio conseguido en el mar es extracorporal y contracultura, ni es anatómico siquiera, es la calma. El resto de los intentos son espejos terrestres que acarreo mar adentro, esfuerzos baldíos de rutinas y costumbres aprendidas que en inmersión quedan invalidadas. Como si la sal paralizara las cremalleras culturales que nos atraviesan, esas que nos dan forma y construyen las costuras corporales intercambiables de las identidades sociales a razón de la pieza móvil dominante que acelere el cierre o apertura de las mismas, del carro de la cremallera. En la arena siento el corsé confeccionado, las cremalleras que me construyen.

El mar Rojo escuece al contraatacar. Pica al contactar. Su componente salado oxida maneras heredadas de funcionar diluyendo la cal de los dientes metálicos terrestres de cremallera. Diluye mis sistemas al reducirme a piel y disponerme, de nueva, dentro de ella.

En la arena, experimenté con la corporalidad en la etnografía, con investigar en y desde el cuerpo los sistemas de género y culturales del recinto y del país. Es desde el mar donde se perciben los modos de dominación que operan en el exterior al permitir esbozar las líneas de fuerza y los puntos de tensión en comparación con la experiencia etnográfica placentera que supone la inmersión marina. Volver a sensaciones y vivencias corporales conocidas predispone a visibilizar las relaciones de poder y los modos de dominación saudíes. En el mar, confié en el cuerpo y en la capacidad sensorial que brinda el mar para producir observaciones, percepciones y representaciones de la experiencia etnográfica habitada en el recinto, anhelada en la memoria: “They are ‘embodied’ thoughts, thoughts seeped with the apprehension that ‘I am involved’” (Rosaldo 1974:143).

En la etnografía marina, el mar me devolvió el cuerpo que esparcí por la arena y constituyó el paisaje de expansión entre lo empírico y lo conceptual de la experiencia etnográfica, como un medio facilitador de análisis con capacidad de permear la teoría, la metodología y la propia etnografía llevada a cabo. A mi entender, un mar donde observar y desde donde experimentar eso que Martin Holbraad llamó la “actividad del análisis” (Holbraad et al. 2018).

Marc Augé escribió “Viajar es aceptar el ir a ver a otros, aunque sea con frecuencia con una forma elemental o aproximativa. Es estar de acuerdo en escaparse, al menos por un tiempo, de las evidencias de “tu casa”, a la conciencia crispada de pertenencia exclusiva a un entorno determinado. Es dar un paso hacia el género humano” (Augé 2018:20). Hacer etnografía es atender ese encuentro cambiante, inconcluso, en un lugar, en un tiempo... una creativa y encarnada peripecia.

CONSIDERACIONES FINALES

Un desafío antropológico feminista que entre 2011-2016 precipitó una respuesta emocional, subjetiva, individual y poética a modo de trabajo de campo en KAUST; entre 2016-2022 precipitaría en una respuesta política, social y colectiva a modo de tesis doctoral en la UPV/EHU. En este sentido, las conclusiones de esta tesis giran en torno a estos dos procesos de la investigación: el trabajo de campo y la escritura de la tesis, entendidos ambos dos como momentos reflexivos y espacios de análisis.

Estas consideraciones finales pueden ser agrupadas en tres capas donde tanto el cuerpo como la escritura etnográfica se dibujan como los ejes de todo el recorrido de investigación, aportando desde diferentes niveles, pero permitiendo la conexión entre las diferentes capas. Las primeras aportaciones de esta tesis giran en torno a la comunidad kaustiana y la sociedad saudí. Las segundas, apuntan a la metodología desarrollada para poder llevar a cabo una investigación social y antropológica en un contexto restrictivo y autoritario. Y la tercera capa de aportaciones, transversal, que permea las dos anteriores, se centra en la experiencia de ser cuerpo y del género en el territorio saudí estudiado.

A lo largo de esta tesis he analizado la universidad de KAUST además de como un proyecto económico y científico, como un experimento y laboratorio social para el cambio a través del conocimiento en Arabia Saudí. He mostrado que tanto la universidad como el poblado de KAUST, teniendo en cuenta su ubicación en Arabia Saudí, representan una serie de cambios físicos, políticos y corporales, para las mujeres en general y para las saudíes en particular. De tal manera que este experimento kaustiano, ideado por el rey Abdullah bin Abdulaziz e inaugurado en 2009, permitió cambios sociales muy significativos dentro del recinto que irían expandiéndose al resto de Arabia Saudí a través de la porosidad de las barreras físicas, políticas y corporales que delimitaban el *compound*.

Como he analizado, la primera particularidad en la sociedad de KAUST con respecto a la sociedad saudí del exterior, es el acceso a la educación a todos los niveles para las mujeres saudíes: la escolarización de todas las niñas del recinto y la posibilidad para las estudiantes de acceder a las carreras de ciencia y tecnología en su propio país. En segundo lugar, la posibilidad de compartir espacios y con ello, el posible acceso al mundo laboral y al espacio público. Tercero, la incorporación de las mujeres a la vida político-académica del recinto.

Estas prácticas kaustianas (el experimento kaustiano en sí), sumado a las demandas de cambio por una parte de la sociedad saudí y a las necesidades de una transformación económica del país, llevan al gobierno saudí a emitir leyes de participación social y política para las mujeres publicadas en el plan Visión 2030²²¹ tras justificar sus políticas mediante preceptos islámicos. En este sentido, KAUST, un proyecto económico inicial para diversificar la economía –hasta la fecha dependiente de las reservas de petróleo–, favoreció unas grietas en el restrictivo funcionamiento del país para una transformación social principalmente para las mujeres saudíes. De tal forma que, en el año 2013, salía a la luz el Decreto Real relativo a la participación de las mujeres en el Consejo de la Shura donde se especificaban los derechos y deberes del trabajo (bajo control de la sharía), el número de mujeres que conformaría el órgano y los lugares que se dispondrían para ellas; y en el año 2014, se publicó el Decreto Real M-61 relativo a la participación de las mujeres en las elecciones a los Consejos Municipales.

Sin embargo, el experimento trasciende al monarca y al recinto, a juzgar por los cambios lentos que continúan durante el reinado de su hermano Salman bin Abdulaziz (en el trono desde 2015, tras la muerte de Abdullah). En 2016, su heredero, Mohammad bin Salman bin Abdulaziz Al Saúd, presenta como decimos el plan Vision 2030 y añade: “El reto es la diversificación de la economía para contrarrestar su alta dependencia del petróleo a través del desarrollo de las infraestructuras, la apertura de Arabia Saudí al turismo y el fomento de la industria del entretenimiento”. Dicho plan propone legitimar las normas y comportamientos sociales que se habían favorecido y desarrollado ya dentro del recinto de KAUST (que no se aplicaban en el exterior, en Arabia Saudí) y que han sido recogidos en textos etnográficos durante el trabajo de campo entre 2011-2016.

Con posterioridad al periodo analizado en esta tesis, pero durante la escritura de la misma a partir de 2016, ocurrieron hechos y se aprobaron decretos que ya tenían lugar en KAUST durante el trabajo de campo (2011-2016). Merece la pena recogerlos brevemente por su relevancia en esta investigación antropológica y porque vendrían a corroborar la hipótesis de considerar el recinto como un experimento donde testar acciones sociales y decisiones políticas. Así, en abril de 2016 se establecen las primeras restricciones de las competencias de la mutawa²²², en diciembre de 2017 se produce la apertura de cines²²³

²²¹ <https://www.vision2030.gov.sa/>

²²² Policía religiosa

²²³ <https://www.npr.org/sections/parallels/2018/04/21/604269002/as-saudi-arabias-cinema-ban-ends-filmmakers-eye-new-opportunities?t=1618920305692> página consultada el 20/04/2021

en el país donde compartirán espacio público mujeres y hombres, el 24 de junio de 2018 se permite la conducción²²⁴ (y la obtención de los permisos de conducir) para las mujeres en Arabia Saudí (saudíes y expatriadas).

Concretando, se dieron todo un conjunto de acciones, normas, maneras de estar y relacionarse en el *compound* entre 2011-2016 que irán permeando en la sociedad saudí y que hoy en 2022, y por el momento, se dan y se disfrutan en la sociedad de Arabia Saudí fuera del experimento kaustiano. En primer lugar, mujeres en el consejo de la Shura y candidatas a las elecciones municipales dando lugar a la ocupación de mujeres en cargos políticos y de responsabilidad social y política en su país. Segundo, el inicio al acceso al mundo laboral por parte de las mujeres y no solo en referencia al ámbito sanitario o de educación. Tercero, la apertura del país al mundo exterior y la posibilidad de obtención de visado de turista para disfrutar de Arabia Saudí como personas visitantes y no solo supeditadas al visado religioso o laboral. Cuarto, el libre uso de la abaya en los espacios públicos, el levantamiento de la obligatoriedad de cubrir el cuerpo de las mujeres bajo la abaya. Quinto, la posibilidad de obtención del permiso de circulación y de conducir para las mujeres. Sexto, la apertura de cines en el territorio saudí tras 35 años, y el acceso de las mujeres a estadios, torneos deportivos y espectáculos lúdicos y artísticos compartiendo los espacios con la otra mitad de la población.

En 2022 Arabia Saudí es distinta, y mucho, a la Arabia Saudí de 2011 cuando comencé el trabajo de campo. Sin embargo, me parece valioso el trabajo de campo realizado para no perder la perspectiva, lo que fue en los inicios del cambio y puede volver a ser si el próximo monarca da un paso atrás o al costado. Porque estos cambios sociales perseguidos y conseguidos con esfuerzo y el trabajo de personas saudíes, por la insistencia de al menos una parte de la población, principalmente mujeres activistas saudíes, se dieron en un momento en el que la familia real saudí (el monarca Abdullah primero y el heredero al trono Mohamed bin Salman después) respaldando sus decisiones en una relectura diferente de las fuentes islámicas, consideran que es el momento del cambio y

²²⁴ En 2018 fue legalizado el carnet de conducir para las mujeres en Arabia Saudí. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/arabia-saudi-ahora-las-mujeres-pueden-conducir-pero-se-deben-llevar-a-cabo-mas-reformas/> página consultada el 20 de abril 2020. Durante la escritura de estas conclusiones, el periódico *The Guardian* publica que una oferta de trabajo para 30 mujeres conductoras de tren en Arabia Saudí da lugar a 28000 solicitudes. Sin duda, un ejemplo de la rapidez y el alcance de los cambios sociales en Arabia Saudí. <https://www.theguardian.com/world/2022/feb/17/women-apply-in-their-thousands-to-drive-trains-in-saudi-arabia>

por lo tanto, lo permiten. Una decisión política²²⁵ marca el desarrollo, el ritmo y la dirección, la cadencia de los pasos hacia una sociedad y un país de incipientes cambios sociales orquestados desde el gobierno²²⁶ –como no podría ser de otra manera– bajo un régimen autoritario.

Como he anunciado anteriormente, esta tesis también atiende a una segunda capa de consideraciones en relación al proceso metodológico en las investigaciones. Demuestra que un análisis centrado tanto en el proceso del trabajo de campo y de las reflexiones realizadas, como en el propio *compound* de KAUST, ambos desde una perspectiva feminista y situada, visibiliza las relaciones y el dialogo del cuerpo y la escritura como resistencias antropológicas estructurales poniendo en valor el alcance de las etnografías feministas. Nos permite repensar y redefinir las metodologías y técnicas de investigación en antropología en base a un trabajo de campo específico, revalorizando así el trabajo de campo y contextualizando su importancia y las posibilidades etnográficas en las investigaciones en contextos particulares (restrictivos, en el caso de Arabia Saudí). En cierta forma, esta tesis ha presentado una propuesta etnográfica cuya finalidad ha sido poner en valor la etnografía como método, técnica y escritura. Concretamente a través de una “etnografía orgánica” escrita desde la arena saudí y una “etnografía marina” que continuaba con la apuesta por la utilización de las propias emociones y afectos (Rosaldo 1984), entendiendo la investigación como experiencia corporal reflexiva (Connell 1999). En este sentido, a lo largo del texto he señalado factores de vulnerabilidad y sobreexposición para la investigadora –como un trabajo de campo largo de cinco años, un contexto restrictivo a nivel político y una sociedad desigual en cuanto al género– que inciden en el resultado de la investigación y del trabajo de campo. Sin embargo, estos factores que en un inicio acentuaron la manera de sentir la vulnerabilidad en el campo, fueron resignificados a lo largo de todo el proceso de investigación hasta convertirse en

²²⁵ <https://www.vision2030.gov.sa/>

https://elpais.com/internacional/2016/04/25/actualidad/1461589956_097736.html fuentes consultadas por última vez 17/02/2022

²²⁶ <https://www.theguardian.com/world/2018/may/19/saudi-arabia-womens-rights-activists-arrested-before-lifting-of-driving-ban>

<https://www.theguardian.com/world/2020/oct/21/saudi-womens-summit-accused-of-whitewashing-record-on-rights>

<https://www.theguardian.com/world/2022/feb/17/women-apply-in-their-thousands-to-drive-trains-in-saudi-arabia>. Fuentes consultadas por última vez 18/02/2022

fuentes de resistencia y fortaleza acentuando el trabajo sensorial en la percepción participante y la creatividad en la escritura, precisamente para poder seguir avanzando:

“...ante la transformación de los escenarios de investigación, se hace imprescindible una innovación paralela y constante de los marcos teóricos y metodológicos con los que nos acercamos a ellos, de la forma en la que imaginamos los escenarios etnográficos, y de las estrategias y registros de “devolución” del conocimiento” (Ferrándiz 2008).

De esta manera, ubicarme en un “campo minado” (Ferrándiz 2008:84) donde entró en juego la apuesta por la imaginación etnográfica (Stoller 1984; Clifford 1991), la necesidad de creación de nuevos escenarios y una aproximación feminista que abarcaba una apuesta sensorial metodológica y el marco teórico del conocimiento situado propuesto por Donna Haraway (1988), me permitió el análisis desde una vivencia encarnada de una experiencia etnográfica que pasaba por la unión de mi posicionamiento dentro de la investigación como sujeto-objeto de estudio. Sin anular ni excluir ninguna vivencia etnográfica, construir el contexto situado y encarnado del que había sido parte durante esos cinco años: como kaustiana e investigadora.

KAUST me propició explorar esa combinación de posiciones (como objeto y como sujeto) como un continuo, una mezcla que lejos de ser excluyentes y alternantes los ingredientes uno del otro, resultaron ser un conjunto, una fórmula construida como cualquier realidad científica. Precisamente, la aproximación empírica de “habitar” la investigación (Hernández 1999), tanto la experiencia etnográfica, como la escritura de los propios textos, han permitido llegar a entender mediante el análisis el alcance de dos cuestiones fundamentales en los trabajos de campo: las representaciones etnográficas como “verdades parciales” (Clifford 1986) y como “verdades posicionadas” (Abu-Lughod 2012:139).

En este sentido, llevar a cabo una investigación antropológica con perspectiva de género persiguiendo respetar el anonimato y seguridad de las personas implicadas en la investigación bajo una dictadura, me llevó a experimentar con la escritura del guion cinematográfico, una de las aportaciones de esta tesis. Por una parte, como guía metodológica durante la estancia en el recinto, y posteriormente como texto etnográfico creativo no ficción, como una estrategia feminista de resistencia frente a los patrones hegemónicos sociales y culturales saudíes. Por lo tanto, el guion cinematográfico se presenta como una manera de escritura encarnada para visibilizar la experiencia de

coprotagonizar, como etnógrafa y participante, una etnografía; y a su vez, dejar plasmado en el texto ese doble posicionamiento y sus implicaciones en la relación análisis-escritura. De este modo, el guion ha sido defendido en esta tesis como una apuesta metodológica multidisciplinar aplicada a la etnografía que resulta de unir la formación académica en antropología y la expresión artística de la escritura de un guion, desde la reflexividad situada buscando solventar los desafíos planteados. Como técnica etnográfica de recogida de información, el guion no solo atiende a lo que dicen los y las sujetos de estudio y a sus cuerpos, sino que pone en relación las distintas situaciones experimentadas por las personas, los contextos de los que emergen sus acciones, sus emociones y los discursos. El guion etnográfico es el punto de partida para indagar en los sistemas organizativos jerárquicos (relaciones de poder de los y las protagonistas, interacciones entre contexto material y social, entre entorno geográfico y cuerpo) y analizar la experiencia corporalizada co-protagonizada, compartida y dialogada de un mismo cuerpo, que se expone, cuestiona y reflexiona en el texto etnográfico. Una manera de "...soltar los saberes para mirarlos. No como un acto en la razón sino como un acto en la emoción" en palabras de Humberto Maturana²²⁷. Es en definitiva una herramienta que nos invita a pensar de manera creativa, liberadora e imaginativa en cualquier contexto, por minado que sea, y ante cualquier fenómeno, por inabarcable que parezca. Es versátil, aplicable tanto para recoger los datos como para exponerlos e inclusiva, favorece la incorporación de la antropóloga en el texto (con el personaje de Sierra evidencia una manera de autorreflejarse/autoreferenciarse como sujeto y "objeto" de la investigación, como la investigadora, pero también como la persona investigada perteneciente al grupo sobre el que versa la etnografía). Es relacional, pone en interrelación a los personajes y contextualiza los fenómenos sobre los que investigamos.

He de apuntar que estas aportaciones dialogadas y reflejadas en el guion, entiendo que pueden impulsar la elaboración de análisis antropológicos posteriores a los "encuentros" (Tedlock 1991) etnográficos guionizados, no solo con/entre los sujetos, la materia y el contexto retratado, sino también incorporando al guion a posteriori otros protagonistas. En este último caso me estoy refiriendo a ficcionalizar a posteriori la escena ocurrida en

²²⁷ Humberto Maturana al recibir el Doctor Honoris Causa por la Universidad de Málaga, 9 de noviembre 2010. <https://www.bloghemia.com/2021/05/como-somos-como-seres-humanos-por.html> . Fuente consultada el 20/06/2021.

el campo, en cuyo caso entraríamos a hablar de etnografía de ficción (Castaneda 1994; Martos-Garcia y Devis-Devis 2015; Smith, McGannon, y Williams 2015).

Aunque la propuesta del guion cinematográfico como diario de campo y como etnografía se sitúa en un contexto etnográfico específico que sirve como caso de referencia para esta tesis, esta contribución del guion cinematográfico a la antropología nos permite reflexionar sobre estrategias metodológicas aplicables a otros ámbitos que, en mayor o menor grado, respondan a objetivos y/o problemáticas similares, pero también sobre las diversas formas en que se puede realizar una comunicación académica.

Otra aproximación al trabajo de campo discutida en este texto fue la manera de tensar la etnografía en dirección a la propia escritura como una resistencia antropológica, para a través de los textos tratados como “cuerpo-etnografía” explicar las particularidades del contexto y presentar a ambos, cuerpo y escritura como trasgresión en contextos restrictivos utilizadas por la antropóloga. De esta manera, la etnografía y el cuerpo, su imbricación, pasó de constituir el “cuerpo-etnógrafo” que investiga, analiza, interpreta y reflexiona, a construirse desde el régimen de la arena, desde la experiencia saudí, en un “cuerpo-etnografía”, sobre el que se podía investigar, analizar, leer y vislumbrar las consecuencias, oportunidades, resistencias de investigar en/desde el cuerpo. Pérdidas o encuentros, según los re-conozcamos, que comprendían registros particulares de emociones desconocidas y nuevas formas de percepción sensorial.

Pero me gustaría realizar una aclaración, llegado este momento. Si en el trabajo de campo me situé en y desde el cuerpo, en la escritura de esta tesis me situé entre bastidores. Considero que esta composición etnográfica resultante ha sido escrita desde el *backstage*. Desde el interior del escenario en el que recojo las cotidianidades del *compound*, las experiencias etnográficas y la etnografía orgánica, otra aportación metodológica de esta investigación. He argumentado a lo largo de la tesis el carácter orgánico de esta etnografía por dos motivos fundamentales. El primero, la considero orgánica porque sitúa el cuerpo en el centro de la investigación, como sustrato de la etnografía (como el cuerpo que investiga) y como sustancia de la etnografía (sobre el que se investiga). En segundo lugar, es una etnografía orgánica porque percibe a través del cuerpo y en el cuerpo otros sistemas culturales, otros sistemas de género (vuelvo aquí en el tercer grupo de conclusiones), poniendo en relación cuerpo y entorno. Estas dos principales características crean y recrea la etnografía orgánica, la predisponen al conocimiento situado, al cuestionamiento y al cambio, y a convertirse en una herramienta de la antropología feminista al significarse

como una etnografía corpórea, situada, subjetiva y de los sentidos. Es dinámica y procesual, transformando(se) a través de los distintos *entornos* donde o sobre los que se realice. Entendiendo entorno como paisajes, circunstancias o contextos sociales, culturales, emocionales, morales, económicos, profesionales que envuelven a una cosa, a una persona, un grupo o un periodo temporal e influyen en su estado o su proceso. En este sentido la etnografía orgánica es también una etnografía orgánica feminista.

En un momento dado, al verme interpelada a la hora de plasmar la experiencia etnográfica desde la cotidianidad y mi corporalidad, –y no desde las entrevistas y los discursos de las personas con las que convivo en el recinto–, descubro que estando comprometida con la igualdad de género y el feminismo mi estrategia metodológica, corporal y vital cambia. No me siento partícipe ni tampoco quiero experimentar desde mi cuerpo –como venía haciendo– la escena que estoy observando, no estoy de acuerdo con las desigualdades de género se den donde se den y me resultan contradictorias las acciones llevadas a cabo en el recinto en torno a la igualdad de oportunidades en KAUST. Sin embargo, me gustaría añadir que no entiendo la deserción etnográfica como un distanciamiento físico o emocional con el trabajo o con la investigación, sino como un ejercicio de compromiso con el conocimiento situado y de honestidad para con las subjetividades y sensibilidad políticas de la persona investigadora. Asimismo, la deserción etnográfica apunta hacia una mirada crítica en cuanto a cómo realizamos, de qué marcos teóricos y epistemológicos partimos y desde donde tomamos la decisión de escribir nuestras etnografías. Por medio del pasaje “Abdulaziz es un hombre enjuto” al tratar de buscar silenciarme, pero persiguiendo paradójicamente mostrar la cotidianidad etnográfica, restituyo las grietas que atraviesan esta investigación, este contexto y el posicionamiento político y social de la tesis, preguntándome sin dejar de preguntar por qué y cómo se teje esa relación incómoda entre feminista e investigadora. Relación que, a menudo, atraviesa de manera silenciosa nuestro estar en el campo, la epistemología que nos ha nutrido y la metodología que alcanzamos a desarrollar. Entiendo necesario revelar estos momentos empíricos acontecidos en el campo, momentos de duda existencial, de fragilidad metodológica, de desamparo epistemológico, de manera que encuentro en la deserción, mi apuesta no solo empírica sino también en cuanto a la escritura etnográfica, para facilitar una lectura inquieta pero reflexiva y crítica aplicable a otras investigaciones.

Como apuntaba, un aspecto interesante de esta investigación es precisamente la descripción densa, sin pudor y sin censura de lo que supone re-presentar esta

investigación, es decir desentramar “el escenario”. En esta tesis, expongo y adelanto a primera línea del análisis, los bastidores donde recogí el diario de campo, y cómo la creatividad jugó un papel protagonista durante el trabajo de campo en un contexto restrictivo para conseguir construir el escenario que mostraría después como tesis. Y hay más aún, porque al ser entre bastidores donde se idea el atrezzo, los efectos especiales, las luces, los decorados que irán asomándose por el escenario, muestran no solo cómo me las arreglé allí (en el campo) sino como me las ingenio aquí (en la investigación, en la universidad) para unir diferentes textos y formatos, procesos autoetnográficos, experiencia corporal reflexiva y espacios-tiempos particulares, persiguiendo un propósito, que la obra funcione sobre las tablas, ante la audiencia, como tesis doctoral. De ahí, que encontremos escenas etnográficas escritas desde “aquí”, desde la silla, desde mi lugar de origen durante el proceso de escribir la propia tesis. Un ejemplo de esto son los textos de “En la carretera”, “Dátiles”, “A-mares” el guion del corto “Un trabajo de *compound* en Arabia Saudí”, o la etnografía “Pelos, piel, esqueleto y sangre” escrita en relación al confinamiento ocasionado por el Covid-19, un confinamiento sanitario y político, que experimentamos durante la escritura de esta tesis doctoral.

La tercera capa de conclusiones gira en torno a la experiencia sensorial del género y de ser cuerpo en el recinto de Arabia Saudí.

Esta tesis recoge la relación dialéctica que se establece entre el régimen autoritario saudí y el régimen de exposición del recinto, experimentando la porosidad de las barreras físicas, políticas y corporales a través de una etnografía orgánica y somática. De tal manera que el entorno, la “arena de exposición”, la vivencia encarnada de los sistemas culturales saudíes, o dicho de otra manera, la corporeización de los sistemas de género desencadenó la experimentación con la “etnografía marina” y el análisis de otro paisaje, el mar Rojo, que reflejara a su vez la porosidad de los límites de la etnografía orgánica. La aportación de este recorrido etnográfico ha sido el descubrimiento del cuerpo como un lugar de adaptación cultural situada y porosa, que articula lo que acontece dentro y fuera de él, entre lo particular y lo general. Un lugar situado, en cuanto que relaciona lo particular de estar en el recinto universitario de KAUST (King Abdullah University of Science and Technology) y la generalidad de pertenecer al país restrictivo y autoritario que es Arabia Saudí. Una adaptación porosa, en relación al contexto, en cuanto que muestra la asimilación de los sistemas de género saudíes en el cuerpo que investiga a través de una etnografía marina producida por la comparación de los paisajes sociales

“arena” y “mar”, y de las percepciones, emociones y movimientos observados y encarnados en ambas experiencias etnográficas, dentro y fuera del mar Rojo. De tal forma, que tanto el paisaje de exposición, la arena –es decir, el recinto en Arabia Saudí-, como el paisaje de expansión –es decir, el mar Rojo-, han constituido en esta tesis entornos entre lo empírico y lo conceptual, entre los textos etnográficos recogidos en la arena y el mar, y la teorización antropológica. De esta manera, desde el desierto físico y la aridez cultural, el mar Rojo se dibuja como un ambiente que proporciona la vuelta a una corporalidad re-conocida, a una etnografía que conecta las sensaciones de una experimentación de cierta exocorporalidad a través del equilibrio y flotación marinas, con emociones previas al trabajo de campo, favoreciendo la visibilidad de la complejidad de la experiencia etnográfica en todo su recorrido.

Debo destacar que otro descubrimiento de esta investigación fue precisamente una manera de hacer trabajo de campo, que al priorizar la experiencia sensorial del género y de ser cuerpo dio lugar a una etnografía corporal que reveló, como hemos analizado, una visión del contexto social, del paisaje y de la propia escritura etnográfica, y a su vez, un entorno nuevo, el mar Rojo, como el lugar desde donde aprehender o desmenuzar el trabajo de campo realizado en la arena favoreciendo su análisis. Agudizando otros mecanismos de percepción trabajados durante largos ratos, días, meses, años de relación con el contexto, me resultan reveladores de trazos corporales, movimientos y gestos que suceden por ejemplo, bajo las ropas.

Esta tesis argumenta que ser cuerpo es una adaptación cultural porosa situada: con sus sinergias y resistencias orgánicas. El cuerpo humano, que abandona la división cuerpo-mente, es presentado en esta investigación como un organismo de adaptación o resistencia al entorno, un cuerpo que articula, la relación entre dentro y fuera de la corporalidad –a través de la sangre y del mar-, la relación entre lo particular y lo general –a través del *compound* kaustiano-, y la relación física y política entre KAUST y Arabia Saudí.

Siguiendo este rastro, presento a través de la “etnografía marina” –aportación de la tesis– una invitación a la reflexión metodológica partiendo de las implicaciones somáticas que conlleva investigar en contextos restrictivos, y del perspectivismo que ofrece el mar como medio, desde el que pensar y sentir etnográficamente y, por tanto, identificar y analizar antropológicamente.

En última instancia, esta tesis constituye una reflexión feminista sobre la manera de construir socialmente un espacio de investigación antropológica en un contexto restrictivo y autoritario. El hecho de no poder hacer entrevistas, ni de hablar en libertad, el hecho de realizar una apuesta velada bajo un régimen autoritario y la exposición de cinco años sobre el terreno, predisponen a la antropóloga a experimentar desde la creatividad y la imaginación, con el cuerpo y con la escritura, provocando fugas deliciosas y apasionadas de sensibilidad y emoción. Tanto desde el cuerpo, como fue la experimentación marina de los “otros sentidos” como el equilibrio, la flotación, la ingravidez; como la experimentación desde la escritura, como fue el guion etnográfico y la creación de Sierra (ficcionalizarse a una misma), la poesía o los textos denominados “cuerpo-etnografía”.

Desde mi llegada al recinto, la investigación es enriquecida por una manera de entender la “etnografía como vida”, en tanto que, situada, corporizada y feminista, favoreciendo por ejemplo la creación de Science to Watch una apuesta que abarcaba divulgación científica, activismo social y trabajo de campo; y/o integrando a mi familia en los pasajes y reflexiones etnográficas. Pero a la vez, esta “etnografía como vida” es presentada como una manera de hacer investigación desde una concepción clásica de la antropología que propone como necesario un trabajo de campo previo para conocer el contexto, antes de aventurar las hipótesis, todo ello a hombros quizás, de una vieja proposición marxista que dice: “la conciencia deriva de la experiencia”.

En cierta forma he perseguido en la escritura la analogía entre mi experiencia personal y la experiencia cultural del recinto, para poder entender a la vez que mostrar el proceso que tomaba la investigación. Porque describiendo, a través del guion, del relato, de escenas o de poesías, analizaba sobre y en mi cuerpo la experiencia personal con el objetivo de comprender la experiencia social y cultural del *compound*. De igual manera, a través de una etnografía sensorial con perspectiva feminista he sido crítica con los androcentrismos sensoriales en favor de la vista y el oído, además, de destacar una apuesta rotunda por el conocimiento situado generado a partir de la subjetividad, las emociones y los recuerdos o placeres construidos. Porque en definitiva, una etnografía feminista del cuerpo y de las emociones, nos permite no solo comparar contextos diversos sino también explorar con la “compatibilidad” (Strathern 2005[1991]:35-38) y las analogías del conocimiento que las investigaciones sobre el terreno nos brindan (Strathern 2005[1991]:54). De esta manera, “la imponderabilidad del cuerpo y la escritura” como

empezaba la tesis, nos acerca a una manera feminista de entender la diversidad social y cultural desde una relación dialéctica y situada de implicaciones corporales y sensoriales –incluso desde el placer o la imaginación–, alejada de los binarismos y las jerarquizaciones androcentristas.

A estas alturas quizás sobre decir que toda la tesis ha sido escrita desde la experiencia y la vivencia en primera persona, en mi cuerpo. Un trabajo de estas características tiene muchas limitaciones y otras tantas virtudes, a la vista están. Dejo a un lado, casi todas las noticias, la información, las entrevistas, testimonios que he leído e investigado desde fuentes documentales, salvo en momentos puntuales que los he necesitado para contextualizar el país. Esta decisión concierne a una necesidad personal de vivir el trabajo de campo en y desde el cuerpo y a una apuesta metodológica por poner en valor la etnografía y el trabajo de campo, herramientas que considero indispensables en la disciplina de la antropología y en mi apuesta personal y política de entender “la vida como etnografía”.

FUNDIDO A NEGRO

Secuencia final. Dilemas de espacio: la trampa de la etnografía

Secuencia final: Atardecer. Exterior. Playa del recinto, mar Rojo.

Sierra y la antropóloga están sentadas en la arena, ven atardecer. Acaba de empezar a esconderse el sol en el mar.

La antropóloga pasa con calma las hojas de su libreta roja.

ANTROPÓLOGA (EN OFF)

Empiezo lento, hay que ir haciendo espacio...

La antropóloga recita unos versos originales con intención de que Sierra le escuche por esta vez.

ANTROPÓLOGA

"Yo también sé jugarme la piel y vestírtela a trozos.

Y en los textos, agazapadas en letras, una lengua roja jadea y dos pupilas negras destiñen.

Sé plantar otros mundos abonando en el mío.

Sé hidratarme la vida con agua de ti exudada.

La cosecha es tuya, la sequía mía.

Siembra el campo su trampa: condena al barbecho la cosecha desprendida."

SIERRA

No te sigo, ni siquiera te entiendo.

Sierra siempre elocuente, hoy apenas. El atardecer continúa. Atardece sin descanso.

SIERRA

¡Cuéntame!

O acaso, ¿despidámonos hoy?

La antropóloga deja la libreta y el boli. Mira al frente.

ANTROPÓLOGA

Me he dado cuenta de una cosa.

Hay una trampa en el campo,
contigo, en nosotras.. en la etnografía.

El sol ha terminado de ponerse en el mar.

Ultima la tarde una luz verde fugaz. El último rayo verde.

ANTROPÓLOGA

Existes Sierra en mi fragilidad,
al sentir la vulnerabilidad en el campo.

Creces por no ser plantada.

Si te reconozco, germen de resistencia en la arena,
palidece mi fragilidad y tu existencia
ahí mismo, sobre el terreno: etnografía.

FIN

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. California: University of California Press.
- . 1991. «Writing against Culture», in Richard G. Fox (ed) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, 466-479. Santa Fe: School of American Research Press,.
- . 2002. «El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial». *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, 355-94. Madrid: Cátedra.
- . 2011. «La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas». *Antropología política: temas contemporáneos*, 179-209. Barcelona: Ediciones Bellatera.
- . 2012. «Escribir contra la cultura». *Andamios* 9 (19):129-57.
- . 2019. «¿Puede haber una etnografía feminista?». *Antropología y feminismo*, 15-48. <https://doi.org/10.1080/07407709008571138>.
- Adelbi Sibai, Sirin. 2012. «Colonialidad, feminismo e Islam». *Viento Sur* (122): 57-67.
- Adorno, Theodor W. 2001. *Epistemología y ciencias sociales*. Universitat de València.
- . 2014. *Problems of moral philosophy*. Australia: John Wiley & Sons.
- Aguelo-Navarro, Pascual; Granero-Sánchez, Hipólito V. 2017. «Los muros fronterizos desde la perspectiva jurídica del ius migrandi». *Modulema. Revista científica sobre Diversidad Cultural* (1):61-94.
- Ahmed, Sara. [2004] 2015. *La política cultural de las emociones*. PUEG-UNAM México. México, D.F. Título original: Cultural Politics of Emotion. Edinburgh University Press, 2004.
- . 2007. «Multiculturalism and the promise of happiness». *New formations* 63 (1): 121-138.
- . 2012. *A Semiotic Analysis of the Iconic Representation of Women in the Middle Eastern media*. The School of English, Drama & American, Canadian Studies of The University of Birmingham.
- . 2017. *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.
- Al Lily, Abdul. 2018. *The Bro Code of Saudi Culture*. XinXii.
- Al-Adaileh, Bilal A. 2012. «The Connotations of Arabic Colour Terms». *Linguistica online* (13): 1-18.
- Al-Atawneh, Muhammad. 2009. «Is Saudi Arabia a Theocracy? Religion and Governance in Contemporary Saudi Arabia». *Middle Eastern Studies* 45 (5): 721-37. <https://doi.org/10.1080/00263200802586105>.
- Alba, Isabel. 2001. «Detrás de la cámara: Enseñar a pensar desde la imagen». *Comunicación y Pedagogía: nuevas tecnologías y recursos didácticos* (173): 41-46.
- Alfarache, Ángela. 2003. *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*. México: Ed. Plaza y Valdes.
- Ali, Zahra. 2014. «Islamic Feminisms». *Tabula Rasa* (21): 123-37.
- Almuarik, Gadah Sulaiman. 2019. «A Qualitative Study of Saudi PhD Returnees' Readjustment Experience: their Perceptions and Impressions». PhD Thesis, Newcastle University.
- Al-Rasheed, Madawi. 2008. *Kingdom without Borders: Saudi Political, Religious and Media Expansion*. London: Hurst and Co.
- . 2010. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge University Press.
- . 2011. «Sectarianism as Counter-revolution: Saudi Responses to the Arab Spring». *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11 (3): 513-26.
- . 2012. «No Saudi Spring: Anatomy of a Failed Revolution». *Boston Review* 37 (2): 121-37.
- . 2013. *A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia*. Cambridge:Cambridge University Press.

- . 2014. «Caught between Religion and State: Women in Saudi Arabia», in Haykel, Bernard, Hegghammer, Thomas and Lacroix, Stephane, (eds.) *Complexity and Change in Saudi Arabia: Insights on Social, Political, Economic and Religious Transformation*, 292-13. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Rasheed, Madawi; Vitalis, Robert. 2004. *Counter-narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*. Springer Books.
- Alshakhs, Safyah. 2012. *The Evaluation of Saudi Women's Status through a Media Lens*. University of Nebraska at Omaha.
- Al-Shobakky, Waleed. 2008. "Petrodollar Science". *The New Atlantis* (22): 3-19.
<https://www.thenewatlantis.com/publications/petrodollar-science>
- . 2018. «The University the King Built». *The New Atlantis* (54): 51-65.
<https://www.thenewatlantis.com/publications/the-university-the-king-built>
- Álvarez Veinguer, Aurora, y Luca Sebastiani. 2020. «Habitar la investigación en la universidad neoliberal y eurocentrada: La etnografía colaborativa como apuesta por lo común y la subjetivación política». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 15 (2): 247-271.
- Amorós, Celia. 1991. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Vol. 15. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Appadurai, Arjun. 2001. "Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics". *Environment and Urbanization*, 13(2): 23-43.
- Ardener, Edwin. 1975a. «Belief and the Problem of Woman». *Perceiving Women*, 1-17.
- . 1975b. «The problem revisited». *Perceiving Women*, 19-27.
- Ardévol, Elisenda. 1998. «Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales». *Disparidades. Revista de Antropología* 53 (2): 217-40. <https://doi.org/10.3989/rdtp.1998.v53.i2.396>
- Artaud, Antonin. 1973. *El cine*. Madrid: Alianza Editorial.
- Augé, Marc. 1998. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa editorial.
- . 2018. «El viaje como ilusión y como promesa». *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 13 (1): 11-21.
- Ayesta, Iban. 2003. «Berlin, Fin de Millenium: an Experiment in Corporeal Ethnography». PhD Thesis, University of London.
- . 2010. «Ulf y Cornelia: una historia de amor berlinesa». *Ankulegi. Revista de Antropología Social* (14): 37-46.
- Badran, Margot. 2010. «Feminismo islámico en marcha». *Clepsydra* (9): 69-84.
- Balash, Marcel, y Marisela Montenegro. 2003. «Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas». *Encuentros en psicología social* 1 (3): 44-48.
- Bartra, Roger. 2005. «La conciencia y el exocerebro». *Revista de la Universidad de México* (2): 59-65.
- . 2014. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos: Conciencia, cultura y libre albedrío*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zigmunt. 2001. *La posmodernidad y sus descontentos*. Argentina: Ediciones Akal.
- Beblawi, Hazem; Giacomo Luciani. 2015. *The Rentier State*. Routledge.
- Behar, Ruth. 2009. *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Behar, Ruth, y Deborah A. Gordon. 1995. *Women writing Culture*. Berkeley: Univ of California Press.
- Bénard Calva, Silvia. 2019. *Una metodología cualitativa*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Benedict, Ruth. 1974. *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza.
- Bertherat, Thérèse. [1976] 1994. *El cuerpo tiene sus razones*. Barcelona: Paidós.
- Bertherat, Thérèse, Charles Degot, y Elena Berni. 1990. *La guarida del tigre*. Barcelona: Paidós.

- Blackman, Lisa. 2008. «Affect, Relationality and the Problem of Personality'». *Theory, Culture and Society* 25 (1): 23-47.
- . 2010. «Embodying Affect: Voice-hearing, Telepathy, Suggestion and Modelling the Non-conscious». *Body and Society* 16 (1): 163-92.
- Blanco, Mercedes. 2012. «Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos». *Andamios* 9 (19): 49-74.
- . 2017. «Investigación narrativa y autoetnografía: semejanzas y diferencias». *Investigación Cualitativa* 2 (1): 66-80.
- Borghi, Fernando. 2009. «Cuerpo y subjetividades en las sociedades de la incertidumbre». En *Cuerpos, subjetividades y conflictos: hacia una sociología*. A. Scribano, C. Figari, comps.: 23-33. Buenos Aires: CLACSO y CICCUS.
- Boulard, Stéphanie. 2006. «(En) soñaciones sobre un libro: "Soñar con olvido y sueño" en "Las ensoñaciones de la mujer salvaje" de Hélène Cixous». *Feminismo-s* (7): 15-35.
- Brown, Wendy. 2009. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press.
- . 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. Princeton University Press.
- Buck-Morss, Susan. 1993. «Estética y anestésica. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte». *La balsa de la Medusa* (25): 55-98.
- Bullen, Margaret. 2000. «Hombres, mujeres, ritos y mitos: los Alardes de Irún y Hondarribia». En *Perspectivas feministas desde la antropología social*, 45-78. Barcelona: Ariel.
- . 2012. «Antropología feminista, antropología aplicada: encuentros y desencuentros». *El Sentido de la Antropología Hoy*, Ester Massó y Sandra Santos (coords.). Edición monográfica de la Revista de Antropología Experimental (online) 12 (6): 91-102. http://revista.ujaen.es/huesped/rae/articulos2012/MP06_12.pdf.
- . 2017. «La antropología feminista: Aportaciones conceptuales para una epistemología participativa», en Jone Martínez Palacios (ed.) *Participar desde los feminismos: Ausencias, expulsiones y resistencias*. Barcelona: Icaria, 29-63.
- Bullen, Margaret, y Carmen Diez. 2002. «Violencia y cambio de culturas androcéntricas». En *Barcelona: Actas del IX Congreso de Antropología de la FAAEE, September, 4-7*.
- . 2008. «Retos teóricos y nuevas prácticas». *Ankulegi. Revista de Antropología Social. Serie: XI Congreso de Antropología de la FAAEE, 9-27*. <https://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/0001Bullen.pdf>.
- Butler, Judith. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Vol. 68. Universitat de València.
- . 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- . 2009. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2017. «Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle». *Nómadas* (46): 13-29.
- Butler, Judith, y Patricia Soley-Beltrán. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Cantón Delgado, Manuela. 2017. «Etnografía simétrica y espiritualidad: aproximación ontológica al laicismo». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 72 (2): 335-358.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat. 2013. *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta Ediciones.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat, y Aurora Marquina Espinosa. 2011. *Antropología Política. Temas contemporáneos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Castaneda, Carlos. 1994. *El arte de ensoñar*. Barcelona: Seix Barral.
- . 1998. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Univ of California Press.
- Castaneda, Carlos, y Juan Tovar. 1974. *Una realidad aparte: nuevas conversaciones con Don Juan*. México: Fondo de cultura económica.

- Castañeda Salgado, Martha Patricia. (2012). «Etnografía feminista». En Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, 217-238. México DF: UNAM.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel. 2007. *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Ceglowski, Deborah, Chiara Bacigalupa, y Emery Peck. 2011. «Aced Out: Censorship of Qualitative Research in the Age of “Scientifically Based Research”». *Qualitative Inquiry* 17 (8): 679-86.
- Charmaz, Kathy; Emerson, Robert M. 1983. *Contemporary Field Research: A Collection of Readings*. Boston: Little, Brown and Company.
- Checa Olmos, Francisco. 2003. «Inmigración y diversidad en España. Una aproximación desde el extrañamiento cultural». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 10 (33):139-75.
- Checa Olmos, Francisco, Ángeles Arjona Garrido, y Juan Carlos Checa Olmos. 2007. «El extrañamiento cultural en espacios migratorios: La juventud andaluza ante el reto de la multiculturalidad». *Migraciones internacionales* 4 (1): 111-40.
- Cixous, Hélène. 1995. *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Vol. 88. Anthropos Editorial.
- . 2003. *Las ensoñaciones de la mujer salvaje*. Madrid: Horas y Horas.
- Clifford, Geertz. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: Yale University Press.
- Clifford, James. 1986. «On Ethnographic Allegory», in *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 98-121. Berkeley: University of California Press.
- . 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press.
- . 1991. *Retóricas de la antropología*. Barcelona: Jucar.
- . 1995. *Dilemas de la cultura Antropología. Literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Cohen, Abner. 2013. «La mística del poder». En *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas*, 171-92. Madrid: Trotta.
- Colombo, Pamela. 2017. *Espacios de desaparición. Vivir e imaginar los lugares de la violencia estatal (Tucumán, 1975-1983)*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Comas, Dolors. 1995. «Trabajo, género y cultura». *La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria.
- Comas, Dolors. 2010. «La etnografía como práctica de campo». En *Etnografía*. Joan J. Pujadas, Dolors Comas d'Argemir, y Jordi Roca i Girona. 69-192. Barcelona: Editorial UOC.
- Connell, Raewyn, y Pearse Rebecca. 2018. *Género: desde una perspectiva global*. Valencia: Universitat de València. Traducción de Arantxa Grau i Muñoz y Almudena A. Navas Saurin. ISBN: 978-84-9134-273-1.
- Connell, R.W. 1987. *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: University Press Stanford.
- . 1999. «Making Gendered People. Bodies, Identities, Sexualities», in *Revisioning Gender*. Myra M. Ferree, Judith Lorber and Beth H. Hess (Eds.), 449-471. California: Sage Publications.
- Cressey, Daniel. 2009. «Choon Fong Shih». *Nature News* 461 (7262): 326-26.
- Csordas, Thomas J. 1990. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos* 18 (1): 5-47. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>.
- . 1993. «Somatic Modes of Attention». *Cultural Anthropology* 8 (2): 135-56.
- . 1994. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010. «Modos somáticos de atención». *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, 83-104.

- Cúneo, Paola, y Florencia Tola. 2020. «Juego verbal, metáfora y sexualidad. El discurso de humor (nayakyaGak) entre los tobos (qom) del Gran Chaco sudamericano». *Disparidades. Revista de Antropología* 75 (1): 005.
<https://doi.org/10.3989/dra.2020.005>
- De Beauvoir, Simone. [1949] 1998. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- De Certeau, Michel. 2008. «Andar en la ciudad». *Bifurcaciones* 7: 1-17.
- Del Valle, Teresa. 1997a. *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*. Vol. 39. Universitat de València.
- . 1997b. «La memoria del cuerpo». *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 4 (1): 59-74.
- . 1999. «Procesos de la memoria: cronotopos genéricos». *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* (19): 211-25.
- . 2000. *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Editorial Ariel
- . 2001. *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Vol. 27. Madrid: Narcea Ediciones.
- . 2015. «Procesos de la memoria: cronotopos genéricos». *Revista de Estudios de Género, La Ventana* 1 (9): 7-44.
- Devís Devís, José, Fuentes Miguel, Jorge y Sparkes, Andrew. 2005. «¿Qué permanece oculto del currículum oculto?: Las identidades de género y de sexualidad en la educación física». *Revista iberoamericana de educación*: 73-90.
- Demaria, Cristina. 2004. «The Performative Body of Marina Abramović: rerepresenting (in) Time and Space». *European Journal of Women's Studies* 11 (3): 295-307.
- Denzin, Norman K. 2004. «The War on Culture, the War on Truth». *Cultural Studies –Critical Methodologies* 4 (2): 137-142. <https://doi.org/10.1177/1532708603256627>.
- Diez Mintegui, Carmen. 2003. «Tradiciones culturales y legitimación del poder masculino». *Gazeta de Antropologia* 19 (15): 1-19 <http://hdl.handle.net/10481/7330>
- Douglas, Mary. 1978a. «Los dos cuerpos». En *Símbolos naturales*: 89-107. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1978b. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2003. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Doumato, Eleanor. 2001. «Women in Saudi Arabia: Between Breadwinner and Domestic Icon?». In *Women and power in the Middle East: Gender, Economy and Society*. Doumato, E. A., & Posusney, M. P. (Eds): 166-75. United States: Lynne Rienner Publishers.
- Duncan, Isadora. 1973. *Isadora (Mi vida)*. México: Compañía General de Ediciones.
- Duras, Marguerite. 1984. *L'amant*. Paris: Minuit.
- Durkheim, Emile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Vol. 38. Ediciones Akal.
- El Hachmi, Najat. 2019. *Siempre han hablado por nosotras: Feminismo e identidad. Un manifiesto valiente y necesario*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Ellis, Carolyn, Tony E Adams, and Arthur P Bochner. 2011. «Autoethnography: an Overview». *Historical Social Research/Historische sozialforschung*, 273-90.
<https://www.jstor.org/stable/23032294>
- . 2015. «Autoetnografía: un panorama». *Astrolabio* (14): 249-73.
- Elyas, Tariq, Kholoud Ali Al-Zhrani, Abrar Mujaddadi, and Alaa Almohammadi. 2020. «The Representation(s) of Saudi Women Pre-driving era in Local Newspapers and Magazines: a Critical Discourse Analysis». *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1-20.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- . 2016. «Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur». *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32.

- Escobar, Manuel Roberto. 2007. «Universidad, conocimiento y subjetividad. Relaciones de saber/poder en la academia contemporánea». *Nómadas* (27): 48-61.
- Esteban, Mari Luz. 2004a. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- . 2004b. «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research* (12): 1-21.
- . 2006. «El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista». *Salud colectiva* 2 (1): 9-20.
- . 2011. «Cuerpos, políticas feministas y agencia: el feminismo como cuerpo». En Cristina Villalba y Nacho Álvarez (coordinadores). *Cuerpos políticos y agencia: reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*, 45-84. Granada: Universidad de Granada.
- . 2015. «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable». *Ankulegi. Revista de Antropología Social* (19): 75-93. <http://aldizkaria.ankulegi.org/ankulegi/article/view/78>
- . 2019. «Prólogo. Vidas que cuentan. La dimensión autoetnográfica de la investigación». En *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II): Perspectivas feministas en la investigación en salud*, 7-20. Publicacions URV.
- . 2020. «La antropología y el poder de lo erótico». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 15 (03): 557-81.
- Esteban, Mari Luz, Margaret Bullen, Carmen Diez, y Elixabete Imaz. 2013. «Continuidades, conflictos y rupturas frente a la desigualdad: relaciones de género y prácticas corporales y emocionales en las/os jóvenes vascas/os». *Proyecto de Investigación I+ D+ i (MICINN, nº ref: FEM2009-07679)*.
- Favret-Saada, Jeanne. 1990. «Être affecté». *Gradhiva* (8): 3-9.
- . 2014. «Ser Afectado». Avá. *Revista de Antropología* (23):49-67. Posadas (Traducción de Laura Zapata y Mariela Genoves)
- Feldman, Allen. 1991. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. University of Chicago Press.
- Fernández, Macarena. 2010. «Cultura afectiva y emotividad: las emociones en la vida social». *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (2): 84-88.
- Ferrándiz, Francisco. 2004. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Editorial de la Universidad de Deusto.
- . 2008. «La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos». En XI Congreso de Antropología: Retos teóricos y Nuevas prácticas: 89-115. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea. <https://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/0004Ferrandiz.pdf>
- Ferrero, Mario. 2009. «The Economics of Theocracy». In M. Ferrero & R. Wintrobe (Eds.), *The Political Economy of Theocracy*: 31–55. New York: Palgrave Macmillan.
- Figari, Carlos. 2011. «Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología». Disponible en: https://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari_conoc-situado.pdf
- Flores Martos, Juan Antonio. 2010. «Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas». *Ankulegi* (14) 11-23. <https://aldizkaria.ankulegi.org/ankulegi/article/view/22/61>
- Foucault, Michel. 1978. "La implantación perversa". En *La voluntad de saber*. Tomo I de la Historia de la Sexualidad, 48-64. Madrid: Siglo XXI.
- . 1982. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Fridriksson, Sturla. 1987. «Plant Colonization of a Volcanic Island, Surtsey, Iceland». *Arctic and Alpine Research* 19 (4): 425-31.
- . 2013. *Surtsey: Evolution of Life on a Volcanic Island*. Amsterdam: Elsevier.

- Galán Silvo, Idoia. 2022. «El guion cinematográfico como etnografía. A propósito de una investigación antropológica en Arabia Saudí». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (47): 141-166. <https://doi.org/10.7440/antipoda47.2022.07>
- Galcerán, Montserrat. 2010. «La educación universitaria en el centro del conflicto». En *La universidad en conflicto: capturas y fugas en el mercado global del saber*, 13-40. Traficantes de sueños.
- Gandarias Goikoetxea, Itziar. 2014. «Tensiones y distensiones en torno a las relaciones de poder en investigaciones feministas con Producciones Narrativas». *Quaderns de psicologia* 16 (1): 0127-40. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1210>.
- Garcés, Marina. 2010. «Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty». *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (44): 133-42.
- . 2013. "Visión periférica. Ojos para un mundo común". En *Arquitecturas de la mirada*. Ana Buitrago (ed.), 77-96. Universidad de Alcalá de Henares.
- García-Grados, Carlos. 2017. «La percepción participante como una herramienta metodológica feminista: Una aplicación a los estudios de género». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 12 (2): 125-46.
- Gause, Gregory. 2015. «Oil and Political Mobilization in Saudi Arabia». In *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer and Stéphane Lacroix (Eds.): 13-30. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139047586.003>
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.
- . 1973. *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. New York. Basic Books
- . 2008. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geurts, Kathryn. 2002. «On Rocks, Walks, and Talks in West Africa: Cultural Categories and an Anthropology of the Senses». *Ethos* 30(3): 178-198.
- Gómez, Susana. 2009. «La ilustración científica y el engaño de los sentidos». En *El giro pictórico. Epistemología de la imagen*, 39-72. Barcelona: Anthropos.
- Goussard, Jean-Claude. 1987. «El método Mézières». *Revue de médecine orthopédique* (9): 15-17.
- Grau, Marta. 2016. «Pervivencia del modelo narrativo clásico en el cine independiente de Estados Unidos (una perspectiva neuropsicológica)». PhD Thesis, Universitat Pompeu Fabra.
- Gregorio, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 22-39.
- . 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades. Revista de Antropología* 74 (1): 002 <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>
- Grosfoguel, Ramón. 2016. «Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico». *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)* 1 (4): 33-45. <http://dx.doi.org/10.15304/ricd.1.4.3295>
- Hamdan, Amani. 2005. «Women and Education in Saudi Arabia: Challenges and Achievements». *International Education Journal* 6 (1): 42-64.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 1994. *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hannerz, Ulf. 1986. *Exploración de la ciudad*. México: Fondo de Cultura económica.
- Haraway, Donna. 1988. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminist studies* 14 (3): 575-99.
- Harding, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid. Ediciones Morata.

- Haykel, Bernard. 2015. «Oil in Saudi Arabian Culture and Politics: From Tribal Poets to Al-Qaeda's Ideologues». In *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer and Stéphane Lacroix (Eds.): 125-47. Cambridge University Press.
- Haykel, Bernard, Thomas Hegghammer, and Stéphane Lacroix. 2015. *Saudi Arabia in Transition. Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. Cambridge University Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad, and Sari Wastell. 2007. *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge.
- Henley, Paul. 2000. «Ethnographic Film: Technology, Practice and Anthropological Theory». *Visual Anthropology* 13 (2): 207-26. <https://doi.org/10.1080/08949468.2000.9966800>
- . 2007. «Seeing, Hearing, Feeling: Sound and the Despotism of the Eye in "Visual" Anthropology». *Visual anthropology review* 23 (1): 54-63.
- Hernandez, Jone Miren. 1999. «Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato». *Ankulegi: gizarte antropologia aldizkaria= revista de antropología social*, 53-62.
- Hernandez, Jone Miren, Carmen Gregorio, y Txemi Apaolaza. (2011). «Etnografiando resistencias». In *Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo xxi*. XII Congreso de Antropología FAAEE, León, entre los días 6 y 9 de septiembre.
- Hesse, Mary B. 1993. «Models, Metaphors and Truth». En *Knowledge and Language*, 49-66. Springer.
- Hirsch, Hadas. 2020. «Clothing and Colours in Early Islam: Adornment (Aesthetics), Symbolism and Differentiation». *Anthropology of the Middle East* 15 (1): 99-114.
- Hobsbawm, Eric. 2002. «Introducción: la invención de la tradición». En *La invención de la tradición*. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.):7-21. Barcelona: Editorial Crítica.
- House, Karen Elliott. 2013. *On Saudi Arabia: its People, Past, Religion, Fault lines and Future*. New York: Vintage Books.
- Howes, David. 2014. «El creciente campo de los estudios sensoriales». *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad* (15): 10-26
- Hvidt, Martin. 2018. «The New Role of Women in the New Saudi Arabian Economy». *Center for Mellemøststudier*, 1-5.
- Ingold, Tim. [2000] 2021. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- . 2007. «Materials against Materiality». *Archaeological Dialogues* 14 (1): 1-16.
- . 2013. «Los materiales contra la materialidad». *Papeles de Trabajo* 7 (11): 19-39.
- . 2014. «That's enough about Ethnography!» *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383-95.
- . 2016. *Lines: a Brief History*. Routledge.
- Jenkins, Timothy. 1994. «Fieldwork and the Perception of Everyday Life». *Man*, 433-55.
- Jones, Toby Craig. 2010. *Desert Kingdom*. Harvard University Press.
- . 2015. «The Dogma of Development: Technopolitics and Power in Saudi Arabia». In *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*, 31-47. Cambridge University Press.
- Jones, Tracey A. 2004. «Rolfing.» *Physical Medicine and Rehabilitation Clinics of North America* 15 (4): 799-809.
- Juliano, Dolores. 2017. *Tomar la palabra: mujeres, discursos y silencios*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- . 2001. *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid. Horas y horas.
- Kamrava, Mehran. 2012. «The Arab Spring and the Saudi-led Counterrevolution». *Orbis* 56 (1): 96-104.
- Kapuscinski, Ryszard. 2014. *Los cínicos no sirven para este oficio*. Barcelona: Anagrama.

- Krauss, Lawrence Maxwell. 2013. *Un universo de la nada*. Traducción de Cecilia Belza y Gonzalo García. Barcelona: Pasado & Presente.
- Kristeva, Julia. 1988. *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis F. Céline*. Catálogos Editora.
- Lacey, Robert. 1981. *The Kingdom*. London: Hutchinson.
- . 2011. *Inside the Kingdom*. New York: Random House.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 2008. *Metaphors We Live by*. University of Chicago Press.
- Lamrabet, Asma. 2011. *El Corán y las mujeres: una lectura de liberación*. Al Fanar Traductores.
- Lapedra, Nieves. 2015. «Feminismos en las sociedades árabes». *Feminismo/s* (26): 1-13.
- Laqueur, Thomas. 1992. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.
- Le Breton, David. 1999. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Le Renard, Amélie. 2008. «“Only for Women:” Women, the State, and Reform in Saudi Arabia». *The Middle East Journal* 62 (4): 610-29.
- . 2011. *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Paris: Dalloz.
- . 2012. «From Qur’ānic Circles to the Internet: Gender Segregation and the Rise of Female Preachers in Saudi Arabia». En *Women, Leadership, and Mosques*, 105-26. Brill.
- . 2014. *A Society of Young Women: Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia*. Stanford University Press.
- Le Renard, Amélie, and Ethan Rundell. 2010. «Personal Development and “Women’s Rights”: Women’s Appropriation of Religion in Saudi Arabia». *Critique internationale* (1): 67-86.
- Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri. 1974. «La producción del espacio». *Papers: revista de sociología*, 219-29.
- Lefebvre, Henri, Ion Martínez Lorea, y Emilio Martín Martínez Gutiérrez. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Madrid.
- Lewins, Frank William. 1995. *Transsexualism in Society: A Sociology of Male-to-Female Transsexuals*. Australia: Macmillan Education Australia.
- Lieske, Ewald, and Robert F Myers. 2004. *Coral Reef Guide: Red Sea to Gulf of Aden, South Oman; [the definitive guide to over 1200 species of underwater life]*. London: Collins.
- Lispector, Clarice. 1977. *La hora de la estrella*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor.
- Long, Chris, and Pat Laughren. 1993. «Australia’s First Films: Facts and Fables. Part Six: Surprising Survivals from Colonial Queensland». *Cinema Papers* 96: 32-36.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.
- . 2003. *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- Löw, Martina. 2006. «The Social Construction of Space and Gender». *European Journal of Women’s Studies* 13 (2): 119-33.
- . 2008. «The Constitution of Space: The Structuration of Spaces through the Simultaneity of Effect and Perception». *European Journal of Social Theory* 11 (1): 25-49.
- Luciani, Giacomo. 2005. «Oil and Political Economy in the International Relations of the Middle East». *International Relations of the Middle East*, 79-104.
- MacDougall, David. 2005. «The Corporeal Image». In *The Corporeal Image*. Princeton University Press.
- MacDougall, David, y Juan Manuel Espinosa. 2009. «Cinema transcultural». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (9): 47-88. <https://doi.org/10.7440/antipoda9.2009.02>
- MacDougall, Susan. 2016. «That’s enough about Ethnography: an Interview with Tim Ingold». *Cultural Anthropology Online*.
- MacKendrick, Alexander. 2005. *On Film-making: An Introduction to the Craft of the Director*. London: Faber & Faber.

- Malinowski, Bronislaw. [1922]1974. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- . 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term; Pref. by Valetta Malinowska; Introd. by Raymond Firth; Tr. by Norbert Guterman; Index of Terms by Mario Bick*. Routledge & K. Paul.
- Maquieira, Virginia. 2001. «Género, diferencia y desigualdad». En *Feminismos debates teóricos contemporáneos*, 127-190. Madrid: Alianza Editorial.
- Marcus, George E. 1990. «The Modernist Sensibility in Recent Ethnographic Writing and the Cinematic Metaphor of Montage». *SVA Review* 6(1), 2-12.
- Marcus, George E, and James Clifford. 1985. «The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report». *Current Anthropology* 26 (2): 267-71.
- Marcus, George E, and Dick Cushman. 1982. «Ethnographies as Texts». *Annual Review of Anthropology* 11 (1): 25-69.
- Martos-García, Daniel, y Jose Devis-Devis. 2015. «A Day in Prison: Ethnographic Fiction as a Research Representation/Un día cualquiera en la cárcel: la etnografía-ficción como representación de una investigación». *Revista de Antropología Iberoamericana* 10 (3): 356-78. <https://doi.org/DOI: 10.11156/aibr.100304>
- Mata-Codesal, Diana. 2015. «Ways of staying put in Ecuador: Social and Embodied Experiences of Mobility–Immobility Interactions». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41 (14): 74-90.
- Mateos, Enrique Bonavides. 2015. «Mujer y espacio en el Islam». *Acta Poética* 21 (1-2).
- Mauss, Marcel. 1934. «Las técnicas del cuerpo». *Sociología y antropología*, 309-36.
- . 1947. *Manual de etnografía (M. Mayer, trad.)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- McKee, Robert. 2011. *El guión. Story*. Barcelona: Alba editorial.
- . 2018. *El diálogo: el arte de hablar en la página, la escena y la pantalla*. Barcelona. Alba Editorial.
- Mead, George H. 2012. «Symbolic Interactionism». *A First Look at Communication Theory, 8th Ed., New York: McGraw-Hill*, 54-66.
- Mead, Margaret. [1935]1973. *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Editorial Laia.
- Merleau-Ponty, Maurice, y Jem Cabanes. 1975. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Mernissi, Fátima. 1999. *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mervis, Jeffrey. 2009. «The Big Gamble in the Saudi Desert». *American Association for the Advancement of Science* (326): 354-357. DOI: 10.1126/science.326_354
- Mezzadra, Sandro, y Brett Neilson. 2017. *La frontera como método*. Vol. 23. Traficantes de sueños.
- Mézières, Françoise. 1947. *La gymnastique statique*. Paris: Librairie Amédée Legrand & Cie.
- Miller, Daniel, Lynn Meskell, Michael Rowlands, Fred R Myers, and Matthew Engelke. 2005. *Materiality*. Duke University Press.
- Mistral, Gabriela. 1922. *Desolación*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Mitchell, William John Thomas. 2002. *Landscape and Power*. University of Chicago Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. «“Under Western Eyes” revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (2): 499-535.
- Moore, Henrietta. 1991. *Feminismo y antropología*. Madrid: Cátedra.
- Morales, Yasmina Romero. 2018. «De odaliscas, velos, harenes y babuchas: El arquetipo de Sherezade en la narrativa española del siglo xx». *Lectora: revista de dones i textualitat*, (24): 223-38.
- Munro, Alice. 2013. *Mi vida querida*. New York: Penguin Random House.

- Nencel, Lorraine. 2014. "Situating Reflexivity: Voices, Positionalities and Representations in Feminist Ethnographic Texts". *Women's Studies International Forum* (43): 75-83. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2013.07.018>
- Narayan, Kirin. 1993. «How Native is a "Native" Anthropologist?» *American Anthropologist* 95 (3): 671-86.
- Nordstrom, Carolyn, and Antonius C. G. M. Robben. 1995. *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Culture*. Univ of California Press.
- Ortner, Sherry. 1974. «Is Female to Nature as Male Is to Culture?» *Woman, Culture, and Society*, 67-88.
- Paradela, Nieves. 2015. «El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer». *Feminismo/s* (26): 17-29. doi:10.14198/fem.2015.26.02
- Peñalver, Maribel, y Rosa María Rodríguez. 2006. «Hélenè Cixous huellas de intertextos». *Feminismo/s* (7): 9-14.
- Pérez Samaniego, Víctor, Jorge Fuentes Miguel, y José Devís Devís. (2011). «El análisis narrativo en la educación física y el deporte». *Movimiento* 17 (4): 11-42.
- Pink, Sarah. 2004. *Home Truths: Gender, Domestic Objects and Everyday Life*. Oxford: Berg Publishers.
- . 2013. *Doing Visual Ethnography*. London: Sage.
- . 2015. *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.
- Puche Cabezas, Luis, y Laura Alamillo-Martínez. 2014. «Educación y género: la incorporación de la desigualdad en múltiples contextos de socialización». En *Educación y género*, 5-10. Madrid: Traficantes de sueños.
- Pujadas, Juan José, Dolores Comas, y Jordi Roca. 2010. *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.
- Quamar, Md Muddassir. 2013. «Education as a Ladder for Saudi Women: An Overview». *Journal of Arabian Studies* 3 (2): 265-77.
- . 2015. «Islamic Modernism and Saudi Arabia: Confluence or Conflict?» *Contemporary Review of the Middle East* 2 (1): 71-87.
- . 2016. «Sociology of the Veil in Saudi Arabia: Dress Code, Individual Choices, and Questions on Women's Empowerment». *Digest of Middle East Studies* 25 (2): 315-37.
- Rabassó, Georgina. 2013. «Atención, contemplación, vacío. Iris Murdoch, lectora de Simone Weil». *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (60): 127-40.
- Ramírez, Ángeles. 2014. «Segmentaciones feministas en torno al pañuelo musulmán: feminismos, islam e izquierda en Francia». En *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, 99-139. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Ramírez, Ángeles, y Laura Mijares. 2021. «Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres». Madrid: Catarata.
- Rappaport, Roy A. 1987. *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.
- Razac, Olivier. 2015. *Historia política del alambre de espino*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Restrepo, Eduardo. 2015. «El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas». *Etnografías Contemporáneas* 1 (1): 162-79.
- Rich, Adrienne. 2001. *Sangre, pan y poesía: prosa escogida: 1979-1985*. Barcelona: Icaria.
- Richardson, Laurel. 1990. «Narrative and Sociology». *Journal of Contemporary Ethnography* 19 (1): 116-35.
- . 2003. «Writing: A Method of Inquiry». In *Turning Points in Qualitative Research: Tying Knots in a Handkerchief*, Yvonna S. Lincoln and Norman K. Denzin (Eds), 379-96. Oxford: Altamira Press.
- Rippon, Gina. 2020. *Gender and Our Brains: How New Neuroscience Explodes the Myths of the Male and Female Minds*. New York: Vintage.
- Rivadulla, Andrés. 2006. «Metáforas y modelos en ciencia y filosofía». *Revista de Filosofía* 31 (2): 189-202.

- Rivetti, Paola. 2017. «Methodology Matters in Iran. Researching Social Movements in Authoritarian Contexts». *Anthropology of the Middle East* 12 (1): 71-82. <https://doi.org/10.3167/ame.2017.120106>
- Robben, Antonius C. G. M. 2008. «El trabajo de campo desde la distancia: enfrentando la paradoja de una antropología de la guerra contra el terror». *Ankulegi: Retos teóricos y nuevas prácticas*: 55-88.
- Robben, Antonius C. G. M., y Carolyn Nordstrom. 1995. *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. University of California: Berkeley Press.
- Rogan, Eugene. 2011. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books.
- Rolf, Ida P. 1990. *Rolfing and Physical Reality*. Vermont: Inner Traditions/Bear & Co.
- Romano Silva, Javier Enrique. 2010. «Literatura y alteridades femeninas, un acercamiento a la mujer salvaje de Hélène Cixous». *Psicología, Conocimiento y Sociedad* 1 (2): 63-81.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist. 1974. «Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview». In *Woman, Culture, and Society*, 21. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (Eds), 17-42. California: Stanford University Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. «Aflición e ira de un cazador de cabezas». En *Cultura y verdad. Nueva propuesta del análisis social*, 15-31. México: Grijalbo.
- . 2004a. «Grief and a Headhunter's rage». In *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*, 167-78. London: Taylor & Francis.
- . 2004b. «Reflexiones sobre la interdisciplinarietà». *Revista de Antropología Social* (13): 197-215.
- Ruiz Torrado, María. 2016. «Kartzela genero-erakunde bezala: genero-bereizkeriak, erresistentzia-praktikak eta agentzia Euskal Herrian espetxeratutako emakumeen artean». PhD Thesis, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.
- . 2019. «La carpeta de Simone: objetos, género y extranjería en la experiencia carcelaria». *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 23 (2): 275-98.
- Sacks, Oliver. 2001. *Un antropólogo en Marte*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sáez, Mariana Lucía. 2015. «El cuerpo como punto de partida: Etnografía y extrañamiento corporal entre la danza y el circo». En *Reflexiones sobre prácticas metodológicas en ciencias sociales*, Ana Carolina Arias, Matías David López (eds): 99-120. Argentina: Universidad Nacional de La Plata. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.801/pm.801.pdf>
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso.
- Scheper-Hughes, Nancy, and Margaret M Lock. 1987. «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1): 6-41.
- Schindel, Estela. 2020. «Desiertos, mares, islas: geografías de intemperie como espacios de desaparición en contextos migratorios». *Papeles del CEIC, International Journal on Collective Identity Research* (1): 1-16.
- Seremetakis, Nadia. 1996. *The Senses Still*. University of Chicago Press.
- Silverman, David. 2013. *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*. Sage.
- Smith, Brett, Kerry R McGannon, y Toni L Williams. 2015. «Ethnographic Creative Nonfiction: Exploring the Whats, Whys and Hows». En *Ethnographies in Sport and Exercise Research*, 73-88. London: Routledge.
- Solana, Mariela, y Nayla Luz Vacarezza. 2020a. «Relecturas feministas del giro afectivo». *Revista Estudios Feministas* 28 (2): 1-7. DOI: 10.1590/1806-9584-2020v28n272448
- . 2020b. «Sentimientos feministas». *Revista Estudios Feministas* 28 (2):1-16. DOI: 10.1590/1806-9584-2020v28n272445
- Sparkes, Andrew C. 2002. «Autoethnography: Self-indulgence or Something More? ». In A. Bochner & C. Ellis (Eds.), *Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics*. New York: Altamira.

- . 1997. «Ethnographic Fiction and Representing the Absent Other». *Sport, Education and Society* 2(1): 25-40.
- Sparkes, Andrew C., y José Devís. 2007. «Investigación narrativa y sus formas de análisis: una visión desde la EF y el deporte». En W. Moreno y S. M. Pulido (Eds.), *Educación, cuerpo y ciudad: el cuerpo en las interacciones e instituciones sociales*, 43-68. Medellín, Colombia: Funámbulos.
- Stacy Holman Jones, Tony E. Adams, y Carolyn Ellis. 2013. *Handbook of Autoethnography*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315427812>.
- Stolcke, Verena. 2003. «La mujer es puro cuento: la cultura del género». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (19): 69-95.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Stoller, Paul. 1997. *Sensuous Scholarship*. University of Pennsylvania Press.
- Strathern, Marilyn. 1987. «An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12 (2): 276-92.
- . 2005. *Partial Connections*. Lanham: Rowman Altamira.
- Suárez-Navaz, Liliana, y Rosalva Aída Hernández Castillo. 2008. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Pääbo, Svante. 2014. *Neanderthal Man: In Search of Lost Genomes*. New York: Basic Books.
- Tamzali, Wassyla. 2010. *El burka como excusa: Terrorismo intelectual, religioso y moral contra la libertad de las mujeres*. Barcelona: Editorial Mediterrània
- Taussig, Michael T. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Mana Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2017. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Routledge.
- Tedlock, Barbara. 1983. *Dreaming: the Anthropology and Psychology of the Imaginal*. Santa Fe: School for Advanced Research Press
- . 1991. «From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography». *Journal of Anthropological Research* 47 (1): 69-94. <http://www.jstor.org/stable/3630581>
- Thorarinsson, Sigurdur. 1967. *Surtsey: the New Island in the North Atlantic*. New York: Viking Press.
- Thurén, Britt-Marie. 1993. *El poder generizado: el desarrollo de la antropología feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.
- . 2008. «La crítica feminista y la antropología: una relación incómoda y fructífera». *Ankulegi, Homenaje a Teresa del Valle*: 9-14.
- Torras, Meri. 2007. «El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia». En *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad*: 11-36.
- Truffaut, François. 1974. *El cine según Hitchcock [1966]*. Madrid: Alianza Editorial.
- Turner, Víctor. 1969. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Tyler, Stephen A. 1986. «Post-modern Anthropology». *Discourse and the Social Life of Meaning*, 23-49.
- Urquijo, Miren. 2017. «Las escenificaciones como herramienta metodológica de la antropología». *Disparidades. Revista de Antropología* 72 (2): 379-95.
- Velasco, Honorio, y Ángel Díaz De Rada. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Wagner, Roy. 1972. *Habu: the Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallerstein, Immanuel Maurice. 1997. *La historia de las ciencias sociales*. Vol. 1. México: Siglo XXI Editores.
- Weil, Simone. 1954. *A la espera de Dios*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Woolf, Virginia. 2014. *Three Guineas*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

- Wright, Susan, and Annika Rabo. 2010. «Introduction: Anthropologies of University Reform». *Social Anthropology* 18 (1): 1-14.
- Žižek, Slavoj, and Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. 1997. *The Abyss of Freedom*. Michigan: University of Michigan Press.

ÍNDICES Y GLOSARIO

Índice etnográfico

	<u>Página</u>
<i>La Mudanza, I-5764 Mudanza. KAUST, 16 de junio de 2016</i>	10
En la carretera, 7 de diciembre de 2018.....	16
Feminismo, escritura tesis. Hondarribia, 15 de diciembre de 2021.....	42
Sierra. Una voz en la investigación	59
La jirafa y el camello. KAUST, diciembre de 2011.....	86
Guion: Un trabajo de <i>compound</i> en Arabia Saudí	110
<i>Poesía: Puede parecer una extravagancia</i>	116
Secuencia: Té y pasiones etnográficas	122
<i>El felpudo volador de entrada</i>	144
<i>La llegada. Aeropuerto de Jeddah, 26 de agosto de 2011</i>	149
<i>La espiritualidad y la científicidad, ¿dos extremos opuestos del recinto kaustiano?</i> . 174	
<i>Quizás es el silencio. KAUST, 5 de diciembre 2011</i>	192
<i>El visitante y la kaustiana: bucear en los cuerpos. KAUST, diciembre 2015</i>	196
<i>Poesía: Dátiles. Hondarribia, diciembre 2018</i>	202
<i>Sostengo un dátil. Hondarribia, diciembre 2018</i>	202
<i>Poesía: Muerte de un cuerpo amado. KAUST, marzo 2013</i>	209
<i>Poesías: Arrastres</i>	211
<i>Respuesta funeraria a Abdullah. KAUST, enero de 2015</i>	221
<i>Primer acto. Volando voy viniendo. En ruta, 2-5 de enero de 2016</i>	231
<i>Segundo acto. Visa caducada de Ana Mari</i>	235
<i>Tercer acto. El escupitajo abyecto, 6 de enero 2016</i>	240
<i>Poesía: Manal</i>	252
<i>A mí no me gusta conducir. Hondarribia, septiembre 2017</i>	266
<i>Poesía: Las seis velas del barco</i>	272
<i>En ruta a KAUST. Arabia Saudí, 26 de agosto de 2011</i>	277
<i>El calor en escenas breves: una, dos, tres, cuatro y cinco</i>	293
Secuencia: La humedad en una secuencia	299

Secuencia: Comida de graduación, campus, 7/04/2014.....	316
<i>El cine, cena familiar a escena</i>	326
<i>Autobuses amarillos. KAUST, 3 de marzo 2012</i>	328
<i>Cuando mi cuerpo vela otros cuerpos</i>	333
<i>Cuando las piscinas tienen género</i>	335
<i>Una mezquita con sala (y vistas) para mujeres</i>	337
<i>La clase de inglés de Oruba, en el poblado</i>	338
<i>Las clases de inglés para trabajadoras, en el campus</i>	339
<i>Poesía: La arena. KAUST, noviembre 2011</i>	341
<i>Voy a lavar mis manos. KAUST, octubre 2012</i>	343
Secuencia: Ensoñando	352
<i>La abaya, una relación conveniente</i>	362
Secuencia: Fragancia amarilla, tela negra y vena verde.	373
<i>Sexualidades kaustianas: una, dos, tres y cuatro</i>	380
Secuencia: Juandindua	384
<i>Sonidos y ecos</i>	386
<i>Abdulaziz es un hombre enjuto</i>	390
<i>Mar Rojo, mayo de 2013</i>	402
<i>“¿Acaso podía sentirme a flote y a la vez hundida? KAUST, 1 de abril de 2014</i>	406
<i>Pelos, piel, esqueleto y sangre. Hondarribia, casa, 15 de mayo de 2020</i>	411
<i>Poesía: Poderosa sociedad, octubre de 2012</i>	416
<i>Mi cuerpo de hombre saudí delgado. Obhur, febrero 2013</i>	425
<i>Eran torsos los dos. Obhur, febrero 2013</i>	427
<i>Porosidades</i>	432
<i>Escamas de colores</i>	433
<i>A-mares</i>	436
Secuencia: Dilemas de espacio.....	451

Índice de figuras y folletos

	<u>Página</u>
Figura 1. Identificación kaustiana e iqama, identificación saudí	36
Figura 2. Mapa de Arabia Saudí y localización de KAUST	39
Figura 3. Jirafa, dibujo de “Una”, diciembre 2011	86
Figura 4. Esquema de análisis realizado por la autora.....	142
Figura 5. Los gobernantes del reino saudí desde sus inicios	157
Figura 6. Desfile de las naciones organizado en KAUST	164
Figura 7. Folleto del Festival internacional de comidas	165
Figura 8. Folleto de conmemoración de los 5 primeros años de KAUST	166
Figura 9. Noticia publicada en el periódico Arab News en 2014	181
Figura 10. Periodico de KAUST, <i>The Beacon</i>	245
Figura 11. Revista <i>Destination Jeddah</i> , varios números	246
Figura 12. Folleto de S2W y folleto de la exhibición “Artists of KAUST”	250
Figura 13. Serie fotográfica de “Spring inside” por Anastasia Khrenova	251
Figura 14. Manal, interpretando a Bob Dylan en el "Talent Show", KAUST	255
Figura 15. Nota devuelta sobre una cinta de DVD (S2W)	259
Figura 16. Folletos del cinefórum S2W, <i>Gattaca</i> y <i>Gravity</i>	261
Figura 17. Calendario de películas y temas tratados en S2W	261
Figura 18. Impacto del permiso de conducir femenino en el mercado laboral saudí	266
Figura 19. Beneficios económicos de la incorporación de las mujeres a la conducción	267
Figura 20. Christine Nelson, una compañera de KAUST, al volante por la ciudad de Jeddah. Foto izquierda, el ramo que le entregó el policía	268
Figura 21. Mujer de KAUST obtiene su permiso de conducir	270
Figura 22. La presentación de resultados en el Town Hall	285
Figura 23. Dr. Chameau mostrando las barreras físicas del recinto	285
Figura 24. Autobús del campus en Discovery Square, frente a la Universidad	286
Figura 25. El faro Beacon, fotografiado tras la barrera de espino	288
Figura 26. Universidad de KAUST	307
Figura 27. Universidad de KAUST, la comunidad	308
Figura 28. Tabla de los edificios que componen el campus	309

Figura 29. Plano simple del campus universitario	310
Figura 30. Edificio de la biblioteca de KAUST	311
Figura 31. Interior edificio de la biblioteca de KAUST.....	311
Figura 32. Folleto ceremonia de graduación	315
Figura 33. Comida de graduación en la biblioteca	318
Figura 34. Comida, cordero arroz y ensaladas 7/04/2014	319
Figura 35. Plano de los barrios kaustianos	324
Figura 36. Trabajador de servicios de KAUST.....	329
Figura 37. Cartel en la puerta de la piscina para familias	337
Figura 38. En el mercado de Jeddah (marzo 2014)	360
Figura 39. En Thuwal, con el chofer, trabajo de campo 25/03/2015	361
Figura 40. Puerto de Thuwal	363
Figura 41. Tipos de velo islámico	364
Figura 42. Escalinata de acceso al Building 16	368
Figura 43. Cafeteras tradicionales saudíes en una casa del poblado de KAUST.....	388
Figura 44. Puesta de sol en el mar Rojo, KAUST (2011)	403
Figura 45. Arrecife de coral. Costa de Thuwal	413
Figura 46. Fotografía aérea de la playa de Silver Sands	419
Figura 47. Imagen de La plage	420
Figura 48. Tres <i>Chromis dimidiata</i> en el arrecife “Rose Garden”	424

Glosario de términos árabes

La mayoría de estos términos los defino y los explico tal y como me los explicaron o los aprendí en el trabajo de campo. En ocasiones he completado la información con el libro de “En el reino” de Robert Lacey (Lacey 2014:415-433).

Abaya: sayón largo negro que cubre el cuerpo completamente de las mujeres en Arabia Saudí. La cabeza y el pelo se cubren con un pañuelo negro rectangular de la misma tela. A excepción del aeropuerto, entre 2011 y 2016, el uso de la abaya era obligatorio en Arabia Saudí para todas las mujeres saudíes y expatriadas. A menudo se completaba esta vestimenta con un cubre-cara y guantes negros.

Agal: anilla negra de cuerda doble que los hombres saudíes colocan sobre los pañuelos de algodón blancos o blancos y rojos (shomagh) que, a modo de tocado, cubren sus cabezas.

Al-Balad: barrio antiguo de la ciudad de Jeddah. Es un barrio de callejones estrechos y casas de coral anteriores al boom del petróleo, donde se sitúa el zoco tradicional de la ciudad.

Assalaama aleykum! “¡Qué la paz sea contigo!”, es un saludo muy habitual que normalmente se abrevia como *Salaam* y al que se responde repitiéndolo.

Badawi: nómadas del desierto.

Beduino: de la palabra árabe *badawi*.

Bidah: innovación (plural *bidaa*).

Bin e ibn: hijo de.

Bint: hija de.

Corán (*Qur'an*): texto central del islam, la revelación divina del profeta Mahoma.

Eid Al-Adha: uno de los dos festivos musulmanes, el día del sacrificio que indica el final de la peregrinación anual.

Eid Al-Fitr: el otro día festivo musulmán, la ruptura del ayuno al final del Ramadán.

Fajr: plegaria o rezo islámico antes del amanecer.

Fatua: juicio emitido por un erudito islámico.

Guardia Nacional: fuerza de defensa doméstica de base tribal que está bajo las órdenes del monarca Abdullah desde 1962. También conocida como el Ejército Blanco.

Hadiz (hadices): dichos y actos del Profeta que se han recopilado y sirven de guía para las creencias y prácticas islámicas junto con la revelación directa del Corán.

Hajj: la peregrinación, uno de los cinco pilares del islam. Todos los musulmanes deben realizar el hajj a la ciudad santa de La Meca al menos una vez en la vida, si se lo pueden permitir.

Iftar: la ruptura del ayuno en el ocaso durante el Ramadán.

Imán: el líder religioso de una comunidad. Un erudito religioso que llama a la plegaria y dirige a su congregación.

Inshallah!: “Si dios quiere”. Expresión muy utilizada al final de las frases, justo tras realizar una afirmación, o quedar con alguien.

Kaaba: edificio en forma de cubo situado en el centro del patio de la Gran Mezquita en La Meca, tradicionalmente cubierto de una tela negra bordada en oro. Es el sitio más sagrado del islam y alrededor de la cual dan vueltas durante el hajj.

Kabsa: el plato nacional saudí de cordero y arroz.

Mabahith: policía secreta, un departamento del Ministerio del Interior. Literalmente “investigación”, “investigadores” o “detectives” (Lacey 2014:422).

Madraza: escuela religiosa.

Mahram: guardián masculino.

Majlis: “lugar para sentarse”. El principal salón de una casa saudí. Normalmente son dos, uno para los hombres y otro para las mujeres, como sucedía en mi casa de KAUST (I-5764).

Majlis al-shura (Shura): consejo consultativo de ciento cincuenta hombres eruditos y experimentados nombrados por el rey. El 25 de setiembre de 2011, el rey Abdullah frente al Consejo de la Shura, anunció dos ampliaciones políticas futuras que propiciaban la participación política para las mujeres saudíes: permitir su integración como miembros del Consejo de la Shura y participar en las elecciones a los Consejos Municipales.

Milka: “el acuerdo de compromiso matrimonial que permite que las parejas musulmanas tengan tiempo privado para relaciones sexuales, si las familias están de acuerdo. Más serio que el compromiso matrimonial occidental, ligeramente menos que un matrimonio hecho y derecho” (Lacey 2014:422).

Muftí: erudito islámico intérprete de la ley de la sharía.

Muyahidín. Guerrero sagrado; musulmán que sirve en una fuerza militar a las órdenes de un imán para defender las comunidades musulmanas.

Mutawha/mutawwa: el nombre saudí de los miembros de la policía religiosa; promueven la virtud y previenen del vicio.

Sharía: ley islámica. Significa “camino” o “recorrido a la fuente del agua” (Lacey 2014:425).

Sunita: la más amplia denominación del islam; los que siguen la sunna del Profeta (Lacey2014:426).

Sunna: palabras, actos, acciones y ejemplos del Profeta.

Túnica: ropaje de tela de algodón blanca de manga larga que cubre el cuerpo de los hombres saudíes desde los hombros hasta el tobillo. También llamado “thobe” o “thawb”.

Ulema: “los que procesan el conocimiento”. El consejo supremo de los eruditos islámicos que pueden hacer interpretaciones definitivas del Corán, los hadices y la sharía (Lacey 2014:427).

Umrah: peregrinaje menor o inferior que pueden hacer los/las musulmanes en cualquier momento del año.

Wahabismo: “nombre occidental dado a la interpretación austera de la fe islámica pronunciada por Mohammed Ibn Abdul Wahhab en el Nejd del siglo XVIII, defendida por la casa de Saúd y que hoy prevalece en toda Arabia Saudí” (Lacey 2014:427).

Wallah!: “Por dios”, exclamación muy frecuente y coloquial.

Yihad: guerra santa.

Zoco: mercado.