

Reflexiones sobre masculinidades e identidad entre los chamorros de Guam

Reflections on masculinities and identity among the Chamorros of Guam

REBUT:10.06.2015 // ACCEPTAT: 30.09.2015

David Atienza de Frutos

University of Guam (Mariana Islands)

Alexandre Coello de la Rosa

Universitat Pompeu Fabra

Resumen

Durante más de cuatrocientos años los habitantes (chamorros) de las islas Marianas han sufrido un proceso continuo de globalización y resistencia adaptativa, que a nuestro juicio, se ha ido definiendo principalmente en la exhibición del cuerpo – femenino, en las relaciones de parentesco; masculino, a través del cuerpo físico – como una matriz creadora de identidad y pertenencia. Siguiendo esta línea de interpretación, queremos proponer aquí la no-centralidad de la experiencia colonial en la construcción corporal de la masculinidad a partir de una narrativa visual que emerge principalmente de la exhibición del cuerpo físico.

Palabras clave: masculinidad, Guam, identidad, chamorros, islas Marianas

Abstract

For more than 400 years the inhabitants of the Mariana Islands, the Chamorros, have experienced a continuous process of globalization and adaptive resistance which has come to be defined mainly through exhibition of the body – feminine in kinship relations, and masculine through the physical body – as the matrix of identity and belonging. Following this line of interpretation, we make an argument for the non-centrality of colonial experience in the bodily construction of masculinity through a visual narrative that emerges principally from the exhibition of the physical body.

Keywords: masculinity, Guam, identity, Chamorros, Mariana Islands

Gran parte de las teorías post-estructuralistas y postmodernas han clasificado el género como un elemento “ficticio” enraizado en una realidad puramente lingüística constituido por una metafísica ilusoria de las sustancias (ver Butler 1990). Por lo tanto, para estas escuelas “no existe el género más allá de la expresión del mismo”, y consecuentemente, el género es exclusivamente “constituido de manera performativa” (Butler 1990: 25), básicamente como “efecto” de una práctica discursiva específica. Sin embargo, si consideramos el discurso como construcción representacional debemos incluir no sólo narrativas no verbales en su origen, sino también aquellos que la antropología de la experiencia denomina los “argumentos de las imágenes”, los cuales pueden tener o no su origen en el lenguaje (Fernandez 1986: 164). En este artículo analizaremos esta narrativa visual y silenciosa como matriz del discurso Identitatrio, considerando las construcciones sobre masculinidad entre los habitantes nativos de Guam, o Guåhã, que según nuestras observaciones, manifiestan un centro constante que emerge principalmente de su fisicalidad, es decir, de su cuerpo físico.¹

Se podría pensar que el cuerpo chamorro masculino “auto-modelado” (Bamberg & Korobov 2007) es una consecuencia histórica de un proceso interactivo producido por cuatrocientos años de resistencia adaptativa² y silenciosa frente a la ocupación colonial de las islas Marianas. Sin embargo, consideramos el cuerpo exhibido como una matriz de sentido que ya aparece en relatos pre-coloniales de los pueblos chamorros. El hecho de que el cuerpo chamorro operase ya como un centro de identidad masculina entre los indígenas marianos antes del contacto con la ontología occidental, nos invita a cuestionar algunas teorías eurocéntricas que reducen la identidad a meros procesos psicológicos discursivos, pudiendo ser ésta, desde nuestro punto de vista, también pre-lingüística. Asimismo, consideramos que el cuerpo físico chamorro no sólo es individual en el sentido contemporáneo occidental (Turner & Reynolds 2010) sino también social, y por lo tanto, la identidad que genera el cuerpo chamorro será del mismo modo “plural” y dialogal o compartida.

Guåhã es la isla más extensa y meridional del archipiélago de las Marianas. Los indígenas marianos o chamorros, habitantes originales de estas islas, ostentan el título de ser probablemente el asentamiento austronesio más antiguo de toda la Oceanía remota con evidencias arqueológicas que se remontan al menos a 1500 a.C. (Carson 2014). Aunque las Marianas pertenecen técnicamente a la Micronesia, los chamorros no han recibido mucha atención por parte de etnógrafos occidentales si se los compara con las culturas polinesias y melanesias, o incluso con otras culturas de la misma área (cf. Keesing 2000; Kiste & Marshall 1999). A finales de los años setenta William Alkire (1977: 20) sostenía que no quedaban chamorros “puros” ni comunidades en las Marianas que mantuvieran o poseyeran una cultura auténticamente “tradicional” (ver también Sacks 1997: 130). Esta presuposición pudo originarse debido a la casi total destrucción y aniquilación de gran cantidad de varones chamorros como consecuencia del primer asentamiento europeo en la isla en 1668. Este contacto llevó casi al punto de extinción a los varones marianos debido principalmente a la entrada de epidemias y al

¹ En este trabajo consideramos el concepto de narrativa a la luz del trabajo de Paul Ricoeur. Según el pensador francés la ‘identidad narrativa’ sería “el frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa” (Ricoeur 1995: 997). Se entiende así que el discurso actualiza la narrativa cuando se produce, y aun teniendo su origen en ella mantiene una actividad cibernética constante en la que el discurso re-constituye la narrativa y viceversa.

² No consideramos que exista una pasividad absoluta de los pueblos indígenas frente a los procesos colonizadores impuesto en muchos casos de forma violenta. Resistencia adaptativa sería la actividad cibernética de los pueblos que manifiestan una agencia cultural y política bajo condiciones asimétricas de poder coloniales o neo-coloniales.

estallido de conflictos armados (Viernes 2010).³ Del mismo modo, si los comparamos con el resto de Oceanía parece que las transformaciones sufridas debidas a un contacto colonial temprano,⁴ a una gran mezcla étnica con pueblos diversos y a su alto grado de americanización⁵ y desarrollo, han eliminado de su cultura cualquier contenido “exótico” o “indígena” a los ojos de muchos antropólogos. A pesar de ello, no cabe ninguna duda de que los (neo)chamorros existen porque en Guåhån existen cuerpos chamorros que buscan componer la sociedad alrededor de unos marcadores culturales integradores de su identidad.

Durante más de cuatrocientos años el pueblo chamorro ha sufrido un proceso continuo de globalización y resistencia adaptativa, que a nuestro juicio, se ha ido definiendo principalmente en la exhibición del cuerpo – femenino, en las relaciones de parentesco; masculino, a través del cuerpo físico – como una matriz creadora de identidad y pertenencia.⁶ Siguiendo esta línea de interpretación, queremos proponer aquí que los discursos chamorros de identidad masculina, o masculinidad, son generados principalmente en y desde el cuerpo exhibido en primer lugar y posteriormente en su funcionamiento: su fuerza, aptitudes, habilidades y en su capacidad de ser autónomo. De este modo se manifiestan y forjan físicamente los márgenes que delimitan los contornos de un autogenerado *ethos*, dando coherencia a su sistema cultural en medio de las fuerzas entrópicas causadas por la historia, la naturaleza y la experiencia colonial.

El cuerpo masculino chamorro prehispánico

Los estudios de las masculinidades surgieron hacia finales de los años setenta como una reacción positiva a los estudios de la mujer y al feminismo. El impulso inicial, que provino de las ciencias sociales y de la antropología, dejó claro que el concepto de masculinidad ha variado a lo largo del tiempo y según las culturas (Kimmel 2008: 17; Gilmore 2008: 36). En Guåhån el cuerpo físico masculino, fuerte y bien formado (perspectiva “emic”), por un lado, y el cuerpo femenino social, generativo y cohesivo (ver Atienza & Coello 2012), por el otro, son considerados elementos centrales para comprender el mantenimiento y el resurgimiento de la identidad chamorra. Muchos discursos y símbolos de identidad podrían indicar que las ideas contemporáneas sobre la radicalización del cuerpo masculino enfatizan la especificidad cultural mientras que al mismo tiempo incorporan elementos de otras culturas oceánicas y europeas a través de la interacción social provocada a lo largo de cientos de años de colonización (Monnig 2007). En este artículo, sin embargo, proponemos que el cuerpo chamorro y las narrativas que lo potencian en sus dimensiones físicas y sociales no devienen exclusivamente de una experiencia colonial, sino también de una forma

³ En un trabajo reciente, Francis X. Hezel resalta nuevamente la importancia de las enfermedades contagiosas como causantes del colapso demográfico en las Marianas (F. X. Hezel, SJ, “When Cultures Clash: Revisiting the ‘Spanish-Chamorro Wars’”. Saipan: Commonwealth of the Northern Mariana islands (CHMI), 2015, pp. 9-10).

⁴ El archipiélago de las Marianas protagonizó el primer contacto de europeos y isleños del Pacífico Remoto cuando Magallanes tocó tierra en la isla de Guam en 1521 (ver Pigafetta 2002). Los españoles fundaron allí la primera misión permanente en 1668, más de un siglo antes que Hawai’i que fuera contactado por los británicos en 1778.

⁵ Los chamorros han sufrido la historia colonial más larga de la región. Seis años después de la “liberación” de Guam (21/07/1944) de los japoneses por tropas norteamericanas, el Presidente Harry S. Truman (1888-1972) constituyó el primer gobierno civil de la isla y le concedió el estatus de “territorio no incorporado” a través del Acta Orgánica de 1950, garantizando la ciudadanía norteamericana a todos los nacidos en Guam antes de 1899 (*Immigration and Nationality Act* de 1952).

⁶ Anteriormente hemos analizado los discursos de construcción de la identidad femenina a través del mantenimiento de las relaciones de parentesco en los rituales funerarios (Atienza & Coello 2013).

indígena de “estar-en-el-mundo” (Csordas 1994: 60) a través de la cual los individuos participan activamente en procesos de cambio histórico. Para ello nos concentraremos en algunos discursos asociados con el cuerpo masculino chamorro, mostrando como el cuerpo exhibido silenciosamente se mantiene siempre en el centro de estas construcciones narrativas de masculinidad.

Desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVII, algunas crónicas, como la de Antonio de Pigafetta sobre el viaje de Magallanes (Pigafetta 2002), la de fray Juan Pobre de Zamora (Martínez Pérez 1997: 441), historias con joyas etnográficas, como el segundo capítulo de la *Historia de las Marianas* de los jesuitas Luis de Morales y Charles Le Gobien (Paris, 1700), en la que se describe a los chamorros y su cultura, o hagiografías como la del padre jesuita Diego Luis de Sanvitores, escrita por su cofrade Francisco García (1683), los indígenas chamorros eran presentados como fuertes, habilidosos y más altos que el resto de habitantes de la Micronesia.

Casi quinientos años después del primer contacto con estos hombres y mujeres oceánicos, constatamos que el orgullo se ha convertido en un elemento aglutinador de la identidad chamorra. Hoy día los libros de texto de enseñanza secundaria han contribuido a elaborar una visión positiva y romántica del pasado pre-colonial. Aluden a la pervivencia de lo “chamorro” como una categoría privilegiada que se ha mantenido a lo largo de los años. Pero lo que resulta significativo es que ese orgullo se expresa a través de la exhibición de un cuerpo atlético, fuerte y musculado (Cunningham & Beaty 2001; Heathcote, Diego, Ishida, & Sava 2012). Representa una parte importante de su identidad en la que conciben sus cuerpos como diferentes y positivos comparados con los cuerpos no-chamorros, ya sean filipinos, españoles o micronesios, cuerpos que los chamorros consideran menos perfectos.

A inicios del siglo XXI algunos trabajos se centraron en reconstruir las vidas y leyendas de los primeros habitantes de la isla de Guåhån. En primer lugar, Lawrence Cunningham y Janice Beaty (2001: 19) escribieron que los chamorros eran “altos y bien formados. Algunos eran muy fuertes. Su piel era marrón clara. Tenían un pelo largo y negro que llevaban suelto o atado con nudos en lo alto de la cabeza. Las mujeres eran atractivas y elegantes” (Traducido por los autores). Del mismo modo Mavis W. Van Peenen (2008: 4) comentaron que “los primeros habitantes de Guam eran de estatura tan elevada y de tal fortaleza física, que los mismos españoles, cuando por primera vez pisaron la isla, se sintieron atemorizados ante ellos, y este asombro fue cuidadosamente registrado en las crónicas que han llegado hasta nuestros días, y en las cuales los vemos descritos como “gigantes”.

Para muchos jóvenes chamorros de Guåhån, el cuidado externo y el culto al cuerpo es esencial como elemento definitorio de su masculinidad.⁷ Algunos de nuestros informantes definieron el cuerpo masculino chamorro como “fuerte y honorable”, indicando que “mantiene una postura que se alza a favor de nuestros derechos y preserva nuestras creencias”, “es orgulloso”, y sobre todo, que muestra que “nuestra cultura se mantiene intacta” porque “seguimos aquí, y resistimos, no nos rendimos”.⁸

Algunos de estos jóvenes no pierden ninguna oportunidad para quitarse las camisetas y mostrar al público general su musculatura y sus tatuajes de símbolos oceánicos. En el pasado, hombres y mujeres chamorras se marcaban la piel con escarificaciones producidas con los dientes por sus parejas sentimentales como parte de su comportamiento sexual, marcando visualmente un vínculo afectivo. Actualmente no

⁷ El hecho de comprender cómo los jóvenes chamorros perciben su propio cuerpo permite entender mejor sus comportamientos y las decisiones que toman en el seno de su entorno social (perspectiva “emic”).

⁸ Los autores han realizado trabajo de campo e investigación en la isla de Guåhån durante intervalos continuados desde 2006 hasta 2015.

se usan las escarificaciones para marcar la piel y contar historias. Estas han sido reemplazadas con diseños polinesios y temas marinos, algunos abstractos o “*core-symbols*” (Fennell 2010: 7) de auto-definición chamorra como piedras de honda, *latte stones* –pilares tradicionales con capitel en forma de taza en su capitel utilizados para elevar sus casas y protegerlas de la humedad–, o la bandera de Guåhån. Estos tatuajes vinculan sus cuerpos a un origen y orgullo oceánico no hispánico o norte-americano. El cuerpo entendido como un límite, como un borde o una frontera, será el lienzo “donde la cultura se inscribe” y donde “lo individual se define y se inserta dentro de un panorama cultural” (Schildkrout 2004: 338). La fisicalidad se manifiesta aquí como un “diferenciador ontológico” claramente pre-lingüístico (Descola 2013: 133).

Al individualizar el cuerpo por medio de tatuajes éste se hace único e irremplazable, es decir, “autobiográfico” (Schildkrout 2004: 338), convirtiéndolo en un lugar privilegiado de la autoformación masculina chamorra. De este modo, un cuerpo perfecto, bien formado y “autobiografiado”, se presenta como un elemento fundamental dentro de las imágenes chamorras de identidad; una imagen que se ejecuta y mantiene al menos entre los más jóvenes. Y son precisamente los más jóvenes quienes construyen una imagen distintiva de masculinidad guerrera, pero políticamente comprometida, que permite la comunicación entre personas y grupos que comparten esa misma cultura o marco de referencia. En este sentido, la topografía corporal se convierte en un “escenario para la mediación” entre parientes y grupos afines, facilitando la adaptación y la integración.

Sin embargo, no es suficiente disponer de un buen cuerpo; es también necesario utilizarlo correctamente en todas las funciones que puedan incrementar la autonomía y la supervivencia de la persona y del grupo. La identidad masculina se formará principalmente en torno a ciertos elementos de la masculinidad tradicional: el cuerpo, su fuerza y sus habilidades. Los varones jóvenes necesitan sobre todo demostrar su masculinidad ante la mirada de los demás, y su adquisición forma parte de los “esquemas colectivos” de identificación chamorras (Gilmore 2008: 36; Descola 2013: 91–115).

Competir forma parte de la idea contemporánea de virilidad, de masculinidades (Gilmore 2008: 37). Por este motivo, y debido a esta misma dinámica, las imágenes negativas que afectan al cuerpo y a su habilidad a menudo se ocultan por la vergüenza que provocan. Es poco habitual ver a personas con discapacidades evidentes y visibles en espacios comunes. Por ley, cualquier lugar o negocio con acceso al público debe disponer de algunas plazas de aparcamiento reservadas para discapacitados físicos, si bien, estos lugares normalmente permanecen vacíos. Si se encuentra algún vehículo aparcado en estos lugares, en muchas ocasiones la matrícula muestra la condición de veterano de guerra –*War Veteran*– ya que, en este caso, la discapacidad del propietario del vehículo tiene un origen positivo y se puede justificar a un nivel simbólico y, por lo tanto, se manifiesta con orgullo. De otra forma, la debilidad o la discapacidad física se tiende a ocultar y se mantendrá asociada lo más posible dentro de los límites de lo doméstico, quedando dentro del ambiente familiar.

Esta ocultación, o semi-aislamiento, de las personas discapacitadas se asocian bien con la falta de independencia física y, por lo tanto, con la dificultad de desplazarse; o bien, con la vergüenza que puede generar en algunos casos el ser discapacitado. La primera razón se centra en la importancia de la autonomía y la habilidades físicas; la segunda tiene mucho que ver con la creencia religiosa extendida entre los chamorros, en su mayoría católicos, que Dios castiga los pecados ocultos que uno comete, haciéndolos visibles en la carne. Es decir, la discapacidad puede ser considerada como un signo

visible de un castigo divino provocado por una transgresión moral, lo que puede atraer *mamâh'lao* –vergüenza– a la familia.⁹

Este aspecto generativo del cuerpo chamorro sano y bien formado se puede encontrar en narrativas míticas que todavía se recuerdan hoy en día, así como en algunas prácticas religiosas asociadas e integradas dentro de prácticas cristianas católicas, una fe que es fundamental en la negociación de la identidad chamorra.

Narrativas míticas y religiosas del cuerpo

Uno de los mitos todavía recordados por los chamorros es el relato creacional de *Puntan* y *Fu'una*, un hermano y una hermana que existían en el mundo cuando el mundo “no era nada” (cf. Flood 2001: 2–4). Sabiendo que su muerte se aproximaba, *Puntan* ofreció su cuerpo a *Fu'una* para que éste lo desmembrara, pudiendo así el mundo surgir de sus restos. Con los ojos de su hermano, *Fu'una* hizo el sol y la luna, con su pecho hizo el cielo, con su espalda la tierra y con sus cejas hizo el arco iris. Cuando terminó, *Fu'una* comenzó a llorar porque estaba sola y pensó: “necesito gente”. “Entonces *Fu'una* caminó hacia el mar y allí, cerca de la parte sur de la isla de Guåhan se transformo en una roca. Cuando el mar la golpeo se rompió en muchos pedazos. Cada nuevo pedazo de piedra recibió su propio espíritu. Cada nueva piedra se transformó en un nuevo tipo de gente” (Flood, 2001: 4).

Todo lo que existe fue creado desde el cuerpo: el cuerpo masculino de *Puntan* generó el mundo masculino, el tiempo y el espacio; el cuerpo femenino de su hermana *Fu'una* engendró a la gente y la estructura social. La carne de la mujer fundó míticamente el sistema matrilineal, característico de las culturas micronesias (ver Petersen 2009), y el cuerpo del hombre estableció la materia del cosmos. El cuerpo masculino es el mundo mientras que el cuerpo femenino es la gente que mantiene y reproduce la estructura social.

Este mito de creación dramatiza la centralidad de la diada de hermanos cruzados en las culturas matrilineales en general y en la cultura chamorra en particular. En el Guåhan actual este mito de creación se utiliza como ejemplo para subrayar, por un lado, el alto grado de cooperación y redistribución –*inafa'maolek* y *chenchu'le*– que los ancestros chamorros desarrollaron, y por el otro, para mostrar la importancia de mantener los lazos familiares que se identifican como santuarios de la “cultura tradicional” (Hattori 2010).

En lo que a nosotros respecta lo esencial es que los actuales grupos de danza y canto recuerdan nuevamente y cuentan hoy día esta historia, y sobre todo, que muchos chamorros son capaces de localizar e identificar la roca de *Fu'una*: la roca de la cual la gente chamorra fue originada. En este discurso mítico el cuerpo aparece como el centro del origen del mundo y de la gente y su poder simbólico todavía juega un papel en el proceso actual de identificación ya que la historia todavía es narrada.

⁹ Aquellos que transgreden las reglas sociales o “pecan” contra otro de manera evidente pueden ser castigados en la carne, individual o familiar, reduciendo drásticamente su independencia física. Cuando las transgresiones contra otro no son penadas por la justicia civil se puede oír la frase: *Ti mamaigo si Yu'os*, “Dios no duerme”. Esta maldición inevitable se produce sin una intervención humana obligatoria; es simplemente justicia divina necesaria y natural; y el transgresor será castigado en su cuerpo. De esta manera algunas enfermedades neurológicas como la esclerosis lateral amiotrófica (ALS) y el Parkinson-Demencia (PD) conocidos en Guåhan como *litigo* y *bodig* eran consideradas “condiciones humillantes” que traen *mamâh'lao* –vergüenza– a la persona o a la familia que lo sufre (Workman & Kaminga-Quinata 1994: 52).

Esta exposición del cuerpo ha constituido un elemento continuo en el diálogo y la resistencia adaptativa entre las culturas locales y las influencias coloniales. Durante su viaje científico alrededor del mundo en 1819 Luis Claude Freycinet (1779-1841) se detuvo tres meses en las islas Marianas. Estando allí escribió sobre la persistencia de la desnudez en la isla de Guåhån donde a pesar de los combates para abolirla, “los habitantes nativos de las Marianas siguen las costumbres antiguas todavía hoy” (Freycinet 2003: 111) y “hasta los siete u ocho años e incluso hasta más tarde para los varones, los niños andan desnudos” (Freycinet 2003: 111). Doscientos años después de la cristianización inicial de las Islas Marianas, el gobernador Francisco Olive y García, uno de los últimos gobernadores españoles de ese archipiélago (1884-1887), publicó en 1886 el *Bando General de la Policía Urbana y Rural*, una compilación de leyes para el archipiélago mariano, imponiendo multas sobre cualquiera que mostrase su cuerpo en público, una acción que de acuerdo con el *Bando* atenta contra “el decoro, la vergüenza y la decencia” (Olive y García 1886).

Hoy día, en la isla de Guåhån donde la mayoría de la población chamorra se declara cristiana y católica, el cuerpo se mantiene como el centro de muchos discursos de identidad (J. B. Diaz 2010; V. M. Diaz 2010). El cristianismo, por ejemplo, se vincula en gran medida con dos de las transformaciones más radicales del cuerpo: el nacimiento y la muerte. Durante estas transiciones el cuerpo es considerado especialmente débil y su existencia precaria; por esta razón, muchas madres no sacan a sus bebés fuera de la casa durante la noche hasta que no han sido bautizados, temiendo el ataque de algún espíritu y la consecuente enfermedad o muerte del infante. En este sentido el bautismo de los niños se considera como una herramienta profiláctica que protege sus cuerpos durante su existencia más temprana. Asimismo, para asegurar la continuidad de algún tipo de permanencia corporal más allá de la muerte, los funerales y las oraciones asociadas con ellos deben ser realizadas con una estructura seria y consistente con el fin de “nutrir” el alma. Estas ceremonias deben ser repetidas después del primer año, después de cinco años y en algunos casos, después de diez o veinte años o más.¹⁰

De manera similar, y como ya hemos mencionado anteriormente, algunos signos físicos de enfermedad o discapacidad generados por transgresiones sociales están asociados con la existencia de los *taotaomo'na* o espíritus de los ancestros. Las historias que relatan encuentros con los *taotaomo'nas* son muy comunes entre los chamorros y en el día de hoy juegan todavía una función importante y activa. Estos espíritus castigan transgresiones sociales y territoriales en propia carne, produciendo moratones en los cuerpos de aquellos que acceden a áreas no habitadas sin *respetu* –respeto– o aquellos que trasgreden ciertas reglas sociales.

La tradición requiere que se pida permiso a los ancestros antes de entrar en áreas de selva o bosques con la fórmula: *Guella yan Guello, dispensa ham lão Kão siña ham manmaloffan yan manmanbisita gi tano miyu sa' yanggen un bisita i tano'mã mi faloffan-ha' sin un famaisin*. [Bisabuelo y bisabuela, con permiso. Podemos pasar y visitar su tierra y cuando ustedes vengán a nuestra tierras nosotros les recibiremos de la misma manera.] (Bevaqqua n.d.)

Es necesario especialmente pedir permiso para defecar u orinar en la selva con la siguiente expresión: *Guello yan Guella kao siña u usa i kemon guini ya agin matu*

¹⁰ Es interesante observar que el bautismo está más relacionado con Jesucristo (una figura masculina) mientras que los funerales están más orientados a la Virgen María (una figura femenina). María, una mujer, será fundamental para el nuevo cuerpo y sus nuevas relaciones, transformaciones y apariencia, mientras que Jesucristo ofrecerá protección para el cuerpo recientemente creado del niño/a (ver Atienza & Coello, 2012).

hamyu gi tano-hu sinen isa lökkue.[Bisabuelo y bisabuela, puedo utilizar el baño aquí? Cuando vosotros vengáis a mi tierra podréis hacer lo mismo.] (Bevaqcuá n.d.)

Si el *taotaomo'na* detecta una falta de respeto por parte del intruso, el visitante no será bienvenido y no solo recibirá un moratón en su cuerpo sino que también podrá caer enfermo con una dolencia que sólo el *suruhano/a* –medico tradicional– será capaz de sanar (Workman & Kaminga-Quinata 1994: 210–233). Si el *taotaomo'na* considera que la visita es respetuosa podrá producir el mismo moratón en el cuerpo del intruso, pero no causará ninguna enfermedad. Incluso podrá recompensar al visitante con un artefacto arqueológico, con un coco especialmente hermoso o con otros presentes.

En Guåhån uno está enfermo cuando el cuerpo manifiesta la enfermedad de manera visible (Demapan 2011: 104), y una vez que la dolencia es físicamente evidente, si la afección se considera consecuencia de un castigo recibido por infringir alguna norma, la tendencia general consiste en mantener a la víctima lo más posible dentro de los límites domésticos, reduciendo así la exhibición pública del enfermo y la consecuente vergüenza – *mamáh'lao* – que pudiera atraer a la familia. El castigo se manifiesta con claridad y el cuerpo sufre las consecuencias de la transgresión, siendo afectado por una reducción de su autonomía y habilidad que afecta del mismo modo al cuerpo social, esto es, a la familia.

En esta sección hemos tratado de ilustrar cómo en Guåhån muchas narrativas míticas “antiguas”, y algunas narrativas religiosas “nuevas”, se centran en el cuerpo o están orientadas hacia el cuerpo. Sin considerar que esto sea producto o interpretación exclusivamente post-colonial, pensamos que se trata más bien de un desarrollo histórico resultado de un proceso de resistencia adaptativa que ha sabido incorporar marcos pre y postcoloniales, estructurando los discursos identitarios en torno a narrativas sobre el cuerpo indígena–exhibido– como una matriz de significado.

Así pues, el cuerpo masculino estaba preparado para generar un diálogo nuevo y para componer nuevas narrativas visuales frente a las fuerzas coloniales norteamericanas que tomaron Guåhån después de la guerra hispano-americana de 1898, “liberando” a la isla de los japoneses al final de la Segunda Guerra Mundial. Durante los últimos sesenta años el cuerpo chamorro masculino ha sido progresivamente militarizado e hiper-musculado, pero sigue manteniéndose como matriz y centro de muchos discursos anti-coloniales de identidad masculina.

Narrativas no verbales sobre el cuerpo (de)colonizado

Los discursos de identidad en Guåhån mantienen una inevitable relación con la guerra y los guerreros de las Marianas. Desde hace algún tiempo la sangre vertida por los chamorros durante los primeros años de la conquista española (1668-1699) y durante las guerras americanas se ha transformado en una poderosa imagen simbólica en la construcción de la identidad del pueblo chamorro de Guåhån. En este sentido, las imágenes silenciosas de los viejos guerreros chamorros han sido integrados como parte de la identidad chamorra y como parte de la resistencia contra los antiguos (españoles) y nuevos (americanos) poderes coloniales. Estos discursos exhiben una virilidad superior mediante unas representaciones exageradas de la masculinidad convencional. El cuerpo fuerte, atlético y musculado del guerrero chamorro es representado en slogans, murales, camisetas, escarificaciones y tatuajes. Es también utilizado para representar el orgullo y la resistencia nacional de una cultura que ha sobrevivido a los embates del colonialismo,

resignificándose a partir de elementos culturales que se consideran netamente chamorros.¹¹



Figura 1. Lema y logo de la escuela de enseñanza media de Inarajan, Guåhån.

Sin ir más lejos, una mirada a estas imágenes nos permite entrever la existencia de discursos acerca del poder y resistencia de los chamorros en Guåhån. El cuerpo en tensión, la mirada fija en su oponente, el brazo musculado, portando un arma con la que protege (y se protege) del invasor. Al fondo, una piedra *latte*, símbolo de la cultura chamorra. El chamorro es y será siempre un guerrero cuyo cuerpo condensa y mantiene una matriz de significado que continua siendo altamente creativa. Las masculinidades son definidas y negociadas estéticamente, tal y como son desplegadas *in situ*.

Al respecto, Juan Pérez Viernes nos recuerda que la historiografía canónica ayudó a construir un discurso acerca de la erradicación de los guerreros chamorros no sólo del paisaje físico de las islas Marianas sino también de una conciencia histórica más amplia. En realidad se trataba de una estrategia retórica que justificaba la sustitución de los chamorros por otros hombres, principalmente misioneros jesuitas y frailes recoletos, soldados y funcionarios españoles (Viernes, 2010: 4). A consecuencia de esta progresiva desaparición de los guerreros chamorros del archipiélago mariano, el cuerpo del otro-enemigo feminizado se convirtió en un objeto penetrable. En este contexto de dominación, la historiadora Pérez Hattori subrayó que “Guam fue feminizado no solamente como un espacio del cual los hombres estaban literalmente ausentes, sino también como un lugar favorable a la penetración colonial de un dominio (Naval) masculinizado” (Ibidem).

Sin embargo, los hombres chamorros no desaparecieron de la faz de las islas Marianas. Tampoco se puede decir que fueran simples víctimas de su experiencia traumática ante el colonialismo militar estadounidense. El 30 de junio de 1940 quinientos cincuenta y siete chamorros procedentes de la isla de Guåhån se alistaron

¹¹ Como señala Gilmore (2008: 36), las pruebas de la masculinidad difieren en cada cultura. Pueden ser rituales sexuales o actos en los que los varones tengan que demostrar coraje.

como asistentes, camareros, cocineros y soldados (Miller, 2004: 342), convirtiéndose en las primeras bajas chamorras de la Segunda Guerra Mundial al encontrarse a bordo de los acorazados norteamericanos atracados en el puerto de Pearl Harbour. Fue el 7 de diciembre de 1941 cuando la Armada Imperial Japonesa lanzó una ofensiva militar sobre la base naval estadounidense que marcó el inicio de lo que se ha dado a conocer como la Guerra del Pacífico.¹² Alistarse en el ejército de los Estados Unidos era una opción atractiva para los chamorros porque les permitía viajar a otros lugares y ver mundo, así como progresar económicamente (Viernes, 2010).¹³ Tras algunos años de servicio podían, además, obtener una pensión de jubilación, tener acceso a los economatos militares, seguro médico para toda la familia y en algunos casos, educación gratuita para sus hijos. Finalmente, ser veterano de guerra no sólo proporcionaba importantes beneficios económicos, como apuntaba Viernes, sino que además incorporaba un elemento de prestigio social. Un símbolo potente en la construcción de la identidad chamorra que establece una estrecha correlación entre el coraje del guerrero chamorro y las aptitudes físicas del soldado (norteamericano).

No sólo los cuerpos chamorros fueron militarizados desde la Segunda Guerra Mundial, sino que la geografía de Guåhån fue igualmente militarizada. Los nombres cristianos de las principales ubicaciones geográficas de la isla fueron sustituidos por nombres relacionados con la segunda gran guerra. En la actualidad existen dos bases militares en Guåhån, así como diversas instalaciones relacionadas. Los nombres españoles de las calles han sido sustituidos por otros nombres relacionados con la historia militar estadounidense: Marine Corps Drive, Nimitz Hill, War in the Pacific National Historical Park, y muchos otros. Más de un tercio del territorio de Guåhån ha sido militarizado, y sus habitantes perciben la isla como una enorme base militar, como un portaviones estático, que ha provocado una alarmante alienación indígena, emigración e impactos medioambientales durante los años de la postguerra (Quimby, 2011a: 361).

Junto a la creciente militarización de la isla de Guåhån, algunos académicos han destacado la convergencia de una serie de “políticas e imaginaciones turísticas y militaristas” que servían para familiarizar y feminizar no solamente la isla sino también los cuerpos subalternos de sus habitantes chamorros. De acuerdo con Camacho (1998: 3-7), la revista *Guam Recorder* se convirtió en un foro que proyectó una imagen paradisíaca de unos nativos colonizados hospitalarios y mayormente satisfechos con sus estatus político-social. Por el contrario, los activistas chamorros han desafiado este “militurismo” a través del uso del cuerpo como una expresión individual del antiguo *matakña*¹⁴ – una expresión cultural chamorra de agresividad, audacia y coraje.

Si como sugiere Hattori (2004: 93), el guerrero chamorro fue primeramente convertido al cristianismo y luego feminizado o castrado por el colonialismo español, en la actualidad ha sido finalmente militarizado e híper-mutilado. Aunque ambos procesos - masculinización y feminización – pueden parecer antagónicos, en ambos casos el cuerpo ha sido utilizado y concebido como un eje epistemológico para entender las masculinidades en Guåhån. En contraposición a la masculinidad dominante de los poderes (neo)coloniales, los chamorros apelan a un orden corporal basado en la

¹² A pesar de que la noción de *Guerra del Pacífico* es objeto de discusión historiográfica vamos a mantenerla aquí por ser la más extendida.

¹³ Según David Gilmore (2008: 34), uno de los elementos constitutivos de la masculinidad tradicional es la potencia sexual, la virilidad, así como la necesidad de enfrentarse a retos, y también el factor económico. Así, “en casi todas las culturas donde existe un culto a la masculinidad, el varón no solo debe proteger a su esposa e hijos y a otros familiares, sino que también debe mantenerlos; debe “traer el pan a casa”.

¹⁴ Para una reflexión de este valor cultural chamorro conocido como *matakña*, véase V. M. Diaz, 2000: 188-194.

visualización (o redención) estética y la valoración moral del guerrero chamorro, en base al género,¹⁵ que reproduce estrategias de dominación y resistencia. Sin embargo, esta “tendencia a celebrar la gloria del guerrero” no tiene un “origen doblemente colonial”, como sugiere Jolly (2008: 8) para el caso hawaiano, sino un origen eminentemente local. Frente a la recurrente feminización del pueblo chamorro, el guerrero se ha convertido en un símbolo a partir de una continuidad cultural que es percibida en términos de orgullo comunitario que hay que preservar.

Iyechad (2001) ha señalado que desde la “liberación” norteamericana (Batalla de Guåhån, 21/7/1944), la actual relación que mantienen los chamorros con los Estados Unidos no constituye un elemento fundamental en la construcción de la identidad chamorra. En su opinión, esa identidad debe ser entendida como parte de un sistema tradicional de redistribución de bienes, el *chenchule'*, así como de un sistema de parentesco ficticio a través del cual el Tío Sam desempeña el papel del hermano de la madre. En una sociedad donde la mujer conserva un alto grado de independencia que se expresa a través de estructuras matrilineales y matrilocales todavía vigentes, los chamorros actuarían como el hijo de la hermana siendo protegido por el Tío Sam (Underwood, 2003). Para corresponder se ven obligados a dar alguna cosa a cambio, principalmente porque el apoyo económico que empezó en 1944 sigue aún presente en el imaginario colectivo a través de la distribución masiva de los “cupones de alimentos”, o de otras ayudas federales (Shouder, 1991, citado en Iyechad, 2001: 124).

Este mecanismo ligado al apoyo alimentario que proporcionan las ayudas federales es aceptado y reconocido en Guåhån, pero además pensamos que esta dependencia de los Estados Unidos juega otro papel simbólico en la construcción de la identidad chamorra. Dicho papel tiene mucho que ver con la imagen poderosa que significa “ser pariente del Tío Sam”. Por lo tanto, el papel de la nacionalidad norteamericana en la formación de la identidad chamorra parece estar relacionado con dos factores principales: primero, con los beneficios producidos por este parentesco ficticio con el Tío Sam de una forma práctica pero simbólica; segundo, con una imagen política en cuanto que legitima la corporización de posiciones jerarquizadas en el orden hegemónico mundial. La fortaleza física proporciona una imagen positiva asociada al hecho de ser ciudadanos norteamericanos frente a “otros”, como los japoneses, españoles u otros habitantes de la Micronesia, que son menospreciados por ser mucho más débiles físicamente y, consecuentemente, militarmente inferiores.

¹⁵ Por el término “género” entendemos “la construcción sociocultural particular y la interpretación jerarquizada y valorativa que se hace de los comportamientos, actitudes, atributos, sentimientos, actuaciones, rasgos, etcétera, de los seres humanos de acuerdo a su sexo y que, habitualmente, los divide en dos rígidas mitades, hombres y mujeres, sobre la base de relaciones de poder (...) Además, no existen dos géneros sino una estructura social establecida por género que implica a los hombres, a las mujeres que se establecen entre ellos” (Belén Cabello Tarrés, “Buen uso de los términos sexo y género”. *El País*, Cartas al Director, 23 de febrero de 2015).

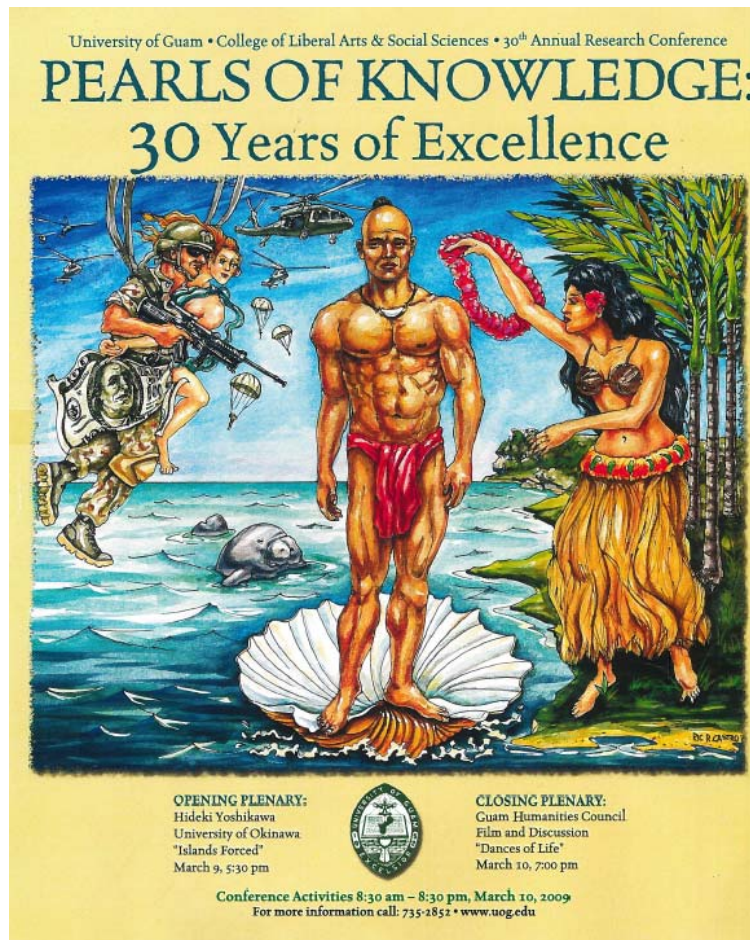


Figura 2. Poster creado por un estudiante de la Universidad de Guåhån para promover la trigésima edición de la conferencia anual del College of Loberal Arts and Social Sciences de 2009

Con todo, la introducción de símbolos nacionales estadounidenses en la autoimagen identitaria de los chamorros está contribuyendo paradójicamente a una ambigua relación entre los chamorros y los Estados Unidos debido a varios factores. Fundamentalmente, aquellos, como los saipanenses, que fueron empleados como colaboradores por los japoneses durante la ocupación japonesa de Guåhån, fueron recompensados con “una mayor atención estadounidense, tratos más favorables y un estatus más honorable en la familia (norte)americana”, mientras que el Tío Sam decidió no hacer lo propio con los leales chamorros, premiándoles únicamente con responsabilidades políticas básicas en un estado neo-colonial.¹⁶

A pesar de esta paradójica situación, vestir un uniforme militar sigue representando para muchos chamorros la única forma de mostrar su lealtad y patriotismo, así como de “legitimar” su masculinidad cuestionada debido al proceso colonial, formando parte del ejército norteamericano (Camacho & Monning, 2010: 163) y exigir así algún tipo de reconocimiento paternalista de su poderoso pariente (Dvorak, 2008: 60). Es alrededor de este proceso simbólico que se han generado varios discursos e imágenes identitarias de las élites chamorras (cf. Bevacqua, 2010). Desde 1668 la

¹⁶ Somos plenamente conscientes del impacto causado por los cuarenta años de ocupación militar bajo el gobierno de la marina norteamericana hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, así como el impacto generalizado de las escuelas estadounidenses en la isla de Guam, en contraste con lo que sucedió en Saipán, que estuvo primero bajo la dominación colonial alemana, y posteriormente, japonesa.

sangre de los mártires jesuitas ayudó a consagrar el archipiélago mariano, transformándolo en un territorio sagrado a través de un “bautismo de sangre”. Siguiendo la máxima de Tertuliano, *ut sanguis martyrum sit semen christianorum*, los jesuitas establecieron una relación de causa y efecto entre el martirio y el triunfo de la cristiandad (Coello 2011: 707-745; Cymbalista, 2014). Del mismo modo, la sangre que los chamorros han vertido en las guerras de Vietnam, Iraq, o Afganistán, actúa, en un sentido profundo, como un aglutinante de su identidad, que no se ha construido mediante argumentos esencialistas, sino por medio de la acción social.

Al mismo tiempo, algunos líderes culturales en Guåhån están recreando rituales y desarrollando una nueva estética (Flores, 1996, 2002, 2004) que está siendo influenciada por análisis locales de elementos indígenas pertenecientes a la cultura tradicional. Hoy día, algunos elementos que habían sido separados de la cultura chamorra durante más de 300 años han entrado nuevamente en el sistema, o han sido generados por primera vez por culturas oceánicas contemporáneas: baile, artesanías varias, joyas fabricadas de conchas, todas ellas relacionadas con habilidades corporales y adornos. Sin ir más lejos, numerosos turistas japoneses y norteamericanos acuden los miércoles por la noche al *Chamorro Village*, una plaza reconstruida al estilo colonial español, construida a principios de 1990 en San Ignacio de Agaña, la capital de Guåhån, que alberga diversas tiendas de artesanía local y espectáculos – bailes, danzas - de otras islas de la Micronesia. Allí los chamorros no sólo transforman su saber tradicional en un producto de consumo sino que al mismo tiempo refuerzan sus propias categorías étnicas a través de la mercantilización de su propia cultura (Comaroff & Comaroff, 2009).



Figura 3. Mural que se puede encontrar a un lado de la carretera principal número 1, también llamada Marine Drive.

Por último, y como alternativa no militarizada y controlada por el ejército de los EEUU, otros discursos silenciosos de identidad masculina en Guåhån, giran alrededor de este “*ethos* del guerrero” como se puede apreciar en la creciente popularidad de las modernas artes marciales como *Ultimate Fighting* y el slogan de *Fökai*. Sobre todo los jóvenes de Guåhån manifiestan una alta proclividad a las peleas organizadas y a los desafíos físicos.

Conclusiones

En las páginas anteriores hemos subrayado un elemento que debe considerarse central en la construcción de los discursos chamorros sobre masculinidad desde una perspectiva de género: el cuerpo (masculino) físico y no verbal.¹⁷ La identificación es un proceso dinámico caracterizado por una historia y un movimiento que puede ser narrado, pero se refiere en este caso a un centro constante, el cuerpo exhibido, que funciona como una estructura pre-lingüística y estética. Este discurso proporciona un sentido trascendente a la existencia humana en una macro-visión del desorden aparente y los sentimientos contradictorios que tienden a introducir el tiempo y la historia. A consecuencia de ello, no se trata de un proceso estático que podría parecer estar totalmente substanciado o petrificado, ni tampoco un total desorden que por su propia constitución siempre estaría abierto a la reinterpretación. Es precisamente en este diálogo y plasticidad donde radica su fortaleza – su *autopoiesis* o capacidad de auto-reproducirse así como su capacidad de resistencia.

Como recientemente ha señalado Frank Quimby (2011b), las Marianas no fueron unas islas aisladas situadas en medio del océano Pacífico sino que desde bien temprano los chamorros protagonizaron un *continuum* de encuentros con otros pueblos de ultramar, convirtiéndose en una cultura de contacto que, tal y como hemos defendido en este artículo, mantuvo su coherencia e identidad en gran parte enraizándose en el cuerpo físico masculino. Por tanto, la identidad (masculina) chamorra no puede contemplarse como estática o inmóvil, sino como un proceso que enfatiza una activa resistencia y una flexibilidad situacional que, sin embargo, se orienta hacia un centro que permanece estable. Estas interacciones son elementos clave en la construcción de esa cultura adaptativa chamorra; una cultura que se refleja en los nativos chamorros de la actual isla de Guåhån. Si esta hipótesis es correcta, en los próximos años asistiremos a la supervivencia de aquellos discursos de identidad lingüísticos o no-lingüísticos asociados con el cuerpo masculino chamorro. Por el contrario, aquellos otros discursos que no sean capaces de (re)construir el cuerpo físico o social irán lentamente desapareciendo mientras el cuerpo continuará siendo el lugar de la agencia chamorra que pre-existe a su representación.

Bibliografía

ALKIRE, W. H. (1977) *An introduction to the peoples and cultures of Micronesia*, Menlo Park, CA: Cummings Publishing Company.

ATIENZA DE FRUTOS, D. & COELLO DE LA ROSA, A. (2012) “Death Rituals and Identity in Contemporary Guam (Mariana Islands)”, *The Journal of Pacific History*, 47(4), pp. 459-473.

BAMBERG, M. G. W. & KOROBOV, N. (2007) “Strip Poker! They don’t show nothing: Positioning identities in adolescent male talk about a television game show” en Bamberg, M. G. W., Fina, A. D. & Schiffrin, D. (eds.), *Selves and identities in narrative and discourse*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 253-272.

BEVACQUA, M. L. (n.d.) *Taotaomo’na*. <http://guampedia.com/taotaomona-taotaomona/> accessed March 5, 2015.

¹⁷ Para el sociólogo Michael Kimmel, los estudios de la masculinidad deben considerarse como una de las más importantes contribuciones a los estudios de género (2008: 19).

----- (2010) "The exceptional life and death of a Chamorro soldier: Tracing the militarization of desire in Guam, USA" en Shigematsu, S. & Camacho, K. L. (eds.), *Militarized currents: Towards a decolonized future in Asia and the Pacific*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 33-62.

BUTLER, J. (1990) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.

CAMACHO, K. L. (1998) *Enframing i Taotao Tano': Colonialism, militarism and tourism in twentieth century Guam*, Honolulu, HI: University of Hawai'i at Manoa.

----- (2008) "The politics of indigenous collaboration: The role of Chamorros interpreters in Japan's Pacific empire, 1914-45", *Journal of Pacific History*, 43(2), pp. 207-222.

CAMACHO, K. L. & MONNIG, L. A. (2010) "Uncomfortable Fatigues: Chamorro Soldiers, Gendered Identities, and the Question of Decolonization in Guam" en Shigematsu, S. & Camacho, K. L. (eds.), *Militarized currents: Towards a decolonized future in Asia and the Pacific*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 147-180.

CARSON, M. (2012) "Evolution of an Austronesian landscape: The Ritidian site in Guam", *Journal of Austronesian Studies*, 311, pp. 55-86.

COELLO DE LA ROSA, A. (2011) "Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)". *Hispania Sacra*, 63(128), pp. 707-745.

COMAROFF, J. L. & COMAROFF, J. (2009) *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.

CORNELL UNIVERSITY LAW SCHOOL. (n.d.), The immigration and nationality act of 1952 (The McCarran – Walter Act) Title 8 of the United States Code (8 U.S.C ch. 12). <http://www.law.cornell.edu/uscode/text/8/chapter-12>

CSORDAS, T. J. (1994) *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press.

CUNNINGHAM, L. J. (1997) "Pre-Christian Chamorro courtship and marriage practices clash with Jesuit teaching" en Wuerch, William L., Carter, Lee D. & Carter, R. R. (eds.), *Guam history: perspectives*, Vol. 2, Mangilao, Guam: Richard F. Taitano Micronesian Area Research Center, University of Guam, pp. 60-80.

CUNNINGHAM, L. J. & BEATY, J. J. (2001) *A History of Guam*, Honolulu, Hawai'i: Bess Press.

CYMBALISTA, R. (2014) "Marcando o território com sangue: os mártires na cartografia jesuítica na América". *Anais do XIII Seminário de História do Urbanismo e da Cidade*, Brasília.

DEMAPAN, I. T. (2011) *Traditional healers of the Commonwealth of the Northern Mariana Island and their medical practices*. Tesis de doctorado inédita, San Francisco: Saybrook, USA.

DESCOLA, P. (2013) *Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

DIAZ, J. B. (2010) *Towards a theology of the Chamorro*, Quenzon: Claretian Publications.

DIAZ, V. M. (1994) "Simply Chamorro: Telling Tales of Survival and Demise in Guam", *The Contemporary Pacific*, 6(1), pp. 29-58.

----- (2010) *Repositioning the Missionary: Rewriting the Histories of Colonialism, Native Catholicism, and Indigeneity in Guam*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

DRIVER, M. G. (1989) *The Account of Fray Juan Pobre's Residence in the Marianas, 1602*, Guam: Micronesian Area Research Center (MARC) & University of Guam.

DVORAK, G. (2008) "The martial islands": Making Marshallese masculinities between American and Japanese militarism", *The Contemporary Pacific*, 20(8), pp. 55-88.

FENNELL, C. C. (2010) *Crossroads and Cosmologies: Diasporas and Ethnogenesis in the New World*, Gainesville, Florida University Press.

FLOOD, B. (2001) *Mariana Islands legends: Myth and magic*, Honolulu, Hawai'i: Bess Press.

FLORES, J. (1996) *Reinventing artistic traditions: The Chamorro search for identity*, Guam: University of Guam.

----- (2002) "Art and identity in the Mariana Islands: The reconstruction of "ancient" Chamorro dance" en Herle, A., Stanley, N., Stevenson, K., & Welsch, R. L. (eds.), *Pacific Art: Persistence, change and meaning*, Adelaide, Australia: Crawford House, pp. 106-113.

----- (2004) "Artist and activist in cultural identity construction in the Mariana Islands" en MEIJIL, T. Van & MIEDEMA J. (eds.), *Shifting images of identity in the Pacific*, Leiden, Holland: KITLV Press, pp. 119-134.

FREYCINET, L. C. de (2003) *An Account of the Corvette L'Ucranie's*, Saipan: CNMI Division of Historic Preservation.

GARCÍA, F., SJ. (2004) *The Life and Martyrdom of the Venerable Father Diego Luis De Sanvitores of the Society of Jesus, First Apostle of the Mariana Islands and the Happenings in These Islands from the Year of One Thousand Six Hundred and Sixty-Eight, to That of One Thousand Six Hundred and Eighty-One*, Mangilao, Guam: Micronesian Area Research Center (MARC) & University of Guam.

GILMORE, D. "Culturas de la masculinidad", en Àngels Carabí & Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*. Barcelona: Icaria, 2008, pp. 33-45.

HATTORI, A. P. (2004) *Colonial Dis-Ease: Us Navy Health Policies and the Chamorros of Guam, 1898-1941*, Honolulu: Hawai'i University Press.

----- (2010) Puntan and Fu'una: Gods of creation, Guampedia: The encyclopedia of Guam. <<http://www.guampedia.com/puntan-and-funa-gods-of-creation/>>

HEATHCODE, G. M., DIEGO, V. P., ISHIDA, H. & SAVA, V. J. (2012) "Legendary Chamorro strength: Skeletal embodiment and the boundaries of interpretation" en STODDER, L. W. & PALKOVICH, A. M. (eds.), *The bioarchaeology of individuals*, Gainesville, Florida: University of Florida Press, pp. 44-67.

IYECHAD, L. P. *An Historical Perspective of Helping Practices Associated with Birth, Marriage, and Death Among Chamorros in Guam*, New York: Edwin Mellen Press.

JOLLY, M. (2008) "Moving masculinities: Memories and bodies across Oceania", *The Contemporary Pacific*, 20(1), pp. 1-24.

- KIMMEL, M. "Los estudios de la masculinidad: una introducción", en Àngels Carabí & Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*. Barcelona: Icaria, 2008, pp. 15-31.
- KEESING, R. M. (2000) "Creating the Past. Custom and Identity in the Contemporary Pacific", en HANLON, David & WHITE GUIJO, Geoffrey M. (eds.), *Voyaging through the Contemporary Pacific*, London – Boulder – New York - Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- KISTE, R. C. & MARSHALL, M. (1999) *American anthropology in Micronesia: An assessment*, Honolulu, Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- MARTÍNEZ PÉREZ, J. (1997), *Fray Juan Pobre de Zamora: Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Felipe*, Ávila: Diputación Provincial de Ávila & Institución Gran Duque de Alba.
- MILLER, R. E. (2004) *The Messman chronicles: African-Americans in the U.S. navy, 1932-1943*, Annapolis, MD: Naval Institute Press.
- MONNING, L. A. (2007) *Proving Chamorro: Indigenous narratives of race, identity and decolonization on Guam*, Tesis de doctorado, Urbana-Champaign: University of Illinois.
- OLIVE Y GARCÍA, E. (1886) *Bando General de Policía Urbana y Rural del Gobernador Político Militar Francisco Olive y García*. Agaña, 1 de septiembre de 1886. Inédito.
- PETERSEN, G. (2009) *Traditional Micronesian Societies: Adaptation, Integration, and Political Organization*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- PIGAFETTA, A. (2002) *Primer viaje alrededor del mundo*, Madrid: Dastin.
- QUIMBY, F. (2011) "Fortress Guåhån: Chamorro nationalism, regional economic integration and U.S defense interests shape Guam's recent history", *Journal of Pacific History*, 46 (3): 357-380.
- (2011b) "The Hierro Commerce: Culture Contact, Appropriation and Colonial Entanglement in the Marianas, 1521-1668", *The Journal of Pacific History*, 46(1): 1-26.
- RICOEUR, P. (1995). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Madrid: Siglo XXI.
- SACKS, O. W. (1997) *The island of the colorblind*, New York, NY: Vintage Books.
- SCHILDKROUT, E. (2004) "Inscribing the body", *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 319-344.
- SOUDER-JAFFERY, L. M. (1991) "Psyche under siege: Uncle Sam, look what you've done to us" en RUBINSTEIN, D. H. (eds.), *Uncle Sam in Micronesia: Social benefits, social costs: Papers from the ninth annual social work conference*, Guam: Micronesian Area Research Center (MARC) & University of Guam, pp. 120-124.
- TURNER, J. C. & REYNOLDS, K. J. (2010) "The story of social identity" en POSTMES, T. & BRANSCOMBE, N. R. (eds.), *Rediscovering social identity: Key readings*, New York, NY: Psychology Press, pp. 13-32.
- UNDERWOOD, R. A. (2003) *The thinking out loud project: Values in Guam-federal policy making: A Lecture Series. Study Guide*. Guam: Guam Humanities Council.
- VAN PEENEN, M. W. (2008) *Chamorro legends on the island of Guam*. Guam: Richard F. Taitano Micronesian Area Research Center & University of Guam.

VIERNES, J. (2010) "Chamorro men n the making", *e-Journal of the Australian Association for the Advancement of Pacific Studies*, (1.2 y 2.1), <http://intersections.anu.edu.au/pacificcurrents/viernes.htm#n1>

WORKMAN, A. M. & KAMINGA-QUINATA, D. (1994) "Use of traditional medicine and healers on Guam" en Morrison, J., Geraghty, P. & Crawl, L. (eds.), *Fauna, flora, food, and medicine, science of Pacific Islands*, Vol. III, Suva, Fiji: University of the South Pacific, pp. 201-203.

----- (1996) "Epidemiology as labeling: Neurological diseases ad stigma on Guam", *ISLA: Journal of Micronesian Studies*, 4 (1), pp. 47-69.

© Copyright David Atienza de Frutos i Alexandre Coello de la Rosa, 2015

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2015

Fitxa bibliogràfica:

ATIENZA DE FRUTOS, David y COELLO DE LA ROSA, Alexandre. (2015), "Reflexiones sobre masculinidades e identidad entre los chamorros de Guam", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20 (2), Barcelona: ICA, pp. 144-161. [ISSN 169-8298].

