



LA SUBVERSIÓN DEL GÉNERO EN LAS SOCIEDADES PREINDUSTRIALES

TRABAJO FIN DE MÁSTER

MÁSTER EN PSICOLOGÍA SOCIAL

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Nombre: Aíssa Suárez Viera.

Tutor: Juan Ignacio Castien Maestro.

Curso: 2012-2013



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

TRABAJO FIN DE MÁSTER:

**LA SUBVERSIÓN DEL GÉNERO EN
LAS SOCIEDADES PREINDUSTRIALES.**

Nombre: Aíssa Suárez Viera.

Tutor: Juan Ignacio Castien Maestro.

Curso: 2012-2013

(Convocatoria de Septiembre)

ABSTRACT:

La presente investigación analiza la trasgresión del género por parte de individuos y sociedades desde una perspectiva histórica. La hipótesis de la que parte este estudio subraya que dichos fenómenos dieron lugar a procesos de estereotipación para deslegitimar su conducta. La metodología empleada ha sido de naturaleza socio-psico-histórica y de tipo cualitativo. Se aporta una revisión bibliográfica relacionada con teorías del género y para el estudio de casos se ha acudido a fuentes históricas y literarias. Los resultados muestran que la subversión de género alimenta la creación de estereotipos en torno a la trasgresión. También se detecta cómo la estrategia del travestismo y la ocultación es más común en sociedades caracterizadas por una mayor rigidez en el cumplimiento de los roles de género. Sin embargo, en sociedades donde se tejen menores diferencias entre hombres y mujeres, la transgresión se realiza en mayor medida a través de la deconstrucción del género.

Palabras clave: género, mujer, travestismo, cambio de género, patriarcado.

This research analyzes the gender transgression by individuals and societies from a historical perspective. The hypothesis of this study underlines that these phenomena led to stereotyping processes to delegitimize their behavior. The methodology has been psycho- socio- historical nature and qualitative kind. A literature review related to theories of gender is provided and for case studies, historical and literary sources have been used. The results show that the subversion of gender feeds stereotyping around transgression. It also detects how the strategy of transvestism and concealment is more common in societies characterized by greater rigidity in the performance of gender roles . However, in societies where minor differences between men and women weave, transgression is carried further through the deconstruction of the gender.

Keywords: gender, woman, transvestism, gender change, patriarchy.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.	4
1.1. Fundamentación.	4
1.2. Objetivos.	4
1.3. Conjeturas.	5
1.4. Metodología.	5
1.5. Fundamentación de una metodología socio-psico-histórica.	6
2. MARCO TEÓRICO.	7
2.1. El género: construcción social, regulación social y procesos de dominación.	7
2.2. El rol femenino y el ser estigmatizado.	9
3. MUJERES GUERRERAS: AMAZONAS.	14
3.1. Amazonas en la Antigua Grecia.	14
3.2. Sociedades no patriarcales prerromanas germanas e hispanas.	22
3.3. Amazonas en las crónicas de Las Indias.	25
3.4. Algunas reflexiones sobre las amazonas.	27
4. ANTIGUO EGIPTO.	28
4.1. La mujer en la dinastía XVIII.	29
4.2. El impulso de Hatshepsut por parte de su padre, Thutmosis I.	31
4.3. La regencia de Hatshepsut.	32
5. ASIA ORIENTAL.	34
5.1. China. Rigidez del confucianismo y mujeres guerreras.	34
5.2. Japón. Diosas, reinas y samuráis.	41
6. EDAD MEDIA Y ANTIGUO RÉGIMEN.	43
6.1. Juana de Arco.	45
6.2. La monja Alférez.	48
7. RESULTADOS Y CONCLUSIONES.	50
7.1. Subversión de la identidad desde la perspectiva etic: cuestionamiento del funcionamiento del sistema patriarcal y estereotipos.	50
7.2. Subversión de la identidad desde la perspectiva emic: una experiencia de vida dictada por el género.	53

BIBLIOGRAFÍA.

AGRADECIMIENTOS.

*“Saltan los pies de la liebre macho,
De la hembra sus ojos destellan,
Pero cuando juntos corretean,
¿podrás distinguir si soy macho o hembra?”*

Balada de Mulán.
Autor anónimo, China, siglo VI d.C.

A lo largo de la historia, las sociedades han variado su modo de organizar las relaciones de género. A pesar de que la dominación masculina propia del sistema heteropatriarcal se ha impuesto sobre otro tipo de patrones genéricos, en esta investigación se demostrará la existencia de sociedades que no se organizaban de un modo patriarcal en el pasado, que establecían una estructura de poder y de división del trabajo alternativas al sistema imperante.

Por otro lado, en sociedades con tradición grecorromana -organizadas bajo férreo sistema sexo-género donde se limita considerablemente la acción femenina- existieron personas que consiguieron alterar los roles establecidos socialmente mediante el travestismo. El recurso de simular el género al que, de entrada, no pertenecían, fue una estrategia exitosa y multifacética, que les permitió promocionarse socialmente y tener acceso a nuevas experiencias vitales que les eran vedadas hasta entonces. Aunque el foco de análisis de este estudio se centra en las sociedades europeas, se parte de la hipótesis de que esta estrategia fue recurrente abarcando las civilizaciones de más largo recorrido histórico, desde Europa hasta Asia Oriental.

1. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.

1.1. FUNDAMENTACIÓN.

La normatividad del binarismo genérico ha producido que la mayor parte de nuestra sociedad a nivel mundial mantenga dividida a la población entre un grupo dominado y otro dominante.

La división sexual del trabajo, la asunción de roles, el desarrollo de la ciencia, el estudio de la historia favorecen el anquilosamiento del sistema sexo-género preponderante.

Sin embargo, estudiar a la mujer por su condición de mujer, es decir, en razón de su sexo, es una cuestión historiográfica novedosa (Saranyana, 1997: 29). Y sumándonos al carro de esta nueva cruzada feminista, aunque este no sea un trabajo de historia, la mirada retrospectiva es fundamental para poner en jaque la supremacía patriarcal.

Aunque este estudio contempla muchos elementos relacionados con el travestismo, el objeto fundamental es el de la identidad subversiva del género.

Dado que en muchas ocasiones los discursos femeninos tienden a naturalizar las desigualdades a través de una fundamentación histórica (Fernández, 2003), el fin último de esta investigación es una demostración empírica de que la estructura patriarcal es una construcción social, que aunque está “muy bien montada”, como diría el sociólogo Miguel Missé, no corresponde a un orden natural inquebrantable.

Por otro lado, se trata de evidenciar el tratamiento del cuerpo como un existente que media entre el yo y el mundo social de manera casi inevitable. Debido a que es el primer elemento de anclaje de nuestra identidad (Revilla, 2003) su potencial para construir al sujeto es enorme, pero, sin embargo, finito. Se pueden reconocer casos, los cuales estudiaremos, que han sido capaces de adjudicar a su cuerpo la función de *medio* para dar salida a unas expectativas que se han construido al margen de él.

Veremos la tentativa de personas y sociedades enteras por construir nuevas formas de relacionarse, haciendo accionar la estructura de género tradicional de manera directa sin percatarse de ello (como es el caso de las antiguas sociedades no patriarcales) de manera cómplice (los procesos de liderazgo femenino) o directamente engañando al orden social, es decir, mediante el travestismo.

1.2. OBJETIVOS.

- a) Detectar casos históricos de subversión de la identidad de género desde un punto de vista emic y etic. Es decir, desde el estudio de sociedades donde existe una definición diferente de los roles de género tradicional hasta casos puntuales donde la persona haya decidido, en contraposición con los valores imperantes, realizar tareas encomendadas al género opuesto.

- b) Analizar el contexto social en que se dieron fenómenos de travestismo para averiguar las motivaciones que condujeron a estas personas a realizar esas transformaciones identitarias.
- c) Realizar una revisión de los matices y las connotaciones positivas o negativas con las que se narran los acontecimientos de subversión identitaria en fuentes históricas y literarias.
- d) Establecer patrones de intereses y comportamientos en el cambio de identidad de género (o en características específicas del mismo) de manera que se consolide una visión genérica de los rasgos masculinos y femeninos que son necesarios para acceder a determinados recursos sociales según el contexto en el que se desarrollen.

1.3. CONJETURAS.

- a) Aquellas sociedades donde los roles de género no se corresponden con los de la tradición grecorromana son deslegitimadas mediante procesos de estereotipación.
- b) En contextos históricos menos igualitarios entre hombres y mujeres, los cambios de género se realizan a espaldas del grupo, de modo que se muestra falsamente una identidad sexual que corresponde efectivamente con su identidad de género. Sin embargo, en entornos más igualitarios se tiende a la deconstrucción del género más que a la usurpación de la identidad genérica, integrando en la propia identidad rasgos de ambos géneros.
- c) Son más fácilmente localizables los casos de mujeres que deciden hacerse pasar por hombres o adquirir atributos masculinos como consecuencia de las mayores posibilidades sociales que se desprenden de ser varón en casi todos los contextos históricos.
- d) Los casos (minoritarios) de hombres que deciden adquirir una identidad femenina responden al deseo de eludir responsabilidades o mantener oculta su identidad real. En los casos más sutiles se corresponde con un interés por acceder a elementos asociados típicamente con el rol femenino, como la belleza o el decoro.

1.4. METODOLOGÍA.

Se empleará una metodología de investigación de tipo cualitativo.

En primer lugar, se realizará una revisión teórica de la bibliografía relacionada con la construcción social del género, así como los beneficios y perjuicios que deparan al sujeto.

En segunda instancia, para el estudio de casos, se aplicará una metodología pluridisciplinar, entrelazando conocimientos históricos y psicosociales.

Las fuentes bibliográficas consultadas serán principalmente históricas, para localizar las situaciones concretas de cambio de género o de adquisición de características del género opuesto, con el fin de establecer los motivos por los que se produjeron apoyándonos para ello en una base teórica psicosocial.

Para algunos apartados también se acudirá a fuentes literarias con el fin de explorar el impacto social de la transgresión del género a través de la construcción narrativa.

1.5. FUNDAMENTACIÓN DE DE UNA METODOLOGÍA SOCIO-PSICO-HISTÓRICA.

La psicología social histórica aporta un marco contextual y temporal que permite dar cuenta de la configuración de las estructuras sociales que son objeto de estudio por esta disciplina, en este caso, las relaciones y los roles de género.

Poniendo como ejemplo el estudio de la identidad -aunque el objeto de estudio de esta investigación es más amplio- Erikson nos explica en su obra *Sociedad y adolescencia*, que "la identidad psicosocial (...) posee un aspecto psicohistórico, y las biografías están inextricablemente entrelazadas con la historia" (Erikson, 2004:13). Por tanto, no queda exenta de esta definición la identidad de género.

A parte de Erikson existe una larga lista de autores como Gergen (1973), Foucault (1975), Munné (1986) o más recientemente González y Castien (2008) que indican una tradición consolidada en la elección de una metodología de tipo histórico para el estudio de los fenómenos psicosociales.

Las ciencias naturales poseen la capacidad de crear leyes universales atemporales, sin embargo, el estudio de la psicología social debe atender a las vicisitudes del momento histórico en que se sitúan los fenómenos con el ánimo de encontrar coincidencias entre los procesos sociales en diferentes épocas o, por el contrario, apreciar la irrepetibilidad y unicidad de los mismos (Gergen, 1973).

El análisis de algunos procesos sociales se enriquece considerablemente si los apreciamos como resultados de procesos históricos de pensamiento y acción colectiva en un ejercicio de pluralismo teórico. De hecho algunos autores consideran que es imprescindible establecer esta relación entre psicología social e historia:

"Ciertamente la psicología social no puede prescindir del tiempo y, por consiguiente, tampoco de la historia. El conocimiento psicosocial está fuertemente condicionado por la temporalidad del

acontecer" (Munné, 1986:159-169)¹

Por tanto, el análisis histórico nos permite lograr dos propósitos: por un lado, ejercer una metodología longitudinal que ayuda a explicar con mayor rigurosidad las características del objeto de estudio y, por otro lado, un objetivo de índole más político o militante, a saber, vulnerabilizar bajo el foco esclarecedor de la mirada retrospectiva las estructuras sociales imperantes.

2. MARCO TEÓRICO.

2.1. EL GÉNERO: CONSTRUCCIÓN SOCIAL, REGULACIÓN SOCIAL Y PROCESOS DE DOMINACIÓN.

En este apartado analizaremos la configuración del sistema sexo-género, así como las claves teóricas que nos ayudan a interpretar las diferencias entre los roles de género y las estrategias de movilidad social sobre la base de estos principios.

La construcción social del género responde a la necesidad humana de establecer una clasificación de la realidad. Se configuran esquemas mentales que tienen como finalidad constituir elementos fácilmente manejables en el transcurso de la vida cotidiana. Es el denominado proceso de categorización social, término acuñado por Tajfel. Como explica en su obra *Grupos humanos y categorías sociales* a una realidad continua se le impone un proceso de clasificación discontinuo (Tajfel, 1984). En el caso del género estas categorías resultan ser dicotómicas, distinguiéndose una femenina en contraposición a la masculina y viceversa.

El género masculino y el femenino se construyen a través de la base biológica que proporciona el sexo, al menos de los caracteres más visibles, ya Tajfel explicaba la necesidad de cierta realidad objetiva a través de la cual se establecerían las categorías sociales. Pero en este caso la realidad biológica es primordial en la designación del género. Aunque sea objeto de una construcción social, el elemento objetivo de la genitalidad y los caracteres sexuales secundarios constituyen las claves del proceso de feminización y masculinización. Sin embargo, también es necesario aclarar que la introducción del concepto de "género" ha llegado a modificar incluso el planteamiento filosófico que se tenía hasta entonces del mismo sexo (Tubert, 2003), haciendo que este se tornara como una categoría menos objetiva que en su concepción clásica.

El género (sin especificar tipo) se define según la Real Academia de la Lengua Española (2001), como "*Conjunto de seres que tienen uno o varios caracteres comunes*". Efectivamente, el género masculino y femenino poseen cada cual características propias en lo que se refiere a roles sociales, atributos socioculturales, contenidos simbólicos, normas que regulan los modos de

¹ Lo cual no quiere decir, como explica el propio Frederic Munné, que haya necesidad de posicionarse bajo una postura gergeniana radical y sólo se entienda la realidad como proceso sin tener en cuenta las estructuras.

relación y una amplia gama de elementos de orden social. Sin embargo, en esta definición de la RAE del *género* habría que detallar la manera en que estos *caracteres comunes* pueden existir de hecho fuera de la regulación colectiva.

Por este motivo, para el trabajo que aquí se presenta, el concepto género que se emplea interpela a la subjetividad con la que se construye. El género se entiende de este modo como un “conjunto de prácticas, ideas, discursos, representaciones que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo” (Rocha, 2003:1). Sin embargo, estas características comunes son tan volubles como lo es el propio contexto histórico en el que han sido definidas.

Esta idea de que el surgimiento del género puede explicarse mediante la teoría de la identidad social debe complejizarse recurriendo a otros dos procesos sociales: la regulación social y la dominación.

En *El uso de los placeres*, Foucault expone una tradición histórica de control de la práctica sexual que se ha modernizado, reconfigurado, extendido y mediatizado (Foucault, 2006). El género podría entenderse como una norma (explícita o implícita) que opera en las prácticas sociales. La regulación de la misma sexualidad está intrínsecamente relacionada con la regulación del género, por tanto una regulación desigual de la sexualidad femenina y masculina crearán diferencias entre los roles de género, por lo que “tener un género significa haber entrado en una relación heterosexual de subordinación” (Mackinnon citado en Butler, 2008: 85).

Pero se debe tener en cuenta que el género no se reduce única y exclusivamente a la sexualidad, sino que se debe a un orden de relaciones más amplio que abarca la creación de hombres con atributos masculinos y mujeres con características femeninas (Franke citado en Butler, 2008: 86)

Por ello, el género no se limita solamente a normas sociales. Éstas son las manifestaciones de un reglamento superior que, en términos foucaultianos, <<disciplina, vigila y castiga>> a los actores sociales. No sólo prohíbe y niega una realidad, sino que promueve otra: la realidad del género, de lo que es ser hombre y ser mujer, “el poder regulador no sólo actúa sobre un sujeto preexistente, sino que también labra y forma al sujeto (...) estar sujeto a un reglamento es también estar subjetivado por él” (Butler, 2006: 68).

En esta suerte de ingeniería social, la mujer no ocupa una posición horizontal con respecto al hombre. Las categorías de género han sido construidas y se mantienen actualmente bajo un ordenamiento jerárquico (Preciado, 2008). Aunque los atributos asignados a hombres y mujeres han variado en el transcurso histórico, dicha clasificación continúa estando jerarquizada y la creación de categorías de género generalmente excluyentes ha reducido las posibilidades de acceso a determinados bienes tanto materiales como no materiales de las personas, ya sean puestos de

trabajo, formación, entornos sociales determinados, ocio y disfrute, etc.

2.2. EL ROL FEMENINO Y EL SER ESTIGMATIZADO

La teoría de Simone de Beauvoir y su planteamiento acerca de la otredad femenina nos muestran los procesos a través de los cuales se construye la identidad genérica del *otro* femenino respecto al *uno* masculino y, en consecuencia, los mecanismos que posibilitan la reproducción del sistema de dominación masculina. Por este motivo, la base teórica de esta investigación se apoya en gran parte en la obra *El segundo sexo* de esta filósofa francesa.

Construir la realidad mediante la contraposición de categorías (lo *mismo* frente a lo *otro*) es usual incluso desde las sociedades primitivas (Beauvoir: 2005). En este momento las categorías de género no se establecían como contrapuestas pero con el paso del tiempo el masculino se va situando como sujeto absoluto, categoría positiva a la vez que neutra (el propio lenguaje lo certifica) en contraposición a la Alteridad femenina. La mujer se instituye de esta manera como el *otro* (Beauvoir: 2005).

Generalmente, cuando surge el conflicto con el *otro*, a fuerza de convivir se termina por reconocer la necesidad de colaborar, sin embargo, con las mujeres se ha dado un proceso de dominación histórica. Mientras la figura masculina se estableció como el “canon de lo humano” la femenina lo hizo como “receptáculo de lo reproductivo” (Preciado, 2008: 61).

Dicha situación no se sostiene bajo la justificación de que las mujeres hayan sido o sean un grupo minoritario, ni bajo el argumento de que se han mantenido aisladas de la convivencia, ya que en la sociedad interactúan día a día ambos géneros. Pero históricamente las mujeres no han tenido los medios para crear relaciones propias, un pasado en común, una lucha hacia metas definidas, empezando porque no existe conciencia de ser mujer. Se emplea como medio de autodenominación para diferenciarse del sujeto absoluto que, como hemos señalado, es el hombre, pero a pesar de que, salvo algunas diferencias, el patriarcado posee un carácter interclasista (Durán, 1982) otras categorías han primado históricamente sobre la identidad como mujer, tales como su etnia o su clase social. Al igual que el esclavo acaba interiorizando una dependencia hacia el amo, la mujer ha asumido estos vínculos de subordinación al hombre. Y aunque haya intercambios entre el opresor y el oprimido (si no el sistema no perduraría) el primero obtiene mayor rentabilidad de la interacción (Beauvoir, 2005).

Así, la teoría del intercambio, aunque cobra relevancia con el desarrollo económico a partir del s.XIX, siempre ha sido una clave importante para reproducir relaciones de género desiguales.

La teoría explica que la desigualdad en el acceso a los recursos obliga a la mujer a mantener una relación de reciprocidad con el hombre. El varón aporta a la unidad familiar y a la pareja el sustento económico. A cambio, la mujer ofrece elementos que favorezcan un intercambio de

recursos equilibrado. Esto es: encargarse del hogar, de los hijos, del bienestar de su marido. Sin embargo, este intercambio es desigual, en la medida que el hombre no puede ser tan fácilmente sustituido como la labor que cumple la mujer en el intercambio. Aunque la calidad de vida del varón disminuyese en el caso de prescindir de su mujer, no es comparable al impacto que sufriría la mujer en el caso de decidir concluir con la relación matrimonial. Además, el hombre no es el único beneficiario de los servicios de la mujer, porque estos se dirigen al hogar, los hijos, los parientes... siendo además bienes menos cuantificables que los que se aporta con un salario definido. Por ello que la percepción de reciprocidad en ambos puede concebirse de manera tergiversada, infravalorando el trabajo femenino (England y Kilbourne en Saltzman, 1992).²

Este tipo de intercambios elementales que se van tejiendo en la cotidianidad familiar crean procesos de índole social, motivo por el cual es necesario superar el factor psicológico³ e incidir en los elementos estructurales, entendiendo el papel que desempeñan los sujetos dentro del sistema. Un sistema donde los individuos se ven envueltos en relaciones de dependencia mutuas. Ello da lugar, según el planteamiento de Peter Blau, también a relaciones de poder, donde existe en este caso, un tratado implícito de obediencia por parte de la esposa, así como a un *intercambio indirecto*, el cual consiste en asumir un coste proporcionando bienes acordes a su rol social (atención del hogar, hijos y marido) con el fin de conseguir la aprobación de la otra parte (Blau, 2009).

La relación de dominación masculina también perdura porque las mujeres han asumido su rol cosificado, su personalidad alienada, al estar relegadas -por explicarlo con un lenguaje propio de la filosofía existencialista- constantemente a la inmanencia y haberles sido impedido su acceso a la trascendencia. Las repercusiones que tiene el sistema social sobre su pensamiento son tan profundas que hace que parezcan distintas a los hombres por naturaleza (Beauvoir, 2005). Incluso en las sociedades que mantienen regulado a nivel legal un régimen desigual, es necesario tener en cuenta la propia interiorización del rol por parte de la mujer y del hombre. “Sería un error entender todas las maneras por las cuales se regula el género en términos de casos legales, porque las normas que rigen estos reglamentos exceden los propios casos que las encarnan” (Butler, 2006: 67).

Estas disposiciones sobre lo que es “ser mujer” vienen definidas en gran parte por el acervo cultural que se ha producido bajo la letra masculina. La teología, la filosofía y más tarde las ciencias biológicas y psicológicas han sido producto mayoritariamente de hombres que escribían sobre mujeres (Beauvoir, 2005). Bien es sabido que las ideas y los conceptos no surgen del vacío social sino que se construyen en base a la experiencia vivida, y en este sentido, la ciencia misma se ha

² Con los matices necesarios, pues se ha de tener en cuenta la participación de las mujeres de clase media y baja en labores productivas junto al hombre durante siglos. Sin embargo, su trabajo fuera de la casa a menudo era infravalorado (Goody, 2000) y siempre ha sido su responsabilidad el cuidado de los hijos y del hogar.

³ Aunque también el autor refleja en su teoría la importancia de los procesos psicológicos en el intercambio social, pues el contrato se realiza desde un proceso de *atracción* inicial entre sujetos o grupos.

cimentado sobre las bases de un sistema patriarcal que en muchas ocasiones se opone a la mujer cuando no se crea a sus espaldas (Durán, 1982).

No es un disparate juzgar que el mundo femenino está integrado en el masculino. No se pueden entender ambos sin partir de que el primero se encuentra bajo el yugo del segundo. A veces, la mujer hace de su contexto un modelo de contrauniverso, pero, al estar éste inmerso en el mundo masculino que lo absorbe, queda invalidado (Beauvoir, 1998).

De este modo, son comunes las atribuciones negativas que se realizan acerca de las mujeres, pero no son sino el reflejo de una sociedad que coarta la libertad a la mitad de sus miembros. En muchas ocasiones, estas características las asumen las propias mujeres como ciertas, haciéndose cargo de un estereotipo histórico, otorgándole la condición de lo verdadero (Revilla, 2003). A continuación se da explicación a algunas de estas características:

El rol femenino está condenado a la obediencia al hombre y a repetir la vida, no a superarla. De ahí el sesgo *conservador* que en muchos casos se adjudica a la mujer. Ellas respetan más la ley que los hombres, no por un acto de raciocinio, sino de fe, ya que “los hombres hacen los dioses; las mujeres los adoran” (Frazer citado en Beauvoir, 1998: 402). El hombre puede cuestionar lo que un igual ha creado, pero la mujer lo asume dócilmente, al considerarse incapaz de igualar la acción masculina de trascendencia materializada en las normas sociales.

La mujer no es consciente de su capacidad de realizar una acción transformadora, y si lo es desecha la oportunidad de ejercerla, ya que en su vida cotidiana esta idea no le es útil para desenvolverse en los quehaceres a los que ha sido relegada. También se hace *mártir* en la medida en que culpa al hombre -que hace las veces de chivo expiatorio- de todos los males que la acaecen. Sin embargo, la imposibilidad de cambio a través de las propias acciones tiene como resultado que “al no participar en la historia, desconfía del futuro y desea detener el tiempo” (Beauvoir, 1998: 403).

Esto explica también la *resignación* y la *paciencia* que distinguen a la mujer del hombre. Características por las que también se le admiran, pero realmente son una cristalización sintomática de un sistema social en el que se veta su participación. Al igual que un esclavo que acepta su realidad y sobrevive a los pesares de su cotidianeidad, la mujer, que tampoco es un sujeto libre, afronta un destino incontrolable con una actitud de espera, como la de alguien que está acostumbrado a sufrir los designios ajenos (Beauvoir, 1998). El hombre, al poseer un locus de mayor control interno, no acepta la realidad con abnegación sino que se rebela contra ella y en ocasiones las fronteras de lo transformable quedan lejos de la acción del individuo, es el momento en el cual la figura de la mujer se realza en su fortaleza.

Su poder de *negociación* surge de esta misma lógica. Mientras el hombre, empoderado, crea las revoluciones y los enfrentamientos manifiestos, la mujer no se ve capaz a sí misma de destruir nada para volver a construirlo desde cero, sino que opta por remendar una situación, por negociarla.

(Beauvoir, 1998)

La transformación del mundo, las grandes ideas, en definitiva, la trascendencia se encuentra censurada para la mujer. De ahí que la *frivolidad* sea un adjetivo que se asume antes como femenino que como masculino. La razón radica en que ella tiene que disfrutar de las pequeñas cosas porque no tiene acceso a las grandes. Y dado que el placer “es el triunfo de la inmediatez (...) sólo concede tanto precio a estos triunfos de la inmanencia porque éste es su único destino” (Beauvoir, 1998: 405-406). Así, se regocija en su bienestar y se debe a su aspecto ya que es un instrumento de oportunidades sociales.

La cara oscura de esta realidad es que se acaba encerrando en los medios y no en los objetivos: en la ropa, en el lavado, en la propia belleza como fin en sí mismo. No es de extrañar que desarrolle ésa actitud *perezosa* que tanto se le reprocha ante tareas tan tediosas, ni que se dedique a las conversaciones, incluso al *cotilleo*, porque en la medida en que se estanca en reproducir su entorno no puede dar paso a una acción que supere su vida. Ni mucho menos podría condenarse su *servilismo*. El objetivo de los que han sido despojados de dignidad es únicamente seguir hacia adelante con resignación (Beauvoir, 1998), un servilismo que de no existir daría lugar a la mujer considerada *vanidosa*, o en el caso de adulterio, a traidoras.

Mientras el hombre está ligado a la producción en una sociedad caracterizada por la solidaridad orgánica durkheniana, la mujer tiene el <<deber mundano>> de representar a su hogar y a sí misma, acto en el que proyecta sus gustos, su moral, su estatus social, etc. Y sólo permiten reproducir la vida en los confines del hogar y la familia.

Esta representación requiere un tiempo exquisito dedicado a las relaciones familiares, los detalles de las cenas con invitados, a su propio aspecto. Con estos preparativos las mujeres pretenden expresar lo que consideran que es su verdadero ser, que puede ser elegido y reinventado por ellas con cada cambio. Al igual que ocurre con los objetos, su propio valor se transforma según su fachada y su estatus se eleva en la medida en que es codiciado. Aunque la mujer ha sido abocada históricamente a “estrictos códigos de decoro, muchos de los cuales estaban ligados al cuerpo y a la sexualidad” (Young, 2000: 232), ésta no es su única función. De representar únicamente esta característica sexual serían consideradas prostitutas. Su imagen debe personificar su ser y su nivel social. Una ardua tarea encaminada a conseguir desesperadamente la aprobación del juez definitivo, que ante el desasosiego de su inexistencia, se condena a sufrir con cada crítica y no queda del todo satisfecha con las adulaciones (Beauvoir, 1998).

Estos esfuerzos no la alejan de su soledad, porque la acercan más a la vida mundana, así que necesita aún más del sentido de la trascendencia que le aporta el varón. Se siente junto a él en el primer plano de la vida y no en la trastienda, donde quedan relegadas todas las conversaciones entre mujeres y la vida femenina (Beauvoir, 1998).

Como se ha mostrado, estos discursos, actitudes y estilos de comportamiento que fundamentan la dominación y que la mujer asume como propios (reproduciendo el sistema desigual) al fin y al cabo pueden considerarse verdaderas tácticas discriminatorias. Si partimos de esta premisa, la situación coloca a la mujer bajo la condición del estigmatizado (visto desde el enfoque dramaturgico de Goffman). En referencia a Santa Catalina, Simone de Beauvoir afirma que esta figura femenina “es la prueba patente de que una mujer puede elevarse tan alto como un hombre cuando por un curioso azar se le dan las mismas oportunidades que a un hombre” (Beauvoir, 2005: 178). Muchas mujeres de las que hablaremos se plantearon la misma conjetura de manera acertada y trazaron la estrategia de fingir ser hombres con el objetivo de evadir su estigma.

Las vías a través de las cuales el estigmatizado evade su identidad rechazada socialmente son, por un lado, la de tratar de modificar su realidad, demostrando sus capacidades y equiparándose en todos sus aspectos a las personas no estigmatizadas, o por otro lado, apropiándose del estigma para conseguir los beneficios que esto pudiera reportarle (Goffman, 1963), es decir, reproduciendo lo que Glick y Fiske (1996) denominaron como un tipo de sexismo benevolente. Aunque esto, al fin y al cabo, sea una *falsa conciencia* de tipo marxista en la medida en que se adoptan los intereses del grupo dominante, en este caso del varón, aunque implique ir en detrimento de los propios.

Bajo este enfoque teórico, se entendería cómo además de asumir el rol femenino, la mujer ha posibilitado que perdure el sistema de dominación, porque de algún modo ha sacado provecho de su posición de subyugada sin reparar en el hecho de que está reproduciendo este orden social desigual. En el hombre encuentra una alianza con el grupo dominante y también así puede “eludir la angustia o tensión de la existencia auténticamente asumida” (Beauvoir, 2005: 55).

Por el contrario, otras mujeres rehuyeron de su destino y burlaron las reglas patriarcales que dictaban su identidad social -en términos goffmanianos- haciendo que las expectativas normativas del cumplimiento del rol femenino se modificaran, permitiéndole así una mayor movilidad social bajo una apariencia masculina.

Aunque la teoría de Beauvoir acerca de la asunción del rol por parte de la mujer es tajante, veremos que existen grietas en el sistema que permiten la innovación, la creatividad y la capacidad crítica por parte de ellas. En muchas mujeres no cuajó la moral patriarcal normativa y consiguieron dar salida a sus inquietudes optando por la vía impuesta para ello, transformándose en hombres. A través de comportamientos, discursos, gestos, etc. provocaron una ruptura entre la anatomía y el género (Rocha, 2003). A través del cuerpo, que es la presentación primera del yo, cambiaron su comunicación simbólica y lo convirtieron en una suerte de performance, capaz de hacer dudar al espectador anclado en el sentido común colectivo.

En algunos casos el final de estas historias es trágico, porque cuando un sistema se encuentra más cristalizado y es menos flexible, son más comunes e intensos los procesos de represión y

sanción de la transgresión (Saltzman, 1992).

Con esta investigación se trata de averiguar en qué medida las personas han encontrado limitadas sus motivaciones y capacidades por la pertenencia a un género determinado.

De modo que en primer lugar se expondrá el análisis de sociedades donde no existía una organización patriarcal y, por tanto, las mujeres asimilaban los roles tradicionalmente adjudicados al hombre para desempeñar tareas necesarias para la comunidad sin sentirse coaccionadas por una identidad de género que nunca desarrollaron.

En segundo lugar, haremos un estudio de casos en sociedades patriarcales, donde sujetos concretos han puesto en marcha una serie de mecanismos para burlar esta realidad social constituida y entendida como verdad apriorística, trazando de manera estratégica un cambio en sus atributos de género. Ya sean casos extremos de cambio total de identidad genérica ante el grupo haciéndose pasar una mujer por hombre o viceversa, o casos más sutiles donde hombres y mujeres adquieren características atribuidas al otro género.

3. MUJERES GUERRERAS: AMAZONAS

La existencia de un grupo de mujeres guerreras que daban caza a los hombres en las batallas y eran dueñas y señoras de provincias enteras es una realidad identificable en muchos textos escritos de manos de literarios, historiadores, geógrafos y etnógrafos. Cazaban con la ayuda del arco e iban a la guerra sin acompañamiento masculino. Muchos textos ensalzan su carácter bélico y su valentía en la lucha.

En este apartado analizaremos que hay de cierto en la historia de las amazonas y cómo se ha interpretado su *modus vivendi*, centrándonos principalmente en las novelas épicas griegas, en los relatos acerca de las sociedades prerromanas de Europa Occidental y en las crónicas de las Indias de América, atendiendo al impacto social de la definición de los roles de género que se promovían en estas sociedades femeninas.

3.1. AMAZONAS EN LA ANTIGUA GRECIA.

a) *Homero.*

La tarea de ubicar con exhaustiva concreción a las amazonas en el mapa es una dificultad con la que se han encontrado muchos de los expertos que han estudiado la historiografía de este grupo de mujeres. No obstante, no es el caso de la que escribe, ni la pericia ni la incumbencia en concretar con excesivo detalle la geografía donde habitaron, por tanto, me ceñiré a las interpretaciones realizadas por Carlos Alonso del Real en su obra *Realidad y leyenda de las Amazonas* sin necesidad de entrar a dilucidar las diferentes conjeturas que se tienen al respecto.

La interpretación de los escritos que datan del periodo helénico, principalmente, a través de las novelas épicas, permiten ubicar geográficamente a las amazonas en Esticia, Asia Menor o Libia.

En primer lugar, en la novela homérica *La Ilíada* se identifican tres menciones a amazonas.

Primeramente, se hace mención a una figura femenina que aunque se representa de manera aislada, sin pertenencia a un grupo concreto, encaja con la descripción de amazona. Es a la que se refiere como la “ágil” Mirina, aliada de los troyanos. Y aunque no se especifique esta condición suya, el contexto hace ver que es una obviedad que no requiere mayor aclaración en el tiempo en que fue formulada. Sin embargo, la descripción que se realiza de ella tiene más afinidad con la de una deportista que con la de una mujer guerrera.

En segundo lugar, se hace alusión directa al grupo de amazonas que combaten contra los troyanos y los frigios (aunque más tarde otros autores como Artino las harán cambiar de bando) y al narrar el desenlace de uno de los combates se refiere a ellas de esta manera:

“Venció en tercer lugar al ejército indómito de amazonas guerreras, a los hombres iguales”⁴ (Homero citado en Del Real, 1967: 23).

La palabra original que es traducida por Alonso Reyes (en la obra de Carlos Alonso del Real) como “a los hombres iguales” viene del griego <<antianeiras>>. Por tanto, “a los hombres iguales” podría bien traducirse como “rivales a los hombres”. En cualquier caso, tanto una como otra traducción reflejan un estatus entre las amazonas que se compara con la que posee el hombre, que si no se refiere a las semejanzas que tienen uno y otro grupo (a los hombres iguales), atiende a una oposición de fuerzas equivalente (rivales de los hombres).

En tercer lugar, figura la existencia de otro grupo de amazonas que se encuentran en la zona Este y Sureste de la península anatólica y se describen con tintes mucho menos realistas, por ejemplo, se les adjudica la montura de una caballería alada.

También se descubre en *La Ilíada*, una figura que se denomina “La Amazona” y podría referirse a la amazona Pentesilea, que tanto en la *Tábula Iliaca* como en la novela de Homero, se cuenta que muere en combate contra Aquiles, el cual, impresionado por el descubrimiento de su belleza justo antes de morir, castiga al que malogra su cadáver y la hace enterrar con honores. Esta costumbre es propia con los rivales que luchan con valentía (Del Real, 1967) y éste es sin duda el caso de La Amazona, sin embargo, en la narración de los hechos se filtra la norma de género inmanente a la cultura griega, propia de las sociedades patriarcales y es la necesidad de adjudicar a las mujeres alusiones a su estética.

⁴ Homero aquí no se refiere a la guerra de Troya, sino a combates que tuvieron lugar entre 30 y 40 años antes aproximadamente.

En la medida en que una mujer guerrera se ha ganado un respeto, inigualable al que se tiene de cualquier otra mujer, por sus dotes en la batalla, parece estrictamente necesario para completar un hermoso relato, especificar la belleza que cubre a esta figura femenina. Establecer entre Aquiles y Pentesilea un vínculo que se entiende va más allá de la guerra y se expande hacia la complicidad del amor se refleja con mayor intensidad en cada relato que se escribe con posterioridad a Homero. Realmente, lo que se está haciendo con este ejercicio es volver a rebajar el poder de la amazona a un sujeto objetivizado, susceptible de ser poseído.

En la literatura griega las alusiones a mujeres guerreras son reiterativas: las antianeiras, las amazonas contra las que luchó Teseo, Andrómaca (traducible como “vencedora de los hombres”) que combatió contra Hércules, el grupo de mujeres que encontraron los argonautas en sus aventuras con Jasón. Aunque la mayoría son figuras puramente poéticas, pertenecientes al género ficticio, la raíz de la inspiración literaria proviene sin duda del hallazgo en la región de Asia Menor, de ciertos pueblos que efectivamente obedecían a normas matriarcales y ginococráticas, o al menos, de derechos iguales entre hombres y mujeres, donde eran ellas las que acudían a las batallas.

b) *Heródoto.*

Al pueblo de Escitia le impresionaba enormemente las costumbres de los saurómatas o sármatas donde la figura masculina y la femenina gozaban de posiciones similares. Para dar explicación a esta forma de organización social en donde las mujeres tenían un papel importante en el orden público, Heródoto nos relata la historia que dio paso a esta sociedad donde hombres y mujeres disfrutaban, como mínimo, de derechos iguales.

Encontramos en este relato una nueva denominación para las amazonas, las *oyoparta* (matahombres) nombre empleado por los escitas para referirse a grupos organizados de mujeres guerreras.

Según cuenta Heródoto (lib. IV, caps. CX y EXVIII) los escitas desconocían que luchaban contra mujeres hasta que dieron muerte a algunas de ellas en el campo de batalla y recogieron sus cadáveres. Entonces decidieron cambiar la estrategia de lucha. En vez que batallar como se hacía entre los hombres, decidieron enviar a jóvenes cerca del territorio donde se asentaban las mujeres. Sin emplear la violencia más de lo debido, se les encomendó permanecer allí con la intención de que se produjeran relaciones sexuales entre unos y otros.

La estrategia tuvo resultado y hubo matrimonio entre los dos contendientes. Sin embargo, cuando ellos propusieron a las mujeres regresar a las tierras de Escitia, ellas se negaron alegando lo que sigue:

“No podemos vivir como vuestras mujeres ni son sus costumbres las nuestras. Nosotras

cabalgamos y disparamos con arco y no sabemos los mujeriles oficios. Ellas, en cambio, no hacen nada de lo que nosotras hacemos, sólo ejecutan obras femeniles, se están en sus carros y no salen nunca a cazar.” (Heródoto citado en Del Real, 1967: 57).

De este modo, propusieron a los jóvenes varones regresar a Escitia a por sus herencias para volver en su compañía. Finalmente, triunfó la propuesta de las amazonas y, habiendo unido sus vidas con los jóvenes escitas, se fueron de aquellas tierras y crearon una sociedad en común, donde se hablaba la lengua de los hombres, porque ellas lo aprendieron. Por este motivo, explica Heródoto, los saurómatas hablan la lengua de Escitia pero con algunas variaciones de palabras que las oyopartas (amazonas) conservaron de su lengua.

En este relato localizamos dos elementos contrapuestos respecto a las posiciones de género en el origen de las sociedades saurómatas:

Por un lado, es fácil adivinar entre las amazonas un tono de desprecio hacia las labores que la mujer realiza en la sociedad escita. Exponen su desconocimiento sobre estas tareas, pero sin sentirse inferiores por ello, como quien realmente se dedica a menesteres más importante (en su caso, caza, pesca y guerra), mientras describen que las otras “sólo” se encargan de unos deberes que no tienen mayor relevancia para la vida. Con estas bases es lógica una posterior división del trabajo donde mujeres y hombres desempeñasen tareas similares, o los segundos las tareas de signo femenino (recolectar y criar a los hijos). Al fin y al cabo, fueron estos los que traspasaron las fronteras con fines reproductivos, por tanto, se alienaron a sí mismos en objetos de reproducción de la vida. Que aunque no fuera este su objetivo, así tuvo lugar según esta narración. Y también se percibe el tono de sumisión masculina ante las mujeres saurómatas. Quizás en un ejercicio por parte de Heródoto de engrandecimiento de la figura de un varón sometido cuando en realidad a lo más que se somete es a una estructura igualitaria.

Por otro lado, respecto al matrimonio como una institución bastante representativa de las relaciones de género (desiguales en las sociedades heteropatriarcales) Heródoto hace mención a las condiciones necesarias para que tenga lugar el casamiento. A esto hace referencia la obra *Realidad y leyenda de las amazonas* de Carlos Alonso del Real, mencionada anteriormente (que ha sido la principal fuente de conocimiento para la realización de este apartado del trabajo). Empleando una traducción latina (edición Didot) y una francesa (edición Belles Lettres) explica en palabras de Heródoto lo siguiente:

“En cuanto al matrimonio se regula así: ninguna se casa si el hombre no ha dado muerte antes a un enemigo en la guerra. Y algunas mueren solteras por no poderse cumplir esta condición”.

Lo que lleva a Real a afirmar que “la iniciativa del matrimonio corresponde al varón” (Heródoto en Del Real, 1967: 59)

Sin embargo, debido a que esta descripción del ritual matrimonial, no encaja con las costumbres que pudiera tener una sociedad ginecocrática y matrilineal, decidí acudir a otra traducción del texto de la edición Tecnibook⁵ (2011):

“Tienen ordenados los matrimonios de modo que ninguna doncella se case si primero no matase a alguno de los enemigos, con lo que acontece que muchas de ellas, por no haber podido cumplir con esa ley, mueren doncellas, sin llegar siquiera a ser matronas” (Heródoto, 2011; 147)

De manera que la iniciativa matrimonial pasa a manos femeninas, y como representación de la gran vinculación entre la mujer y la guerra, pareciera vergonzoso no haber participado en ella de una forma lo suficientemente activa como para haber dado muerte a un enemigo.

Por lo general, aunque al relato de Heródoto no pueda adjudicarse una veracidad absoluta, enlazando éste con otros textos se obtiene una descripción etnográfica de las amazonas y de las sociedades saurómatas -donde hombres y mujeres disfrutaban de derechos similares e iban juntos al campo de batalla- que se pueden asumir como aceptables.

A través de un acercamiento arqueológico de la cuestión, muchas son las veces en las que se ha cometido el error de atribuir el signo masculino a una tumba por el hecho de albergar ajuar relacionados con las armas. Sin embargo, en el mundo griego, estos estudios han caído en la trampa de no haber procedido al examen osteológico (Quesada, 2012).

Las amazonas de las que nos habla Heródoto en Escitia, actual Ucrania, sí que tienen una base arqueológica fundada. Las tumbas de mujeres halladas según las características que presenta provienen de los pueblos escitas y de los saurómatas, así como de sus descendientes.

El ajuar de las tumbas de mujeres posee además de armas de guerra, una serie de complementos ornamentales y un espejo de bronce. Esto implica, por un lado, que las mujeres estaban preparadas para la guerra, que lucharon activamente. Pero por otro lado, de los brazaletes, pendientes de plata, así como del espejo, se podría inducir ciertas características similares a la que posee la mujer en sociedades patriarcales, a saber, el cuidado de su estética.

Estas tumbas están localizadas en la zona de Rostov pero no se ubican únicamente en la zona geográfica del Mar Negro, sino que también se localizan fosas en el interior, desde el Don Medio hasta Vorónezh, donde existen coincidencias en el modelo de enterramiento.

Las tumbas son de mujeres jóvenes, entre veinte y treinta años, con estatus social elevado

⁵ A quién pueda interesarle y conozca la lengua, puede consultar el texto original en griego en el Anexo I.

pertenecientes a la sociedad de los escitas. También se han reconocido por esta zona la existencia de tumbas de mujeres saurómatas que poseían un alto rango y fueron sepultadas con ajuares que poseían las características citadas. Lo que se deduce de estos hallazgos es que las mujeres gozaban de bastante reconocimiento social en estas sociedades que se fundieron a largo de la historia. De hecho, entre el Danubio y el Don (territorio donde se ubica la antigua Escitia), nada más y nada menos que el 70% de las tumbas descubiertas pertenecen a mujeres.

Algunos autores como R. Rolle, aseguran que las mujeres fueron mejores jinetes que los hombres, pues su dominio del arco era igual al que podía hacer el varón sin sufrir las consecuencias de los problemas testiculares acarreados por la montura durante largos periodos.

En Pokrova, Rusia, el número de tumbas femeninas con armas desciende al 15% respecto a los hombres, pero sigue siendo significativo este dato de reconocimiento de las mujeres, implica que “las mujeres en determinados casos podrían ocupar posiciones sociales normalmente asignadas a los hombres” (Anthony citado en Quesada, 2012: 336).

Curiosamente, una de las tumbas halladas pertenece a una niña de aproximadamente unos 13 años que presenta una curvatura en las piernas típica de un desarrollo óseo propio a una vida de jinete. Por este motivo, parece bastante habitual que las mujeres se dedicasen a estas tareas de manera íntegra y no eventualmente.

En Siberia occidental también se encuentra una cifra significativa de mujeres que han sido enterradas con armas. El 20% del total de tumbas femeninas poseen una punta de flecha, aunque el objeto puede estar adscrito tanto a un ámbito bélico como de caza de animales. En este caso, podría ser más oportuno aceptar la segunda de las hipótesis, debido a la ausencia de escudos o espadas relacionadas claramente al combate, elementos que el investigador Berseneva, atribuye solo a los varones en esta zona del mundo (Quesada, 2012: 337). Sin embargo, podría deberse a que las mujeres hacían uso del arco a distancia y no desarrollasen enfrentamientos cuerpo a cuerpo. Si esto es correcto, o en cambio, se las enterró con puntas de flecha en homenaje a la dedicación a la caza, tanto uno como otro razonamiento reiteran la concepción de la mujer desarrollando tareas consideradas varoniles en sociedades patriarcales.

En definitiva, muchos son los autores que coinciden en que las excavaciones realizadas en la actual Ucrania y Rusia implican que “nos encontraríamos pues en el mundo escita y saurómatas/sármata ante verdaderas amazonas combatientes, incluso con una función concreta en la estructura militar de escitas y saurómatas por tanto ante una reivindicación de Heródoto” (Quesada, 2012: 337).

c) *Diodoro y la tergiversación amazónica.*

El historiador griego Diodoro Sículo expuso también parte de etnografía e historia del pueblo

saurómata y de las amazonas. Gran parte de lo que se narra en sus textos es falso e imposible de ser constatado arqueológicamente con los datos que se tienen (Quesada, 2012). Sin embargo, algunos elementos que ya hemos mencionado vuelven a salir a la luz en sus escritos. Entre ellos, encontramos la relación de las amazonas y la guerra o la caza, su gran valor en combate, su señorío sobre provincias que, aclara Diodoro, suponían gran parte del territorio europeo, asiático y africano -ubicándose primordialmente cerca de un lago llamado Tritón- y, aunque no se había mencionado aún en los párrafos anteriores, se hacen tanto en Diodoro como en otros textos muchas referencias al culto por parte del grupo de mujeres al dios Ares.

Centrándonos en la división del trabajo, explica el autor que, mientras que las mujeres se dedicaban a la guerra, los hombres se empleaban en labores domésticas y crianza de los hijos. Sin embargo, esto puede ser una exageración de una sociedad que no había tenido contacto anteriormente con comunidades donde las labores no estaban determinadas según el género tal y como éste estaba establecido en la mayor parte de los pueblos indoeuropeos. El choque cultural probablemente haya traído consigo generalizaciones que no corresponden con la realidad de los saurómatas.

Explica el historiador, que el pueblo de los saurómatas derrota a los escitas, momento en que “sobrevino la anarquía y las mujeres reinaron en Escitia (Diodoro en Del Real, 1997: 69).

No es de extrañar, que aunque se exalte de buena manera el atributo de la valentía de las saurómatas se etiquete como una anarquía las costumbres que ellas pudieran imponer sobre los escitas. En la medida en que sus disposiciones sociales no encajan con las normativas vigentes, se identifica un modelo de roles diferente con uno anárquico. Una tergiversación de la realidad que no sólo atiende al desconocimiento sino a la deslegitimación de este sistema. Para ello, es necesario engrandecer aspectos deshumanizadores, bárbaros, primitivos, como por ejemplo, el que a las niñas se les cortase un pecho -amazona, cuenta Diodoro, se refiere a *sin pecho*- para que pudieran hacer un mejor uso del arco. O que a los niños se les debilitasen piernas y brazos para hacer de ellos amos de casa.

En estas construcciones ficticias se observa la necesidad del autor, en obediencia a la norma imperante, de defender el sistema sexo-género. De esta forma, se desvirtúa el modo de vida de las amazonas, postulando una agresión a la naturaleza (a los pechos de las mujeres, a las robustas extremidades masculinas) para doblegarla a quehaceres que no son considerados como los propios de su sexo.

Infiere Del Real de las palabras de Diodoro, que en las sociedades amazónicas no es que los hombres mandaran menos que las mujeres “sino que éstas manden en absoluto, que debiliten a los hombres y los conviertan en zánganos o en amas de cría y ellas hagan la guerra, la política y la religión” (Del Real, 1967: 72). ¿Cómo se puede envilecer un sistema (el amazónico) que utiliza la

misma bajara con distintas cartas para ordenar las relaciones? A saber, la división del trabajo en razón del género. Se asume, por tanto, el poder de los factores sociales para contornear el potencial humano del hombre, no así el de las mujeres porque ¿no es acaso un debilitamiento lo que producen las sociedades heteropatriarcales sobre la mujer? Y una buena manera de resolver esta paradoja -que el hombre en las sociedades amazónicas se debilita, sin asumir que se hace lo mismo con las mujeres en las culturas indoeuropeas- es justamente propagando las narraciones anteriormente mencionadas acerca de las alteraciones que las Amazonas acometían contra los cuerpos, “pervirtiendo su potencial”. Sin embargo, la estrategia de deformación del cuerpo para adaptarlo a los cánones sociales establecidos, lejos de parecer una exageración es una costumbre muy usual en las sociedades patriarcales, en las cuales se ha llegado al extremo de la mutilación en el caso de la ablación, o de la malformación ósea en el de las “mujeres jirafa” de los padaung de Birmania o del vendaje de pies en China, desmayos y muertes por asfixia por el empleo del corsé en la Europa Occidental del s.XIX, y por supuesto, actualmente los problemas de salud que se desprenden del uso continuado de tacones en sociedades que se describen a sí mismas como “civilizadas”. A pesar de que Tajfel nos narra el proceso de construcción de categorías sociales a través de una base física y objetiva (es decir, la construcción social del género en base a criterios biológicos), este es un buen ejemplo para hacer mención al proceso inverso. Las categorías sociales adquieren tal fuerza que pueden modificar la dimensión física sobre la que han sido construidos para acomodarla a la convención social, lo que denomina Beatriz Preciado en su obra *Texto Yonki* (2008) como *biopoder*. Concepto del cual se desprende el de biopolítica, referido específicamente a la vertiente de control social. Esta noción hace hincapié en el interés político por regular las formas de procreación y la identidad del género a través incluso de mecanismos que transforman el cuerpo humano.

Pero volviendo a la representación estigmatizada de las sociedades amazónicas, observamos nuevamente cómo se les otorgan rasgos de la feminidad tradicional en las historias que nos cuenta Bión de Proconeso (entre los siglos IV y el III a.C.). Explica que cuando las Amazonas llevaron regalos a Teseo, el cual raptó a una de ellas, asegura que a través del engaño porque, según Proconeso, las Amazonas son muy “amadoras” de los hombres.

Así, se vuelve a reducir la figura de la Amazona a la de amante, y ya que el contexto literario la acerca a un orden primitivo, también lo hace con su sexualidad.

Explica Del Real que esta historia pudiera reflejar una realidad que fue la prostitución de hospitalidad. Sin embargo, la anécdota en sí no refleja el carácter de la Amazona.

El caso de Temiságoras de Éfeso no reduce a la mujer a su sexualidad de manera tan evidente, pero sí explica que estaban ceñidas con correaje. Y, a parte de las actividades masculinas, recogían con su cinturón las mieses, de ahí el nombre Amazona, pues *emon* posee el significado de mieses y la terminación griega de *zone*, cinturón.

Considero que la interpretación que aporta Del Real de esta historia explica a la perfección el intento del de Éfeso por feminizar a la amazona al estilo tradicional:

“Parece [en la historia de Temiságoras] que se ve a las niñas de alguna organización femenina yendo de excursión dominguera y recogiendo espiguitas o florecitas con el cinturón para llevarlo a la capilla del Albergue” (Del Real, 1967: 81)

Nos aclara el historiador que es una mejor opción etimológica aceptar que *zana*, terminación de las antiguas lenguas indoeuropeas (concretamente de la rama iraní) y traducible como *hija*, se une a *Ama*, que quiere decir madre. Por lo que Amazona, inspira el significado de la matrilinealidad, es decir, las amazonas son *hijas de las madres*.

3.2. SOCIEDADES NO PATRIARCALES PRERROMANAS GERMANAS E HISPANAS.

Las Valkirias, mujeres guerreras de origen mitológico, combaten a caballo con gran valentía. No obstante, el trasfondo histórico que poseen, al igual que las amazonas, hace pensar que estas jinetes fabulosas se refieran a las amazonas de las que ya se ha hablado en este trabajo o a las que se encontraron en los pueblos de Germania a medida que el Imperio Romano se iba expandiendo (Del Real, 1967).

Aportan claridad a esta temática el historiador Tácito, de Roma, y el geógrafo Estrabón, de Grecia, ya que establecen un análisis de la historia, geografía y etnografía de estos pueblos prerromanos.

También ellos sucumben, por contra, a los estereotipos poco veraces, porque en consonancia con el hilo discursivo de los anteriores autores que hemos repasado, tienden a enfatizar en un carácter primitivo de estos pueblos, también en este caso, como justificación de la conquista de Roma, describiéndose en base a su “precariedad de recursos, entorno natural remoto, poco accesible y de gran dureza, escasa presencia de leyes y derecho, indisciplina y belicosidad, comportamiento regido por las necesidades físicas más perentorias y el instinto animal de libertad y supervivencia” (Franco, 1999: 56).

Sin embargo, ayudan a entender entre línea y línea, los modos de relación genérica que se establecían en estas sociedades. La descripción de las mujeres de estos pueblos, estéticamente se correspondía con cuerpos robustos (como también era el de los varones), cubiertas de amplios vestidos de lino, con líneas púrpuras, o con pieles y lana, adornadas con joyas. Se dedicaban a las actividades artesanales, del hogar, de los alimentos, la maternidad, pero sin el refinamiento femenino de las mujeres de las sociedades tradicionales grecorromanas. También realizaban labores textiles y elaboración de productos que se extraían del ganado, como el queso o los atuendos con

pieles (Franco, 1999: 56).

Estrabón se rinde más al estereotipo que Tácito, pues pone en relieve la falta de recursos a causa de que no almacenaban los alimentos ni daban importancia al cultivo, lo cual obligaba al nomadismo de estos pueblos, algo en lo que se contradice con los textos de Tácito, quien describe un estilo de vida sedentario de los pueblos germanos, con desplazamientos puntuales únicamente.

Para Estrabón la ganadería y la guerra eran actividades de signo masculino en las sociedades germanas, aunque estas estaban adquiriendo modos de vida romanos. Por eso, sitúa el foco de atención sobre los galos, los cuales han perdido las costumbres más “primitivas” que presentaban antes de la conquista romana y que eran compartidas con las sociedades germanas. Explica en este caso que la repartición de tareas entre los hombres y las mujeres galas se hacía de manera inversa que en la sociedad romana. En su opinión, se trata de una característica que comparten muchos “pueblos bárbaros” (Franco, 1999: 59).

Por otro lado Tácito, directamente adjudica este modelo social a las sociedades germanas, sin barajar el caso galo. Las representa como sociedades guerreras, y mientras los hombres se dedicaban a participar activamente en las batallas y a recaudar botines de los pueblos que abatían, las mujeres se orientaban a las tareas que se comentaron anteriormente (el hogar, los alimentos, la maternidad). Pero también, como ha dicho este autor que eran sedentarios, la mujer era la encargada del cultivo (Franco, 1999: 59).

En principio, las dos versiones de la etnografía de la Germania prerromana son muy similares. Sin embargo, como Tácito constata entre estos pueblos el sedentarismo, convierte a la mujer en una figura de mayor relevancia económica y pública al dedicarse a la tarea de cultivar.

Esta descripción de Tácito es muy similar a la que hace Estrabón sobre los pueblos prerromanos del norte de la Península Ibérica. En este caso añade la información del trabajo de la mujer en la minería, lo cual le otorgaba una buena posición social, como consecuencia de su importante aportación a la economía de la comunidad. Sin embargo, era una manera también de eximir a los hombres de otras tareas que no fueran la guerra, como quien atiende las necesidades del ser humano realmente valioso. Así pues, la autoridad masculina estaba presente, pero convivía con una estructura matrilineal y matrilocal de ordenamiento social gracias al peso económico de reposaba en los hombros de la mujer (Franco, 1999). No obstante, se dice de ellas que algunas veces también luchaban junto a los hombres.

De esta organización también nos habla el historiador Apiano (95 d.C – 165 d.C.), que explica la existencia de aldeas dedicadas a la agricultura, con una organización matriarcal que dominaba en las poblaciones cercanas a los Pirineos. Estas comunidades, al ser atacadas, empezaron a desarrollar también habilidades guerreras, principalmente las mujeres (Del Real, 1967).

Mientras que en las poblaciones germánicas las mujeres acompañaban a los varones a las

batallas para ofrecer apoyo desde la retaguardia, en el norte de la Península eran partícipes activas en los enfrentamientos bélicos. Parece exagerado que Diógenes sugiera que “las mujeres van a la guerra y los hombres se quedan en casa” (Del Real, 1967), pero no se aleja del importante papel que la mujer desempeñaba en las batallas en esta región geográfica. En un fragmento de *Historias* del historiador romano Salustio, se explica que en el caso de los pueblos de la Península Ibérica, ante la inminente conquista liderada por Pompeyo, los ancianos de la zona recomendaron no empuñar las armas, pero las mujeres hicieron caso omiso de las indicaciones y fueron ellas las que incitaron a la batalla y explica Salustio, que “por dicha razón a los varones les aguardaba la responsabilidad de los partos, del pecho y demás funciones femeninas” (Quesada, 2012). Por este motivo, no es posible establecer claramente en qué punto la ficción se aleja de la realidad.

Por tanto, la tradición de la literatura clásica explica que las mujeres de los pueblos germanos, sólo combaten en casos excepcionales. Nos informa, tanto Tácito de las germanas, como diferentes referencias sobre las hispanas (por ejemplo Salustio), que las mujeres animaban a los hombres en las batallas y ésta era su única tarea en el ámbito bélico.

Es interesante reflejar aquí una anécdota que cuenta Plutarco sobre las hispanas, que dando por hecho los romanos que ellas no luchaban, no fueron registradas. De esta forma, las mujeres pudieron esconder armas en sus vestiduras que después fueron entregadas a los hombres en el momento oportuno, llegando incluso ellas a participar en los enfrentamientos.

Otra cita de Frontino incluso explica que “los vacceos llegan a vestirse de mujeres para sorprender a los romanos” (Frontino en Quesada, 2011: 340)

De estos relatos se pueden extraer dos conclusiones. La primera es que, efectivamente, si los romanos no temían que las mujeres les atacasen podría ser porque no lo hicieran a menudo. Sin embargo, tenían un papel bastante activo como colaboradoras y, en ocasiones, en situaciones de emergencia luchaban como uno de ellos.

Aunque el historiador romano expone claramente que “las mujeres [de la actual Galicia] luchaban al lado de los hombres y morían con ellos” (Apiano citado en Quesada, 2012: 339) puede haberse dado aquí una generalización extraída de una experiencia concreta y puntual.

La otra conclusión es el reflejo en la anécdota de la incapacidad de la mujer para las sociedades romanas, y en general, que permite que se brinde a la mujer un trato infantilizado, infravalorando su potencial. Ello hace que se configure como un disfraz perfecto para zafarse de las situaciones donde el hombre cuenta con una supremacía legitimada.

Por otro lado, la religión en las sociedades germanas prerromanas y las del norte de la Península Ibérica estaba en ambas muy asociadas con lo femenino. El sacerdocio, la videncia y los rituales así como “el papel que desempeñaban las madres como depositarias y transmisoras de las hazañas de los antepasados” (Franco, 1999: 61) las vinculaba tanto a lo sagrado como a la memoria

histórica.

Sin embargo, en los pueblos germanos el sacerdocio masculino empezó a cobrar importancia aproximadamente a finales del siglo I d.C. Un hecho que concuerda con una tendencia en esta época a la eliminación de la estructura matrilineal en favor de la patrilineal.

Por otro lado, en lo referente al matrimonio, en unos párrafos de esta misma obra se explica que la figura paterna no concertaba matrimonio entre la hija y un varón escogido por él, sino que ellas mismas elegían a su cónyuge entre los que consideraban más capacitados para la guerra (Quesada, 2012). Esta declaración, unida a la explicación que aporta Heródoto de las Amazonas de Europa oriental acerca de las condiciones que debía cumplir una mujer para contraer matrimonio - haber matado a un enemigo- implica que la institución conyugal recaía de un modo u otro sobre decisiones femeninas en ambas regiones.

En resumen, en los dos pueblos la mujer colaboraba en las batallas más activamente que en otras sociedades de tradición grecorromana, además gozaba de un mejor estatus social, económico, religioso, por lo que también compartían el poder que ostentaban los hombres y actuaba como transmisora del linaje.

Con el contacto con sociedades patriarcales y de lengua indoeuropea pudo suceder, por un lado, la asimilación de los nuevos roles de género y, por otro, que en las regiones de la periferia, por ejemplo Galicia, siguieran conservando durante más tiempo una estructura donde la mujer obtenía mayor protagonismo.

3.3. AMAZONAS EN LAS CRÓNICAS DE LAS INDIAS.

Algunos cronistas de la conquista de América, como Fray Gaspar de Carvajal y Fernández de Oviedo, recogen varios testimonios de conquistadores e indios, que confirman la existencia de provincias gobernadas por mujeres, regidas bajo una organización muy similar a la de las Amazonas de Europa.

Según la obra de *La historia general y natural de las Indias* del escritor Oviedo, en la que constan acontecimientos que sucedieron entre los años 1492 y 1549, se exponen testimonios de indios que aseguran la existencia de Amazonas en varias provincias, por un lado, en Tierra Firme, gobernaba la reina Orocomay, por otro, cerca del río de Santa Marta, cuya líder era Jarativa y, por último, en una isla cerca de Ciguatán.

En el primero de los casos, las mujeres eran “señoras absolutas” y aunque tuvieran maridos ellas eran las que gobernaban. Dicen de su reina, Orocomay, que utilizaba a los varones para servirla o para enviarlos a la guerra. Aunque parezca una caricatura de la realidad, existen muchos ejemplos con relatos similares que advierten un fundamento histórico en este hecho.

Por otro lado, por el río de Santa Marta, Oviedo explica que los cristianos empezaron a dar la

denominación de amazonas a grupos de mujeres que allí se asentaban.

Según los indios, este pueblo posee joyas y oro, y en su relación con los hombres sucede lo que en el caso anterior, que ellos las servían dócilmente. Eran objeto de compraventa para las relaciones sexuales, pero no para la guerra, pues ellas mismas cogían armas para acudir a batallar.

En Ciguatán, existía una república, y las mujeres únicamente estaban con los hombres cuatro meses al año y una vez embarazadas los expulsaban de sus territorios. Los hijos los enviaban de vuelta con ellos y las hijas se quedaban con las mujeres para ser educadas y poder perpetuar su comunidad en el tiempo.

En efecto, esta historia encaja con la costumbre amazónica de los matrimonios de visita y aunque el conquistador Nuño de Guzmán, asegura haberlas hallado casadas, pudo suceder durante las temporadas en las que convivían con los hombres de pueblos vecinos. Además coincide con el relato anterior en que se ataviaban con largas túnicas blancas y se adornaban con joyas.

Por otro lado, en el golfo de Uruba, se encontraron mujeres que iban a las batallas con sus hombres y cuentan que se las vio levantar su pecho mediante el uso de barras de oro que lo sujetaban en alto. Esto confundió al cronista, descartando la idea de que fueran amazonas, porque no se cortaban el pecho, sin caer en la cuenta, que fuere un mito la mutilación de los senos y que las propias oyopartas de Heródoto también iban a la guerra con los hombres. También añadió un claro tópico de barbarie femenina, y es que fueran transportadas en hamacas sobre los hombros de los indios.

En la descripción de las amazonas Oviedo coincide con las referencias de Fray Gaspar de Carvajal con el cual tuvo un encuentro. Se dice de las amazonas que iban vestidas con largas telas de algodón cuando no estaban en guerras y añade Carvajal, que se las encontraba ataviadas sólo con unas bragas cuando batallaban. Por otro lado, se narra que en cierto poblado las mujeres iban a la guerra con los hombres y hacían de caudillas (Del Real, 1967).

Haciendo también referencia al matrimonio de visita, expone el testimonio de un indio que asegura que las tribus de mujeres retienen con ellas por obligación a otros hombres y los dejan ir cuando ellas quedan embarazadas. Y del mismo modo que se ha visto anteriormente con las crónicas de Oviedo, Fray Gaspar le explicó que según los indios, las mujeres sólo se quedaban con ellas las que nacían hembras.

Además se expuso una relación con los rituales en el triunfo de las batallas y con hechicería, algo que también se corresponde con el fervor religioso de los pueblos amazónicos griegos y prerromanos vinculado a la guerra.

Como se puede observar, estas historias tampoco están exentas de sucumbir a los tópicos engrandeciendo la vileza con la que las mujeres trataban a los hombres. Sin embargo, aunque se magnificaba el poder ginococrático, no se estaba inventando este rasgo característico de muchos

poblados.

Gran parte de los errores cometidos en las descripciones se deben al uso de los testimonios de los indios. Los nativos exageraban las costumbres de los pueblos vecinos ante su desconocimiento, pero además en el caso americano de la época era más intensa esta visión del otro tan estereotipada, porque trataban de caricaturizar a los otros pueblos ante los conquistadores, representándolos como excéntricos, en una geografía ambigua, y con posesiones de gran valor, como lo que se ha comentado del oro y joyas, a fin de distraer la atención de los españoles y conseguir que se marchasen de sus tierras (Del Real, 1967).

3.4. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LAS AMAZONAS.

Con todo, se conoce que a lo largo la historia la mujer ha tomado un papel relevante en lo que podría ser el 1% de todos los combates, según una cita de J. S. Golstein. Sin embargo, existen muchos estudios de sociedades y personalidades como las que se han presentado en este trabajo, en los que se incide demasiado en la excepcionalidad de los casos (Quesada, 2011), quizás infravalorando cualitativamente y cuantitativamente la existencia de las estructuras militares femeninas.

Es de sobra conocido el menosprecio de las cualidades de las mujeres en el campo de batalla. De hecho “la imagen herodotea de una mujer combatiente era ridícula” (Quesada, 2011: 342) y en muchas ocasiones se atribuyen los resultados desastrosos en los enfrentamientos a una dirección femenina.

Así, en la batalla de Salamina, la reina Artemissia de Halicarnaso, decía de sí misma que ella era una excepción entre las mujeres, porque aseguraba que “por mar nuestros enemigos [griegos] son tan superiores a tus tropas como lo son los hombres sobre las mujeres” (Heródoto citado en Quesada, 2012)

Esta situación es el resultado de tres procesos:

En primer lugar, los procesos de estereotipación de la figura femenina en las batallas y en segundo lugar, la asunción de un estigma por parte de la misma mujer, lo cual la limita en el desempeño de sus funciones, porque considera que sobrepasa sus competencias o que requiere de comportamientos que no son apropiados en una mujer (aunque sí sean apropiados y necesarios en un contexto de guerra).

No hago mención a las cualidades físicas que puedan dificultar su tarea porque fuera del contexto de las sociedades patriarcales, teniendo en cuenta el éxito de los ejércitos de amazonas, - altamente alabados por los sectores militares masculinos de los otros pueblos, por su valentía y fiereza propios de un digno rival- se podría decir que la dirección femenina en las batallas no se distingue de la del hombre cuando los preceptos culturales en los que se desarrollan son igualitarios.

El tercer proceso al que hago alusión, es en el que la mujer, en las sociedades con estructura de género más desigual, se desenvuelve con máxima eficiencia en su cargo de mando en la medida que reniega de su feminidad.

Estos procesos demuestran que la obligación de tener que elegir entre un rol de mujer o un rol de general y combatiente, son síntoma de la incompatibilidad con la que se ha construido lo femenino con respecto a la competencia en el orden público.

4. ANTIGUO EGIPTO.

Teniendo en cuenta el contexto internacional en el que se desarrolla el periodo de la civilización egipcia, es destacable que no se aprecia en su estructura social tanta desigualdad entre hombres y mujeres como en otras sociedades. El investigador Jean-François Champollion, que estudió el papel de la mujer en el antiguo Egipto, aseguró que esta civilización se diferenciaba mucho de las demás en el trato a la mujer, y que fue la propia influencia griega la que creó mayores desigualdades de género en su seno (Castañeda, 2008).

La propia Simone de Beauvoir nos cuenta que las mujeres egipcias podían heredar y poseer bienes, además mantenían derechos similares a los de los hombres. La causa de esta equiparación entre ambos géneros no es azarosa. Se debía a que en las capas inferiores no existía el patrimonio privado (sólo era usufructo), razón por la que no se regía de manera estricta el hecho de que se pudiera repartir la riqueza. En contra de todos estos elementos positivos, encontramos la norma del momento en cuanto al matrimonio: un acuerdo de fidelidad unilateral (de la mujer hacia el hombre). No obstante, tal y como afirmó en su momento Diodoro (posiblemente exagerando como es costumbre en el autor griego), la mujer tenía un gran control sobre el marido en el matrimonio. Pero habida cuenta de la afición del autor por la inventiva, nos guiaremos mejor por las afirmación del investigador Pestman, que analizando justamente las condiciones matrimoniales asegura la existencia de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres (Castañeda, 2008).

El hecho de que la mujer ateniense estuviera tan lejos de estos preceptos y permaneciera reducida a un estatus social casi al nivel mismo de la esclavitud, con atribuciones muy similares a las de un vegetal -así mismo lo expresa Nietzsche en su ensayo *La mujer griega* (Castañeda, 2008)- hace que el propio Heródoto, impactado por esta situación de cambio de roles de género, vuelva a la escena de este trabajo por tener unas palabras destacadas respecto a la mujer egipcia:

“Allí son las mujeres las que venden, compran y negocian públicamente, y los hombres hilan cosen y tejen (...). Allí los hombres llevan la carga sobre la cabeza y las mujeres sobre los hombros. Las mujeres orinan en pie y los hombres se sientan para ello” (Heródoto, 2011: 53)

Los roles de género son representaciones sociales. En la medida en que se conforman como prismas que ordenan realidad, son también una forma de conocimiento (Moscovici en Ibañez: 1988), diferente del conocimiento científico y semejante al conocimiento del sentido común si aludimos a la “psicología ingenua” de Fritz Heider (1958).

La configuración de estas representaciones sociales del género hace que estos elementos merezcan la atención de nuestro historiador griego, el cual demuestra su estupefacción ante el desempeño de los roles que se dan en Egipto.

Por un lado, en cuanto a la división genérica del trabajo, Herodoto resalta la vida pública de las mujeres y las actividades domésticas realizadas por el varón. Aunque si se tiene en cuenta la anterior frase acerca de la expresión de las necesidades puramente biológicas, se puede deducir que probablemente esté incurriendo en los arquetipos masculinizados que se atribuyen habitualmente a las figuras femeninas cuando están exentas de un rol demasiado constreñido.

Por otro lado, se detecta una incidencia en el cambio de roles con la siguiente oración:

“En Egipto usan los hombres vestiduras dobles, y sencillas las mujeres” (Heródoto, 2011: 52)

De este modo, la sencillez de la mujer es un reclamo de su atención, en tanto que parece extraño que la obligación estética recaiga sobre los hombres.

En cuanto al ámbito religioso, nos explica el historiador griego que “ninguna mujer se consagra allí por sacerdotisa a dios o diosa alguna: los hombres son allí los únicos sacerdotes.” (Heródoto, 2011: 53). Y esto es una grave equivocación revelada por la arqueología y el desciframiento jeroglífico. De Beauvoir debió haber leído sus textos cayendo en el mismo error que el primer historiador, al afirmar desacertadamente que la mujer egipcia no podía acceder a cargos públicos ni al sacerdocio (Beauvoir, 2005).

El ganador del premio a la veracidad en este caso es Diodoro Sículus. A pesar de haber podido demostrar en esta misma investigación que posee una mente bastante más fantástica que la que caracteriza a Heródoto, en este caso le aventaja en su afirmación de que “la mujer [en Egipto] podía participar en los asuntos públicos sin mayores restricciones” (Diodoro en Castañeda, 2008).

Quizás se pasa de largo, sin embargo, porque justamente el cargo de faraón quedaba exclusivamente limitado a los hombres, motivo por el cual la figura de Hatshepsut cobra tanta relevancia histórica.

4.1. LA MUJER EN LA DINASTÍA XVIII.

Muchas son las investigaciones realizadas acerca de la etnografía e historia egipcia con base en las excavaciones realizadas de templos y tumbas, estudiando sobre todo la transgresión histórica

del personaje femenino de Hatshepsut como faraón de Egipto.

En España, el equipo dirigido por Teresa Bedman y Francisco Martín Valentín tiene una repercusión muy notable en el ámbito internacional. Por ese motivo nos referiremos en este apartado a su estudio sobre el primer y único faraón mujer de la historia con base fundamentada en los hallazgos arqueológicos egipcios, publicado en la obra *Hatshepsut: de reina a faraón de Egipto* en el año 2009.

En relación a la relevancia religiosa de la mujer en el Antiguo Egipto, desconocida por muchos autores, cabe destacar la existencia del cargo de esposa del dios.

Es una función de gran importancia que comenzaron a desarrollar las mujeres a lo largo del periodo histórico conocido como Imperio Nuevo (aproximadamente del 1550 a.C. al 1070 A.C).

La tarea de la esposa del dios consistía básicamente en crear un vínculo entre lo divino y lo terrenal, oficiando ritos de culto como sacerdotisa en el templo de Amón de Karnak, tal y como se puede leer en los relieves de la Barca de Hatshepsut.

Durante el reinado de Amen-Hotep I. la esposa del dios fue su madre Al-Més Nefertary, la cual mantuvo esta función hasta que murió en los años iniciales en que su nieto, Thutmosis I, fue faraón.

El gran poder que tiene la esposa del dios parece entrar en conflicto con las competencias del propio rey, que se supone que es el nexo entre lo divino y lo humano. Y teniendo en cuenta que esta tarea fue desarrollada desde el inicio de la dinastía XVIII por mujeres, ello implica la gran relevancia que tenían en los diferentes reinados de esta familia.

Desde la época en que Al-Més Nefertary ocupó esta posición de sacerdotisa, encontramos trazas de esta igualdad entre géneros de la familia real. Por ejemplo, se sabe que ella ayudó en la construcción de una capilla en Abidos y que se encargó de la ceremonia de apertura de canteras en Bosra y Tura. Estos ritos tenían mucha relevancia, pues de dichas canteras se extraían materiales para construir templos religiosos.

Además su persona fue divinizada por los sacerdotes de prestigiosos templos. El motivo de esta devoción por su figura, hasta el punto de hacer de ella (y de su hijo) una especie de símbolo semidivino, fueron las generosas aportaciones de ambos a dichos templos, y una estrategia del clero para imponer la obligación de las donaciones a los reyes era la conmemoración de sus grandes actos.

Por otro lado, ambos contaban con gran apoyo popular debido al contexto histórico en que se inició la dinastía. A esta familia se le vinculó con la expulsión de los hicsos, así como la reunificación de Egipto.

Después de Nefertary, se barajan diferentes nombres femeninos que pudieron acceder al cargo de esposa del dios. Pero, sin duda, de la familia real la siguiente persona que lo desempeñó fue la

propia Hatshepsut (nieta de Nefertary), desde el reinado de Thutmosis II hasta los primeros años de Thutmosis III. Si fue ella la que obtuvo el puesto después de Nefertary, podríamos suponer entonces que le fue directamente asignado por su abuela cuando aún era princesa (y lo mismo haría, a su vez, Hatshepsut con su hija Neferu-Ra).

De esta manera, se estaba dando importancia a la figura de Hatshepsut, a la vez que se iba creando una línea femenina de gran relevancia en paralelo a la de los reinados masculinos de la dinastía. Así, ni los otros herederos, ni las mujeres de los mismos podían competir con esta legitimidad histórica que reposaba sobre sus hombros.

4.2. EL IMPULSO DE HATSHEPSUT POR PARTE DE SU PADRE, THUTMOSIS I.

El abuelo de Hatshepsut fue concebido en un rito oficiado por Ah-Més Nefertary. La hija de Nefertary tuvo relaciones con el príncipe Ah-Més Sa-Pa-Ir, aunque siempre se dudó de la certeza de su paternidad. Ante la incógnita de su ascendencia y al haber sido engendrado de una manera “carnal”, Ah-Més Sa-Pa-Ir reinó tratando de demostrar un poder fáctico que no le venía dado desde la legitimidad de la sangre. De este modo, el reinado de Thutmosis I se realizó con una energía excepcional durante casi 13 años, la cual también impulsó la figura de Hatshepsut.

Él acudía además acompañado de su hija a las inspecciones de templos y a rendir culto a lugares sagrados. Así quedaba presentada ante el pueblo como una heredera fáctica.

En una ocasión la llevó ante el Gran Oráculo del dios Amón, el cual predijo que Egipto pertenecía a Hatshepsut, un hecho en el que se apoyaría la futura faraón para legitimar su reinado. Es probable que el propio Thutmosis I impulsara un acuerdo para que el oráculo proclamase dichos dictámenes. No obstante, el afán del faraón por empoderar a su hija en las labores reales consistía en una estrategia para realzar su poder frente al de su mujer, la gran esposa real, Més Ta-Sherit y su esposa secundaria Mut-Nefert, madre de sus dos hijos varones.

Por otro lado, uno de sus hijos falleció y el otro, Thutmosis II, fue al que el padre de Hatshepsut tenía reservado como su futuro marido. Este acuerdo exigía formalmente que fuera el varón quien se encargase de heredar el trono, pero no impedía, a todos los efectos, que Hatshepsut estuviera a cargo de una gran parte de los asuntos reales, pues su padre estableció los antecedentes precisos con este fin. Ella dejó escrito durante su reinado que su padre le había traspasado dichas funciones durante su infancia.

Un marco con forma de capilla localizado en las excavaciones de la Capilla Roja de Karnak exhibe en los laterales el nombre de Thutmosis II y en el frente, la denominación de Horus (un nombre que Hatshepsut asume cuando es faraón). Este objeto podría revelarnos que durante el propio reinado de Thutmosis II, la que aun era la gran esposa real tenía ya ostentaba una consolidada posición de poder.

Todo esto nos indica que, efectivamente, la figura femenina de Hatshepsut no surge de la nada y se deben dejar de lado todas las cualidades a posteriori que se atribuyen a esta mujer, mitificando su desenvoltura y fortaleza.

Lo que demuestra esta situación, es que la coyuntura que favorece tanto al hombre como a la mujer hace de ellos personas potencialmente eficientes, sin distinción de género. Y que, como nos explica Simone de Beauvoir, cuando a una mujer se le encomienda una empresa, con unos objetivos, exigencias y expectativas iguales que los de un hombre, su empeño y resultados son idénticos. Por eso, ha sido necesario relatar el impulso que recibió Hatshepsut. Por lo demás, en cuanto a lo que fue su mandato no vamos a detenernos en sus grandes hazañas, sino más bien en el tema que incumbe a este trabajo, su transgresión del género.

4.3. LA REGENCIA DE HATSHEPSUT.

Los estudios más recientes revelan que el reinado de Thutmosis II sólo tres años aproximadamente porque falleció prematuramente. Esto obliga a pensar que la hija de Hatshepsut, Neferu-Ra, había nacido antes de que Thutmosis II fuera proclamado faraón y, por tanto, no le correspondía a este la paternidad de la criatura. Incluso se duda de la paternidad del mismo Thutmosis III.

Tras su muerte, la situación no permite que sea un hombre quien asuma el cargo del faraón. El hijo de Thutmosis era aún muy pequeño y los otros varones de la familia real no reunían unas condiciones o capacidades similares a las de Hatshepsut que pudieran hacerle la competencia.

Hatshepsut gozaba de la ventaja de conocer el ejercicio real y poseer la legitimidad del nombre familiar. Su ascendencia femenina era además reconocida, era indudable cuál era, no siendo así el caso de los hombres de la familia.

Por lo tanto, en la dinastía XVIII se observa una estructura que no se puede decir que sea de índole matriarcal, porque eran los hombres los que ostentaban los puestos de poder, pero sí matrilineal, porque como hemos visto, se había heredado el nombre dinástico a partir del hijo reconocido de la madre desde Ah-Més Nefertary hasta Hatshepsut. Sin embargo, Thutmosis III no es hijo de Hatshepsut, de la cual se cree que mantenía relaciones con Sen-en-Mut (posteriormente en el cargo de mayordomo de Neferu-Ra, tras la muerte de Thutmosis II) y no con su esposo. Por eso, se considera que Thutmosis II encontró la satisfacción en otra mujer, Isis, la que fue madre de Thutmosis III.

El otro rasgo característico de la dinastía XVIII es su estructura matrifocal, al menos durante el reinado de Thutmosis II. Si definimos la matrifocalidad como la situación de aquellos “hogares con mujeres como jefas de familia” (Safa, 2007: 21) al menos en el reinado de Aa-Jeper-en-Ra así fue. El faraón fue débil y propenso a las enfermedades. Se dice que los cortesanos se mostraban

estupefactos en los interiores del palacio, porque “mientras el rey, escondido todavía detrás de sus juguetes, y entre los brazos de sus infantiles concubinas, daba a Egipto la imagen de un liviano hijo de la divinidad, ella, por el contrario, se mostraba enérgica y activa, dando instrucciones a los gobernadores y requiriendo informes de los funcionarios que, día y noche, llegaban hasta las puertas de palacio” (Bedman, 2009: 121).

De esta manera, Hatshepsut adopta unas competencias de signo masculino desde mucho antes de ser faraón, pero sólo transgrede una división del trabajo sexual. Y por lo que parece, sin mucha aceptación, porque los títulos que ostenta sólo hacen referencia a su verdadera sangre real, no así al ejercicio de funciones.⁶

Las funciones del rey en los actos religiosos, tan importantes en la mentalidad egipcia, las ejercía ella. Se la representa incluso sólo en los jeroglíficos, sin la compañía de Thutmosis II. Pero muchas veces se la muestra también con su hija Neferu-Ra, lo que indica que la tradición de la relevancia femenina seguía en pie generación tras generación.

En cuanto su reconocimiento del pueblo egipcio, nos cuenta Bedman y J. Martín Valentín lo que sigue:

“No obstante, conforme confiesan los cronistas de la época, ya lo hemos visto, <<la Tierra Entera>>, es decir, todos los países que alumbraba el disco solar, obedecían a la bella mujer, y las Dos Orillas, Egipto, la Tierra Negra, vivía palpitando con un solo corazón, el de la hermosa Hatshepsut.” (Bedman, 2009: 122).

En este sentido, las crónicas estarían aportando nuevamente un toque femenino a su reinado. “Palpitando con un solo corazón”, “bella mujer”, “hermosa Hatshepsut”. Son frases que aluden a la estética y a la metáfora romántica, que alguien pudiese pensar que se obliga a la mujer a estar enamorada o ser objeto de enamoramiento, si no de un hombre, entonces de su pueblo. Sin insistir en ello, lo que al menos se debe reconocer es la feminización de su poder real.

Con la muerte de su esposo, se reconstruyó una nueva pareja real entre el hijo de Thutmosis II con la concubina Isis (con muy poca fuerza legitimadora) y la hija de Hatshepsut, Neferu-Ra.

Hatshepsut entregaba, así, el cargo de gran esposa real y de esposa del dios a Neferu-Ra. Ella en cambio, se dirigió hacia funciones más altas: ser faraón de Egipto.

Las esculturas halladas en un templo en Buhen la representan como faraón, aunque han sido retocadas posteriormente, en un intento de borrado de la historia para que pareciera una figura

⁶ Hay que tener en cuenta en esta afirmación que la memoria de Hatshepsut ha sido ampliamente borrada de la historia. Suprimido su nombre, destrozados los relieves donde aparecía, tratando de que la posteridad la olvidase, con el resultado directo quizá de que en las investigaciones no puedan hallarse bastantes muestras de su poder.

masculina, la de algún varón de la dinastía.

La tarea era más o menos sencilla, teniendo en cuenta el aspecto de Hatshepsut, que decidió ataviarse con vestiduras varoniles y que, poniéndose una barba, trataba de reproducir el formato cultural masculino que rodeaba la institución faraónica, hasta el momento desempeñada siempre por hombres y así, con este aspecto, se encomendó esculpirla.

Llama la atención que, a pesar reconocerse como pionera en el más alto cargo que podía ocupar cualquier persona en Egipto, se sumergiese dentro de los códigos culturales manejados en la época y soslayase su apariencia femenina a través del uso de atuendos masculinos, considerados los adecuados en este contexto (Beauvoir, 2005). La ausencia de sanción social a sus actos de subversión identitaria del género hace pensar que su transgresión tuvo lugar más en el plano de la división del trabajo que en el de la adopción del rol masculino. Es posible, pues, que la adquisición de una vestimenta masculina, lejos de resultar una provocación, fuese un modo de acoplarse al contexto en el que iba a desarrollar sus funciones, estableciendo una complicidad con el medio, un modo de sortear y de suavizar el hecho de que una mujer estuviera ostentando tal cargo.

5. ASIA ORIENTAL.

En este trabajo analizaremos también el fenómeno de la transgresión de género en el Asia Oriental, centrándonos fundamentalmente en China y Japón. Es ésta un área de antigua civilización, que comparte muchas características, fundamentalmente gracias a la expansión de la cultura china por los países vecinos. El escenario sin embargo, no es uniforme, pues la difusión de la cultura china se produjo sobre todo en los estratos culturales más altos. En ambos países se da un paulatino proceso de pérdida de independencia femenina, con un rol social cada vez más relegado al hogar, en detrimento de una muy destacable participación en la vida pública en el período inicial. Este proceso de degradación fue particularmente intenso y temprano en China, en donde el nacimiento de estados centralizados precede a Japón en casi dos milenios.

5.1. CHINA. RIGIDEZ DEL CONFUCIANISMO Y MUJERES GUERRERAS.

a) *Fu Hao y los Shang.*⁷

El solar chino contempla el nacimiento de la civilización al final del tercer milenio anterior a la era cristiana, en torno al 2500-2000, alcanzando su madurez durante la dinastía Shang (1766-1122 a.C.). Esta dinastía se desarrolla durante la edad del bronce y supone un periodo casi mítico y dorado en la historia. Sin embargo, no debe considerarse a la civilización china como conclusa y

⁷ Para la realización de este capítulo, se ha adoptado la más moderna transcripción pinyin, implantada por la República Popular de China en 1958.

cerrada desde esa fecha. Al contrario, es sólo un principio, produciéndose posteriormente los más importantes aportes. Por tanto, durante la época Shang no se han establecido todavía las bases morales esquematizadas que dominarán los siglos más recientes de la cultura china, tratándose, por el contrario, de una sociedad en plena convulsión y desarrollo.

En dicho entorno las mujeres disfrutaban de una gran movilidad social y nos encontramos con los primeros casos de mujeres que también desempeñan un rol tradicionalmente masculino como es el de la guerra. En 1976, se encontraba la tumba de una mujer, Fu Hao, en la necrópolis real de Anyang. No era ésta una tumba al uso, sino que se hallaba provista de objetos destinados a acompañar a la difunta al más allá. Entre los mismos se hallaron, gran cantidad de arcos y flechas como en el caso egipcio pero además armaduras y hachas (Bagley, 1999). La suntuosidad de la tumba, unida a la presencia de armamento, llevó a los arqueólogos chinos a concluir que se trataba de una mujer general. Afortunadamente, también se hallaron en la tumba inscripciones en caparazones de tortuga, los cuales al ser descifrados revelaron el papel guerrero que Fu Hao había desempeñado a lo largo de su vida, transcurrida en el siglo XIII a.C. organizando expediciones, levantando levas y luchando en batallas (Peterson, 2000). Fu Hao gozaba además del control de un feudo y compaginaba su actividad guerrera con la de sacerdotisa. El análisis detallado de los mismos caparazones, así como el de los hallados en otras tumbas demostró la presencia de cientos de mujeres que ejercía de soldado en la época Shang.

b) Confucio y Mencio.

Durante los siglos posteriores el papel de la mujer en la esfera pública y militar se vio paulatinamente reducido (Peterson, 2000). Este hecho respondió a un proceso de creciente centralización de los estados chinos, unido a un reforzamiento muy intenso del patriarcado. Confucio, que estableció su famoso código moral, y Mencio el discípulo que ampliara las enseñanzas de su maestro, son fiel reflejo y a la vez causa de dicho proceso.

Es necesario para la comprensión de este apartado detallar los dos esquemas de pensamiento que han dominado la cultura china desde hace dos mil años, el taoísmo y el confucionismo. En lo que respecta a las mujeres y su posición en la sociedad, son Confucio y su discípulo Mencio los que establecen unas bases duraderas respecto al rol femenino aproximadamente en los siglos V-III a.C.. Dichos preceptos no afectaron positivamente a la concepción de la mujer, pues imponen importantes trabas para su desenvolvimiento. Los escritos confucianos (Yao, 2001) poseen una carga ideológica muy similar a la grecorromana, pues establecen con firmeza que el lugar de la mujer se halla en el hogar y que el espacio público pertenece a los varones. Establecen también que la mujer virtuosa es aquella que se aleja de las funciones públicas y que en todo caso su misión en la vida debe de centrarse en ayudar y acompañar al marido. Se ha considerado que la subordinación

femenina introdujo un elemento de estabilidad en las familias, aunque a un coste muy alto ciertamente. La posición de Confucio respecto a la mujer estipula un sistema claro de dominación (Walker, 2009), pero los escritos de Mencio son aún más extremos, pues establece bajo un mismo status inferior, a las personas con enfermedad mental y a las mujeres. La doctrina confuciana fue significativamente expandida a lo largo de los siglos.

Una característica definitoria de la historia china dicta que a medida que un estado se expande desde la llanura septentrional, acumula tanta fuerza y poder que es capaz de imponer su política sobre todo el territorio chino. La expansión del estado de Qin y posteriormente el triunfo de la dinastía Han, en torno al 200 a.C., suponen el triunfo de un estado autoritario, que adopta como código moral los preceptos del confucianismo. Así, los valores confucianos se convierten en valores de estado y en valores morales válidos para toda la sociedad. Ello conduce a un reforzamiento del rol sometido de la mujer. El proceso fue gradual. Comenzó con la dinastía Han, experimentó retrocesos en siglos posteriores y adquirió pleno desarrollo en el siglo XI de nuestra era. La era de dominio confuciano pleno se extendió entonces hasta el siglo XIX, e incluso en la actualidad sigue siendo evidente su influencia

c) Las mujeres guerreras de la Edad Media china.

Jaques Gernet reformuló el término anacrónico de Edad Media para china y lo circunscribió a los siglos III-VI de nuestra era (Gernet, 2005). Fue un período sometido a grandes crispaciones y cambios en la sociedad, que pusieron en jaque las bases del estado centralizado establecidas en los siglos anteriores, y cuyo impacto perduró hasta el siglo IX.

Cuando la dinastía Han entra en crisis a finales del siglo II, se suceden las guerras civiles entre los distintos contendientes, las cuales se ven complicadas con la invasión de todo el norte del país por bárbaros de distinta condición: Xioung-Nu, Xian Bei, Di y muchos otros. Una parte de los mismos era de raíz proto-mongol; otros eran proto-tibetanos. En cualquier caso, introdujeron nuevos valores en una sociedad muy agitada en ese momento, que sólo poco a poco fue absorbiendo los distintos elementos, en un proceso de sinización que en el centro del territorio chino había concluido en torno al 500 D.C. Junto a los “bárbaros”, llegó desde el interior de Asia (y probablemente también desde los mares del sur) el budismo a China, lo que supuso una auténtica revolución ideológica para el país. La infiltración budista vino paralela, o más bien fue causada, por una aguda crisis del confucianismo. Puesto que la época se caracterizó por los continuos cambios de fronteras y por el marchar de los ejércitos, así como por la descentralización política e ideológica, surgió con gran fuerza una corriente que ensalzaba el individualismo y el heroísmo (Frankel, 1989).

En esta situación, la sociedad china volvió a flexibilizarse y surgieron oportunidades para la aparición de mujeres muy destacadas en el ámbito público, como no se había visto desde tiempos de

los Shang. Entre las gobernantes destaca la emperatriz Wu Zetian; entre las mujeres guerreras, todas de carácter semi-legendario como Xu Guan (Lee, 2007), o la emblemática Fa Mulán. Y aunque la sociedad seguía caracterizada por la patriarcalidad y una estructura militar predominantemente masculina, era posible que se colara por los recovecos del sistema un tipo de caudillaje y/o liderazgo femenino.

d) Mulán.

Hua Mulán, como también es conocida, es un personaje decisivo por su impacto en las artes escénicas y en la mentalidad colectiva del pueblo chino. Ha habido muchos debates en torno al componente puramente legendario del personaje. Es posible que no haya existido o que sea el resultado de una fusión entre las historias de vida de distintas mujeres pero, en cualquier caso, es un personaje que ejemplifica las circunstancias sociales de su época.

La información original disponible es el poema *Mulán Ci* datado en el siglo VI, recogido por escrito en el siglo VIII y conservado en una recopilación del siglo XI (Kwa, 2010).⁸ En un principio, debió de ser una balada transmitida de forma oral, pues varias partes de la misma, como son los primeros y últimos versos, en chino de la época, se pronuncian como onomatopeyas. Mulán está sentada en su casa tejiendo cuando da a conocer su propósito de unirse al ejército en el lugar de su anciano padre, el cual ha sido llamado a las armas. Mulán acude a la ciudad, se prepara adecuadamente y se une al ejército como hombre, recorriendo el país en distintas campañas. Doce años ocupan a Mulán en estos menesteres, cuando finalmente vuelve a casa, después de haber cumplido su deber y de rechazar una generosa oferta del Emperador. Recupera su atuendo de mujer y se presenta como tal ante sus atónitos compañeros (Liu, 1975). Algunos autores han hecho notar la carga sexual que contiene la parte final del poema, apreciable según algunos autores, para la audiencia contemporánea (O'Donovan, 1996). Sin embargo, desde otro punto de vista, que se añada una carga sexual a este hecho no parece sino una manera más de llevar a un terreno sexual la acción femenina. De hecho, uno de los elementos que más llaman la atención del poema, en clara contraposición con los cuentos populares modernos de doncellas, es la inexistencia de amantes. Incluso se la sospecha enamorada al principio del cántico y, sin embargo, reniega abiertamente del romanticismo declarando estar inmersa en pensamientos más trascendentes.

El texto tiene un complejo fondo histórico, así como una intrincada base moral. En primer lugar, indica que Mulán era una súbdita del reino Wei del Norte, un estado establecido por los bárbaros xianbei (en concreto la rama tuopa) durante los siglos IV-V. El Emperador es nombrado en la balada como Khan, el título mongol para rey; Mulán no es un nombre chino, sino proto-mongol,

⁸ Si se desea consultarlo, el poema traducido al español se encuentra en el Anexo II.

y además se maquilla de amarillo, como era característico de las mujeres bárbaras. Todo apunta a que Mulán era una mujer sinizada de ascendencia nómada.

Los xianbei, al conquistar el norte de China, repartieron las tierras entre su aristocracia y los campesinos chinos más pudientes, en lotes iguales conocidos como “chun-tien”. A cambio de dichos lotes, que el Emperador no entregaba en propiedad, sino en arriendo, el cabeza de familia se comprometía a servir al Emperador cuando este le llamara a las armas. Para cumplir efectivamente con su cometido, normalmente contaba con toda su familia para afrontar la tarea. Las mujeres también podían encabezar un lote (Frankel, 1989), aunque probablemente se les imponía otra prestación y sólo recibían la mitad de tierras. El sistema perduró hasta principios del siglo VIII, tiempo durante el cual los xianbei experimentaron un profundo proceso de sinización, que les separó muy pronto de sus parientes en la estepa, de forma que para el 496 las familias xianbei fueron obligadas a adoptar un nombre chino. El proceso no fue unidireccional, sino que también afectó a la nobleza china, la cual adoptó como propias muchas de las iniciativas xianbei; en añadidura, la relativa libertad de que gozaban las mujeres xianbei tuvo efectos positivos sobre el estatus de las mujeres chinas durante esta dinastía y sus sucesoras (Frankel, 1989). En este contexto social y cultural semi-chino, bastante alejado del ideal confuciano, se produce la llamada a las armas del padre de Mulán, y su sustitución subrepticia por su hija, hecho que fue apoyado por la familia, dados los típicos gastos en armamento que hubo de realizar.

Aunque Mulán gozó gracias a esta experiencia de un desarrollo vital muy alejado del de las mujeres comunes, disfrutando incluso de cierta promoción social, al final renunció a todo para volver a su casa. El hecho de que sus compañeros no montaran en cólera al conocer su secreto y de que el poema en líneas generales aplauda la actitud de Mulán prueban que se desarrolla en un contexto socio-cultural en gran parte liberado de los corsés confucianos que constreñían a la mujer. Del poema original se extraen dos cargas morales muy importantes: por una parte, la piedad filial de Mulán, por otra, su lealtad al estado. En versiones posteriores cada una de ellas será ensalzada según la conveniencia de la época.

La balada obtuvo de gran popularidad a lo largo de los siglos, razón por la cual existieron diversas versiones, cada vez más adornadas y deformadas, que reflejaban el cambio en la sociedad china, así como el ambiente político del momento. La versión más famosa del mito de Mulán se halla en *Ci Mulan ti fu cong jun*, que podría traducirse como “Mulán se une al ejército en lugar de su padre”, obra del artista Xu Wei, de mediados del siglo XVI (Kwa, 2010). Varios aspectos nos permiten dilucidar la degradación de la posición de las mujeres. Así, para acudir al conflicto, la Mulán de los Ming ha de quitarse las vendas de los pies, una práctica que no existía cuando el poema original fue compuesto. Dados los problemas que la dinastía Ming tenía con las rebeliones campesinas, la heroína lucha en este caso contra un bandolero, y al volver su mayor aspiración es

casarse con un amado, lo cual logra. Se ha iniciado, pues, un proceso de fagocitación del mito por parte de la ideología confuciana. En versiones posteriores, Mulán acaba suicidándose para demostrar la sinceridad y lealtad de sus actos ante el Emperador, al cual han hablado negativa y falsamente de Mulán, tal y como lo haría una concubina muy bien socializada en su rol femenino (Kwa, 2010). En suma, la ideología dominante ha amoldado la figura de Mulán a sus necesidades propagandísticas.

En 1998 la compañía cinematográfica Disney realizó una exitosa adaptación del mito a la gran pantalla. Esta adaptación ha sido objeto de muchos estudios por parte de autoras chinas y occidentales, resaltando en todos ellos varios puntos (Yin, 2014). Primero, la Mulán de Disney se acerca más a la balada original, pero, a su vez, el mito ha tenido que ser remodelado para que sea asequible a la audiencia occidental: Mulán entra en conflicto con su familia y explícitamente se rebela contra el sistema social dominante, cuestiones que la tradición china no había contemplado, o que bien había suavizado mucho. Este choque alienó a la moderna audiencia china de la película, pero facilitó el conocimiento de Mulán en Occidente, aunque en cierta forma, el resultado fue anti-feminista (Khoo, 2007), porque a pesar de empoderar la figura femenina de la joven, haciéndola capaz de las mayores hazañas en las batallas, incluso luciendo habilidades superiores a las de sus compañeros masculinos, cubre la necesidad para una sociedad con valores heteropatriarcales de un final feliz en compañía del varón. Por ello, lamentablemente, suspende en el contenido liberador de la mujer, en la medida en que satisface la condición de una felicidad femenina basada en la trascendencia hallada en el varón.

En este momento, cabe mencionar la importancia de los medios de comunicación y producción de películas dirigidas a niños, en la medida en que participan en su proceso de socialización primaria, creación de la identidad social, asunción de roles, etc. Sin embargo, las tecnologías de la información pertenecen primordialmente a los hombres debido, entre otros factores, a la integración tardía de la mujer en los espacios públicos. De hecho, en la IV Conferencia Mundial de la Mujer justamente celebrada en Beijing en 1995, se consideró de gran relevancia por un lado, modificar el mensaje estereotipado y degradante que se ofrece sobre la mujer por parte de los medios de comunicación. Por otro lado, se trató la necesidad de fomentar el acceso de las mismas a las tecnologías de la comunicación (Badenes, 2002). Es decir, es de dominio público el reconocimiento de que realmente existe escasa presencia femenina en la producción mediática de los roles de género.

Extrapolando la teoría de Alex Liazos (1982) al análisis del género, los medios de comunicación pertenecerían a la clase dominante (los hombres) los cuales pueden determinar las situaciones que son consideradas problemas sociales y aquellas que no merecen situarse bajo esta categoría. En el caso específico de la producción de Disney sobre la historia de Mulán, se

transgrede el género porque problematiza la situación de que la mujer deba seguir unos estrictos códigos normativos de decoro, pero no se considera que sea un problema social la dependencia femenina del varón.

e) ***Wu Zetian y el ocaso de la mujer pública.***

A mediados del siglo VI, el reino de los Wei del Norte fue presa de sangrientas guerras civiles. La situación no se estabilizaría hasta la entronización de la dinastía Tang, considerada como la más grandiosa de la historia china. Los Tang eran descendientes lejanos de los xianbei, de cuyo gobierno mantuvieron muchas características (por ejemplo los “chun-tien”). Su imperio combinaba características aristocráticas y burocráticas, y estaba muy abierto a las influencias exteriores. Durante el mismo, la influencia budista alcanzó su cénit, en un momento en que el confucianismo estaba renaciendo, de la mano de la creciente centralización del estado. En este contexto, se produjo el ascenso de un personaje excepcional, una concubina del emperador Taizong, que paulatinamente se fue haciendo con las riendas del poder del imperio. Para el 690, con sesenta y cinco años de edad, se proclamó así misma Emperatriz, y fundó su propia dinastía, que duraría aún quince años más. Durante ese tiempo, Wu Zetian, que era profundamente budista, favoreció la entrada de los monjes budistas y gentes afines a dicha religión en el gobierno del imperio, conformando una base de apoyo muy poderosa para su gobierno. Reprimió, a veces cruelmente, a la aristocracia conservadora y promocionó a una nueva clase de funcionarios reclutados según su valía en los exámenes estatales. Presa de cierta megalomanía, no dudó en cambiar los nombres de lugares, e incluso se aventuró a crear nuevos caracteres para la escritura china (Gernet, 2005).

Tras su muerte, sobre todo después del siglo XI, fue ferozmente criticada por la historiografía confucianista, que la incluyó en la lista de famosas concubinas malvadas que pervierten y pudren al estado; el gobierno de Wu, que había violado irreverentemente los roles de género, se habría caracterizado por la debilidad militar ante los enemigos externos y la falta de vigor en los asuntos importantes, atenta sólo a la vida relajada y a las cuestiones piadosas, todas características negativas propias del estereotipo femenino. Su reinado en realidad se caracterizó por ser uno de los más brillantes de la historia de China y fue muy acertado tanto en política interna como externa. (Buckley, 2009)

En el siglo IX, identificado como causa del problema, el budismo fue perseguido en China y su influencia política aniquilada. También formó parte de este cliché maldito la concubina Yang Yuhuan, a la que se acusó de haber causado la atroz guerra civil que estalló con la rebelión militar de An Lushan, un conflicto que se cobró la vida de veinte millones de personas.

En suma, el creciente centralismo del estado chino vino unido, una vez más, a la expansión de la tradición confuciana, en un momento en que China entraba en una fase de introspección cultural.

La corriente llamada Neoconfucionista alcanzó altas cotas de desarrollo en los siglos X-XII, y luego quedó anclada como ideología oficial, casi esclerotizada, hasta tiempos recientes.

Como consecuencia de este proceso de implantación neconfuciana, el rol femenino fuera del ámbito doméstico se vio severamente disminuido, apareciendo muy pocos casos de mujeres guerreras o políticas en el último milenio.

Este fue el caso de Cixi, mujer que estuvo al frente del gobierno del Imperio qing desde 1861 hasta su muerte en 1908, cuya vida es narrada en una bella novela de Pearls S. Buck (1998). Dio a luz al hijo del emperador Quing, Tongzhi⁹, pero al enviudar cuando este tan sólo tenía cinco años, fue nombrada regente y pasó de ser una simple concubina a ostentar el cargo de Emperatriz con un ejercicio de poder absoluto (Prieto, 2009). Sin embargo, tanto la joven concubina como otras figuras femeninas, véase Liang Hongyu o Qin Liangyu, aparecen sólo en momentos de gran turbulencia. De hecho, muchas son las críticas que recibe la emperatriz viuda, tildada por algunos autores de "egoísta e ignorante" que "ni siquiera el afán contemporáneo por encontrar modelos positivos entre las mujeres del pasado es capaz de convertir en heroína" (Buckley, 2009: 56).

A partir del s.XIX, se constata una creciente preocupación por el estatus de la mujer en China, así, los rebeldes taiping realizaron una activa labor de promoción de la mujer, incluida su participación en operaciones militares (Beeching, 1976), que fue continuada por los regímenes republicanos posteriores (Buckley, 2009). El reciente papel político jugado en su día por la esposa de Mao, Jian Qing, pareciera añadir un último capítulo a la tradición de concubinas malvadas, dominante en la literatura tradicional china.

5.2. JAPÓN. DIOSAS, REINAS Y SAMURÁIS.

En Japón, también encontramos numerosos ejemplos de transgresión de género, aunque los ejemplos de mujeres vestidas como hombres o realizando tareas encomendadas primordialmente a hombres fueron menguando conforme el país adoptada los códigos confucianos procedentes de China, en fecha bastante tardía (S.XVII), y aún más tarde a causa de la introducción de códigos propios de la Europa Occidental (S.XIX).

Los orígenes de la civilización en el país del Sol Naciente ofrecen un vínculo muy estrecho entre mujer y poder, de tal modo que la figura fundacional mítica de la monarquía japonesa, Amaterasu, la diosa del sol, es una mujer.

En todo caso, documentos chinos de la Dinastía Han referentes a Japón identifican al país como gobernado por una reina. Es una época muy oscura de Japón, en que todavía no se ha producido la fusión plena entre las culturas nativas de las islas y las procedentes del continente

⁹ Sin embargo, Cixi había organizado que a su muerte, la línea de sucesión fuera la de su hijo con el príncipe Chun, Pu Yi.

asiático. Posteriormente, en el siglo VII d.C., el Japón experimentó el nacimiento de una monarquía muy centralizada, al estilo chino, pero en la que al contrario que en China era común que la corona recayera en una mujer. Para el siglo XII, la monarquía había experimentado una fuerte degradación, unida al ascenso de una poderosa aristocracia feudal. En este contexto, las mujeres adquirieron un sorprendente protagonismo guerrero (Sanae, 2007). Así, durante las guerras que enfrentaron a diferentes clanes destacaron figuras como Tomoe Gozen o Hangaku Gozen, conocidas en conjunto como Onna Bugeisha, mujeres de gran destreza que iban al campo de batalla con armaduras de hombres y alcanzaron fama imperecedera en forma de obras literarias y pinturas.

Al contrario que en otras zonas del mundo, no se esperaba de estas mujeres rasgos viriles, sino un compromiso entre la belleza exquisita y la habilidad con las armas. El caso de Hojo Masako es especialmente ilustrativo, porque fue una mujer que alcanzó una extraordinaria identificación con su rol femenino de madre, hija y esposa de gobernantes, pero que además no dudaba en cabalgar a caballo junto a sus ejércitos, prefiriendo la convivencia con hombres a la vida diaria con otras mujeres. En la medida en que aquellos le reportaban mayores beneficios personales y sociales.

Junto a las cuasi legendarias Onna Bugeisha figuraban las hijas de la nobleza samurái japonesa, que recibían una esmerada educación guerrera, especialmente en el arma conocida como naginata, una lanza con hoja curva con la que las mujeres podían superar en combate cuerpo a cuerpo a hombres con espada. Aunque normalmente no se las convocaba al campo de batalla, se esperaba de ellas que defendieran, como esposas o hijas, las propiedades de la familia durante la ausencia del varón. Durante las sangrientas guerras civiles que azotaron Japón entre el 1200 y el 1600, la situación anteriormente descrita no fue desde luego excepcional y se dieron innumerables casos en los que la defensa de un castillo, una granja o una simple casa era dirigida por la señora del lugar, a veces en unión de otras muchas mujeres (Turnbull, 2010).

Aunque se esperaba de las mujeres este tipo de acciones, lo cierto es que no era el rol que la sociedad les adscribía de manera primordial, por lo que puede hablarse de una moderada transgresión de los roles de género, con cierta pero no excesiva conformidad social.

En el siglo XVII, con el establecimiento de una nueva monarquía unificada liderada por el clan Tokugawa (Lee, 1991), tocó a su fin el convulso periodo que había exigido de las mujeres todas sus habilidades para sobrevivir. En la nueva era, que duraría hasta la crisis del sistema en el siglo XIX, las mujeres siguieron siendo instruidas en algunas artes marciales, pero más bien de forma deportiva que estrictamente militar. Este proceso vino de la mano de un mayor control de las esposas e hijas por parte de los varones de la familia. Habrá que esperar a la Revolución Meiji para que las mujeres vuelvan a tener un papel relevante en la escena pública, pero curiosamente no en defensa de las nuevas ideas que el partido “progresista” impulsaba, sino en defensa de los valores tradicionales. Sencillamente, las mujeres nobles, como fueron Nakano Takeko o Yamamoto Yaeko,

defendieron sus intereses de clase. Como en otros lugares del mundo, la modernización económica y política de Japón no vino inmediatamente unida a una mejora institucional de las mujeres, al contrario (Handford, 1994; Kiguchi, 2005). El código civil instaurado por los Meiji, profundamente influido por la tradición europea, recortaba los derechos de las mujeres en cuanto a herencias e independencia judicial, lo que se ha interpretado como un paso más en la construcción de la sociedad patriarcal japonesa, encorsetando la mujer en un rol muy estricto. Esto imposibilitó prácticamente la transgresión de los roles genéricos tradicionales en la esfera pública, que hasta entonces había sido muy común.

6. EDAD MEDIA Y ANTIGUO RÉGIMEN.

En este espacio se describirán los elementos estructurales que promovieron a lo largo de la Edad Media europea unas relaciones de género desiguales, un terreno fructífero éste también, que impulsa el trazado estratégico de los cambios de género.

Esta conciencia plena de estar asimilando un rol diferente también la vimos en el análisis realizado acerca de Hatshepsut. Sin embargo, en las otras sociedades que se han presentado en este estudio, el cambio de género se produce según la visión de un espectador externo socializado en sociedades patriarcales como fue Heródoto o Diodoro, pero realmente el que las mujeres desempeñasen tareas bélicas o de cacería que tradicionalmente se adjudican a los hombres no era una cuestión de transgredir el género desde un punto de vista emic de su propia cultura.

Sin embargo en el caso de la Edad Media -elegido para el estudio por tener una tradición grecorromana que se contrapone con los casos repasados hasta ahora- veremos la asimilación de otros roles de manera totalmente consciente y la sutil transgresión con la que se realiza, como Juana de Arco, o incluso bajo el engaño total en algunos casos, como es el caso de la Monja Alférez. La introducción de esta última obedece al hecho de que hasta bien avanzada la Edad Moderna, la mentalidad medieval estaba aún muy presente en estos años de transición hacia el mundo contemporáneo.

Antes de concretar sobre la historia de estos personajes que se han considerado de interés analítico es necesario repasar la estructura de género europea de la época.

La sociedad de la Edad Media (desde el siglo V al XV) se configura como una sociedad masculina donde la mujer desempeñaba un papel subordinado, tanto en el ámbito laboral como familiar. Sin embargo, la principal fuente de desigualdades sociales, como bien sabemos, era producto del ordenamiento jerárquico desprendido de la existencia de castas. Por tanto, no es equiparable la situación de la mujer perteneciente a la nobleza orientada a la vida ociosa (o la de dama de una naciente burguesía ya en la Baja Edad Media) que la condición de una sierva dedicada a las labores de la tierra y del hogar. No obstante, sí que existía entre ellas un elemento

objetivamente distintivo, como lo era el papel secundario que cada una en su estamento social mantenía respecto al hombre. Una diferencia que se acentúa mientras más alto fuera el estrato social de pertenencia.

Esta situación era promovida por el discurso producido desde los poderes estatales y religiosos (íntimamente ligados entre sí) y desde la élite intelectual, entre los cuales se encontraban los propios clérigos y teólogos. Este sector social, presuntamente más instruido, tuvo un mayor impacto entre los siglos XII y XIII, en una Europa que estaba cada vez más ligada a la Iglesia y poseía una estructura más rígida y jerarquizada (Wade, 2003). Estos estilos discursivos en cuanto al género devenían de una tradición de pensamiento impulsada por el derecho romano, el Antiguo Testamento y la filosofía. En este último aspecto, encontramos a autores como Santo Tomás de Aquino (1225-1274) y posteriormente, Juan Huarte de San Juan (1529 - 1588), sustentando un discurso muy representativo de la época, utilizando argumentos teológicos como fundamento de las estructuras de dominación:

“La primera muger que hubo en el mundo, que con haberla hecho Dios con sus propias manos, y tan acertada y perfecta en su sexo, es conclusión averiguada que sabía mucho menos que Adán. Lo cual entendido por el demonio, la fue á alentar, y no osó ponerse á razones con el varón, temiendo su mucho ingenio y sabiduría (...) Luego la razón de tener la primera muger no tanto ingenio, le nació de haberla hecho Dios fría y húmeda, que es el temperamento necesario para ser fecundada y paridera, y el que contradice al saber” (Huarte, 1846: .266)

El discurso eclesiástico se movía en dos direcciones respecto a las relaciones de género. Por un lado, de Jesús podría decirse que apostaba por una mayor igualdad de reconocimiento entre hombres y mujeres, por otro, San Pablo se muestra más ambiguo ya que se reconocen en él dos vertientes de pensamiento a propósito de la mujer. El relativo a las Cartas a los Galatas -que defiende mayor igualdad de derechos entre los dos géneros- y el de las Cartas a los Corintios -con un sesgo claramente misógino- (Saranyana, 1997). Pero en definitiva, el contexto normativo moralizante sobre la pureza de la mujer por parte de la Iglesia, hicieron que esta se viera como dignificada en base a la virtud de la castidad, y al igual que se ha visto con los escritos confucianos, en la medida en que las *expectativas normativas* -en términos goffmanianos- estrechan las posibilidades de acción femenina, es más difícil cumplir correctamente con los preceptos culturales impuestos. Ello facilita los procesos de estigmatización de la mujer. Y no solamente complica la tarea del ajuste social al rol, sino que somete a la mujer a un callejón sin salida: rebelarse contra el sistema genérico la convierte en un ser marginado y adecuarse al mismo en ser subyugado. En estas épocas con desigualdades de género tan marcadas, y un rol femenino tan constreñido, la mujer se ve

abocada al destino similar al de un paria social.

Su belleza y decoro eran rasgos relevantes, características éstas en las que recaía casi todo su poder de movilidad social. Pero también, como apunta Margaret Wade, autor especializado en el análisis de la mujer en la Edad Media, se valoró en algunas ocasiones otras facetas como la “inteligencia, ambición y energía” (Wade, 2003: 17) lo cual permitía mayor margen de maniobra. Por este motivo, figuras como Juana de Arco de la cual se hablará en este trabajo, fueron alentadas por el clamor social (Wade, 2003).

Las características citadas perduran hasta nuestros días, con mayor o menor contundencia según el momento histórico, como propias de los varones. Por tanto, se observan en las figuras femeninas admiradas públicamente dos elementos sustanciales que podrían resultar en cierta medida antagónicos. Por un lado, la belleza y elegancia que lucen, haciendo en este caso alarde de feminidad y, el en ejemplo contrario, mujeres enérgicas que asombraron con su poderío y saber hacer en espacios masculinizados, como lo son los altos cargos públicos o los ámbitos militares.

Mientras algunas escogieron adoptar parte de estos rasgos masculinos, como Juana de Arco, otras decidieron hacer pasar inadvertido su sexo y convertirse en hombres cara a los demás, como fue el caso de caso de la papisa Juana, figura emblemática (aunque de existencia cuestionada) que burló las más altas esferas eclesiástica hasta llegar a convertirse nada más y nada menos que en la representación de la voluntad divina en la tierra.

Tras el descubrimiento en 1492 del continente americano y su posterior conquista, los valores de la Europa Occidental se expandirán hacia el otro lado del Atlántico. En este lado del mundo, la estructura y categorías de género eran bastante diferentes, encontrando conocidos ejemplos de tercer género como es el caso de los berdache en pueblos amerindios, o las sociedades no patriarcales que hemos visto reflejadas en las crónicas.

6.1. JUANA DE ARCO

Juana de Arco, conocida también como “La Pucelle” o la “Doncella de Orleans”, nació en 1412 en la localidad francesa de Domrémy. El apelativo de “de Arco” viene de la traslación del apellido de su padre “Darc”, que posteriormente pasó a escribirse “D’Arc”.

El contexto histórico en el que se debe situar a este personaje y la razón por la que ocupará un lugar en la historia, se sitúa en el conflicto conocido como “Guerra de los Cien Años”. Desde 1337, Francia e Inglaterra se están enfrentando en suelo francés por causa de la disputa dinástica que se produjo a la muerte de Carlos IV, cuando el rey inglés Eduardo III hizo valer sus derechos de sucesión frente a Felipe VI. La guerra atravesaría varias fases en las que el ejército inglés ocuparía importantes regiones de Francia y provocaría el colapso de la nobleza gala, además de un empeoramiento dramático de la situación económica y social. En este periodo se producirán

importantes revueltas campesinas, provocadas en buena medida por la guerra y la dificultad de acceder a recursos para la subsistencia (Michelet, 1986).

En 1420 la situación dentro de Francia está aún más complicada cuando el trono francés está siendo disputado no sólo por el pretendiente inglés, sino también por diferentes familias francesas enfrentadas entre sí. Esto lleva a que la situación del “legítimo” sucesor, Carlos VII (El Delfín de Francia), sea bastante delicada. Es en este momento en el que va a aparecer la figura de Juana de Arco, y sin estas circunstancias no sería posible entender el protagonismo que tendrá y la osadía de sus actuaciones.

En 1428, aparece en escena esta joven, que consigue entrevistarse con algunos miembros de la alta nobleza francesa, anunciándoles que desde hace años recibe apariciones de diversos santos, y que en estos momentos le han indicado que debe presentarse ante el Delfín para ayudarlo a reconducir la guerra y confirmarlo en el trono. Por lo tanto, vuelve a existir en el caso de Juana de Arco esta vinculación entre la figura femenina como conductora de la voluntad divina.

Con independencia de la realidad o la ficción de estas visiones, lo que está claro es que la figura de Juana actuó como un revulsivo para la moral de las tropas francesas, y el hecho de que se consiguiera rápidamente una serie de victorias, contribuyó a fortalecer y consolidar el carisma de la joven y que fuera tenida en cuenta de manera más directa en el desarrollo de las siguientes campañas militares. Juana asume un rol de “comandante militar”, un cargo únicamente asignado a varones. Y vemos como se apropia del rol masculino para desempeñarlo porque, al igual que hizo Hatshepsut, apareció vestida con atuendos masculinos, pero en este caso el efecto fue el opuesto.

Provocó estupefacción entre los presentes, incluso requirió que se le examinase por parte de los clérigos y el arzobispo de Reims, para certificar que no era el Anticristo. Tendrían que examinar sus costumbres como buena cristiana y su condición virginal, porque “las brujas fornican con Satán” (Duby, 2006). Tendrían que contrastar esta “rareza” con una condición femenina pura tras el ropaje.

Durante los dos años siguientes, Juana desempeñó en una sociedad andriarcal un tipo de caudillaje femenino y lideró las tropas francesas en una serie de campañas que la llevaron a recorrer la mitad del país, propagando su fama, que se vio aumentada por una serie de acontecimientos “milagrosos”, de difícil explicación. Todo ello llevó a un giro de los acontecimientos que permitieron que el Delfín volviera a recuperar la iniciativa de la guerra frente a Inglaterra. Esto significó que a partir de este momento, el protagonismo adquirido por Juana no resultaba tan beneficioso como antes para los intereses políticos. Finalmente, Juana sería apresada por las tropas del Duque de Borgoña, que eran los aliados franceses de los ingleses, en el transcurso de una batalla en la que no ha quedado muy claro si hubo pasividad o traición por parte de sus propias tropas (Michelet, 1986).

A partir de este instante, Juana estuvo cautiva en diferentes castillos de Francia, sin que por parte del Delfín se hiciera mucho por negociar su liberación. Durante el mes de mayo de 1430 se celebra su juicio por parte de las autoridades inglesas, donde se trató de lograr una confesión de abjuración de sus creencias y visiones, teniendo también una relevancia significativa el que apareciera vestida de hombre o mujer en diferentes ocasiones.

Le preguntaron en el interrogatorio por quién le había aconsejado vestirse de hombres, a lo que Juana respondió, según consta en las *Memorias* del Papa Pio II, que fue Dios quien le encomendó hacer uso de atavíos y armas varoniles, porque una virgen puede utilizar este tipo de atuendos.

Aquí Juana firmó su sentencia de muerte porque en el Deuteronomio (XXII, 5) y en el texto de San Pablo (I Cor., XI) se dice respectivamente:

“Una mujer no portará ninguna vestimenta de hombre, al igual que ningún hombre deberá llevar vestimenta de mujer, hecho abominable ante los ojos de Dios” (Duby, 2009: 28)

“A la mujer criar el cabello le es honroso, porque en lugar del velo le es dado el cabello” (Duby, 2009: 28).¹⁰

Al haber confirmado la misma Juana las informaciones del travestismo, que efectivamente se habían producido, estaba ante los ojos de los clérigos, presentándose como el mismo Lucifer contradiciendo las escrituras divinas.

Pero ¿cómo es posible que surgiera en este sistema tan rígido una figura femenina con tanto impacto social? Por un lado, como se ha dicho anteriormente, se valoraban en algunos contextos características que tradicionalmente se han alabado en los varones, como son la ambición o la inteligencia. Sin embargo, considero que es aún más importante considerar en el liderazgo de Juana los elementos que la convertían en persona grata para el sistema y con esto me refiero a la estrecha relación con lo divino. Como se ha visto a lo largo de este estudio es muy común establecer una vinculación entre lo femenino y lo sagrado, desde las amazonas, pasando por Hatshepsut, China (Fu Hao compaginaba su actividad de guerrera con la de sacerdotisa), etc. Esta comunicación con el mundo de lo sobrenatural fue la clave de su éxito, y recae en ello tanta importancia que en el momento en que se desvirtuó dicha conexión divina toda su persona quedó repudiada. El pasaporte que legitimaba su viaje hacia el género opuesto había caducado.

Por tanto son dos aspectos a tener en cuenta en el desfalco de esta mujer comandante: su

¹⁰ Se rescata en esta última frase una tradición católica y judía antifeminista.

desvinculación con dios y su, ahora sí, "osadía" femenina de pretender ser como un hombre.

En definitiva, la transgresión genérica en una sociedad con un sistema sexo-género tan asentado y protegido desde todos los sectores sociales, fue una de las claves para legitimar la sentencia de muerte contra Juana, bajo la acusación de herejía, hecho que se consumó en Ruan el 30 de mayo de 1431. Al menos cara al pueblo, y esto es importante, porque significa que desde el poder eclesiástico se supo manejar correctamente los códigos sociales de la época para persuadir a la masa en la aceptación del sacrificio.

6.2. LA MONJA ALFÉREZ

Muchas son las investigaciones orientadas al cambio de género dentro del entorno eclesiástico.

En la segunda mitad del s.XIX, un escritor alemán llamado Herman Usener explicaba que el motivo de esta situación tan extendida de los cambios de género en este sector se debía a un motivo histórico relacionado con el culto a Afroditos de Chipre de origen pagano. Sin embargo, la mitóloga Marie Delcourt, consideraba que no existía una costumbre pagana en el cambio de género, sino que era un hecho propiamente cristiano. Al entender los más creyentes un Dios que aunaba en uno los dos géneros, es decir, un Dios andrógono, ello permitía entender que la subversión de un género construido por simples mortales no era más que un acercamiento a la divinidad, a la superación de lo mundano.

Según el investigador americano Wayne Meeks, muchas mujeres travestidas consagradas al cristianismo, también se asentaron sobre la base de una identidad virginal, con lo cual, uniendo los dos factores -mezcla de género y tendencia sexual no definida ni ejercida- creaban una identidad asexual, más cercana a lo etéreo y aséptico a la vez que transgredían el sistema sexo-género, eso sí, aprovechando el empuje que la "pureza" de los cuerpos que siempre ha valorado la Iglesia. Asimilan su destino al de la figura del eunuco (Rocha, 2003) al margen del sistema pero buscando las complicidades con el mismo.

Por este motivo pervivió en la historia la figura de Catalina de Erauso, una mujer cuya vida se desarrolló en el siglo XVII. Y buscando justamente este apoyo de la autoridad eclesiástica, este beneplácito y legitimación de su forma de vida, visitó ella al Papa Urbano VII.

Las crónicas de Pedro Del Valle, nos revelan un aspecto bastante andrógono, en el que Pedro trata de descifrar una identidad de sexo y género observando cada detalle de su aspecto:

"Alta y recia de talle, de apariencia más bien masculina, no tiene más pecho que una niña. Me dijo que había empleado no sé qué remedio para hacerlo desaparecer. Fue, creo, un emplasto que le suministró un italiano; el efecto fue doloroso, pero muy a su deseo. De cara no es muy fea, pero

bastante ajada por los años. Su aspecto es más bien el de un eunuco que el de una mujer. Viste de hombre, a la española, lleva la espada bravamente como la vida, y la cabeza un poco baja y metida en los hombros, que son demasiado altos. En suma, más tiene el aspecto bizarro de un soldado que el de un cortesano elegante. Únicamente su mano podría hacer dudar de su sexo, porque es llena y carnosa, aunque robusta y fuerte, y el ademán, que, todavía, algunas veces tiene un no sé qué de femenino.” (Del Valle citado en Rocha, 2003).

En esta cita, se puede observar el impacto cognitivo que tiene la interiorización de las categorías sociales planteadas por Tajfel. En primer lugar, como herramienta para descodificar un mensaje que proporciona el entorno, en este caso, el aspecto de Catalina. Y por otro lado, por el desconcierto que crea la imposibilidad de emplear estas categorías para entender una realidad.

La presencia de Catalina parece crearle incomodidad en la medida en que no se ajusta a los criterios sociales de lo que es ser hombre o mujer, probablemente de haberse transformado completamente en un hombre suscitara otros sentimientos menos ambiguos, aunque no menos hirientes. No obstante, no se pierde de vista la prioridad otorgada al sexo, se dice de ella que es una mujer por elementos puramente biológicos. Y por tanto, es tratada de dicha manera, buscando rasgos que demuestren su belleza o su fealdad, y localizando elementos que reflejen esta "esencia" femenina, como si el género, al fin y al cabo, se encontrara inherente a su ser, no puede rehuir de él y es detectable en su "no sé qué de femenino".

Catalina de Erauso creó una obra literaria con sus propias memorias, en donde narra sus aventuras épicas. Porque bajo este aspecto, ataviada de manera apropiada ejerció de monja y posteriormente, de guerrero en Chile y Perú durante la conquista, de lo que ha dejado un largo expediente que denota su valerosidad (escritos ubicados en el archivo de Indias de Sevilla).

Violó la norma del enclaustramiento, porque quería experimentar las vivencias masculinas, no así su sexualidad (hasta donde se sabe).

Sin embargo, no fue sancionada por sus actos sino que obtuvo reconocimiento por parte de las autoridades, pues destacó en aquello que más se valoraba de los hombres, su virilidad y valentía.¹¹

“Catalina ve borrada su feminidad porque su mundo de valores está constituido por lo épico y la gloria, porque abraza los valores del héroe” (Rocha, 2003) lo cual se presenta como un ejemplo perfecto de lo que Simone de Beauvoir explicaba en cuanto al hallazgo de la trascendencia sólo en las tareas reservadas a los hombres.

Mientras el enclaustramiento reducía a la mujer a una vida de rutina, Catalina de Erauso desafió su destino, se embarcó hacia el otro lado del Atlántico para superar la existencia

¹¹ A propósito del guiño histórico, nacida en el norte España (en el año 1592), concretamente de origen guipuzcoano.

condicionada por la novela épica de la época, acto simbolizado en su propio cuerpo a través de sus heridas de guerra. Al poner su vida en juego por una causa, le fue otorgada la posibilidad de superarla, porque el contexto social glorifica el rasgo del sacrificio vital más que el sacrificio del proyecto de vida (Beauvoir, 2005), a saber, una vida enclaustrada.

7. RESULTADOS Y CONCLUSIONES.

7.1. SUBVERSIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE LA PERSPECTIVA ETIC: CUESTIONAMIENTO DEL FUNDAMENTO PATRIARCAL Y ESTEREOTIPOS.

El repaso por el mundo antiguo y la Edad Media desde varios puntos geográficos nos muestra cómo han existido a lo largo de la historia sociedades enteras en que los roles de género se han definido de manera distinta a las que dicta el sistema sexo-género heteropatriarcal.

Muchos teóricos han apuntado hacia un origen biológico, concretamente la maternidad, para explicar las diferencias de género que se construyeron a posteriori.

La propia Simone de Beauvoir explica en *El segundo sexo* que la maternidad es un grave obstáculo para participar en la vida pública. La mujer, sometida a constantes partos a lo largo de su trayectoria vital, se ve obligada a depender de ayuda externa para la subsistencia y se va consagrando a los trabajos domésticos, ya que estos eran los únicos con los que podía compaginar su estado de maternidad (Beauvoir, 2005).

Sin embargo, con esta investigación se ha podido comprobar que en las sociedades no patriarcales las mujeres si no tenían más impacto en el espacio público que los hombres, al menos tenían el mismo. Hubo comunidades en las que la mujer se dedicaba a la caza, a la guerra y ostentaba cargos de poder a la vez que se organizaban para criar a sus hijos.

En las crónicas que se han presentado en esta investigación no es posible concretar cómo se estructuraba la división del trabajo en estas sociedades. Muchas hacían referencia a que la crianza de los hijos era tarea de los varones. Sin embargo, no se puede corroborar esta información con rotundidad. De no existir en ellas una supremacía femenina, como mínimo podríamos asegurar - como lo hace el investigador de las amazonas Carlos Alonso del Real- que eran sociedades de derechos iguales. En una sociedad que presumiblemente equipara ambos géneros bajo el mismo estatus, cabría dudar si se ejercía una división genérica del trabajo o simplemente no se contemplaba esta necesidad.

La transgresión del género que se producía en estas sociedades desde un punto de vista etic, tal y como se ha establecido en las conjeturas iniciales, fue un caldo de cultivo para la creación de estereotipos que demonizaban a la mujer aludiendo un presunto maltrato o utilización de los hombres. Aunque también sucedía algo que no se barajó entre las hipótesis iniciales, y es el proceso

de fagocitación de las figuras femeninas, de acoplarlas a los preceptos genéricos propios, sexualizando a los personajes femeninos, presentándolos como objetos de amor o deseo.

Otra caracterización recurrente la observamos en las crónicas de las Indias y de Europa Oriental y Occidental, las cuales asocian en gran medida a las mujeres con los rituales y ceremonias religiosas, al mismo tiempo que se las representa de una manera bárbara y primitiva.

Y es que, desde la propia filosofía se ha relacionado en muchas ocasiones lo femenino a la naturaleza. Esta conexión se puede localizar en autores de la talla de Locke, Kant, Hegel, Schopenhauer o incluso el propio Sartre de manera más o menos directa. Por ejemplo, el padre del existencialismo, Sören Kierkegaard, representa claramente esta relación en *Diario de un seductor* (1843) con la siguiente afirmación:

"Ella es como una flor, gusta a los poetas, y hasta lo que hay en ella de espiritual tiene algo de vegetativo" (Kierkegaard, 1843: 82)

Pero a la vez, existe una relación entre la mujer y el misticismo. Por ejemplo, en el mito de Antígona de Sófocles, el rey Creonte da muerte al hermano de la protagonista de esta tragedia griega. Antígona quiere evitar que el cadáver de su hermano sea malogrado y exige un entierro digno en conformidad con los santos rituales. Se refleja, por tanto, que la protagonista femenina encarna la voluntad divina, mientras Creonte, que es varón, representa a la ley, que construida desde el raciocinio de los seres humanos.

Ambos elementos que se relacionan con lo femenino (naturaleza y misticismo) no se pueden razonar, ni objetivar. Desde la cultura se observa a lo divino y a lo natural como formas obcecadas, poco lúcidas, (Durán, 1982) y es aquí donde encuentran un punto en común.

Por otro lado, Simone de Beauvoir explica, desde otro marco teórico, que la magia guarda una estrecha vinculación con lo femenino. En la medida en que la mujer no puede decidir sobre el mundo masculino, lo que el hombre llama milagro, por ejemplo, un acontecimiento que no encaja en su realidad racionalizada para la mujer es magia. El mundo que la rodea no es objeto de cambio a través de su acción, no hay nada que efectivamente responda a una lógica. Por tanto, todo se debe a un cruce de fuerzas misteriosas y secretas (Beauvoir, 1998).

Por lo tanto, ambas perspectivas, encuentran un punto en común respecto al nexo entre lo femenino y lo sagrado. Sin entrar a debatir las intenciones de Hegel por crear una vinculación entre los dos ámbitos -si lo hacía con un sesgo misógino o no, aunque teniendo en cuenta otros aspectos de su filosofía podría confirmarse que sí- coincide con Simone de Beauvoir, la cual atribuye la asociación de ambos elementos a un contexto de socialización en el que a la mujer se la ha despojado de herramientas de cambio. En ambos discursos se observan que con dicha conexión -feminidad y divinidad- la mujer resulta perjudicada.

Cabría preguntarse entonces, si se ha hecho este ejercicio con las Amazonas cada vez que se

hablaba de su alto componente religioso en las crónicas.

En cualquier caso, es probable que aunque fueran hombres también se hubiera hecho con ellos la misma categorización, porque al considerarlos pueblos bárbaro y primitivos, también se les adjudicaría el estatus de la inmediatez, tal y como se hace con la mujer.

Sin embargo, Tajfel (1984) nos demuestra con su famoso experimento con monedas basado en el de Bruner y sus colaboradores (1947) el fenómeno de la sobreestimación perceptiva, es decir, la exageración, bajo condiciones en las que el objeto observado representa un estímulo motivacional.

La transgresión del género tuvo que provocar un gran impacto en sociedades de larga tradición patriarcal, por lo tanto, el objeto actitudinal (en este caso, sociedades no patriarcales) se presenta con un valor añadido ante sus ojos (estímulo motivacional relevante) lo que favorecerá la creación de estereotipos. Es probable que el hecho de que fueran mujeres incrementara esta representación social del grupo, como femenino, mágico, obstinado más que si se tratase de sociedades puramente masculinas.

Tajfel también pudo detectar a través del experimento con monedas que se obtenía una mayor seguridad en la percepción de los sujetos estudiados cuando se repetía el experimento. Es decir, la percepción de tamaño, forma, número, etc. de monedas y otros objetos que en un principio resultaron difícilmente mensurables, se tornaba más nítida a medida que se repetían las sesiones experimentales, aunque la dimensión física fuera exactamente la misma.

Esto podría explicar la tendencia de las narraciones a evitar la ambigüedad y ser más claros en posturas cada vez más radicales con respecto a las amazonas. El efecto bola de nieve de los relatos de las sociedades no matriarcales se iba consolidando en una determinada postura a pesar de que la base “objetiva”, es decir, la estructura social de las amazonas fuera la misma desde el principio.

Se observa, por tanto, en el ejercicio de construcción de estereotipos de las amazonas dos procesos también distinguidos por Tajfel en su obra *Grupos humanos y categorías sociales*, el efecto de la clasificación y el de la polarización.

Por un lado, el hecho de basarse en una realidad física y objetiva para realizar un proceso de clasificación. En este caso, adjudicar la categoría de sociedades femeninas, con roles de género opuestos a los comunes (efecto de clasificación) y por otro lado, la exageración realizada al ser un estímulo relevante, como los relatos que hacían alusión a la humillación del hombre o mutilación del pecho para el manejo del arco (efecto de polarización).

En otro experimento el autor seleccionó un grupo de sujetos que debían describir a diez personas que se mostraban en pantalla con diferentes rasgos fenotípicos, a ser posible con expresiones cortas. Los resultados obtenidos certificaban que los sujetos más implicados en una serie de actividades relacionadas con la etnia mostraban opiniones más extremas. Por ejemplo, las personas dedicadas a la lucha contra el racismo mostraban una polarización en la descripción mayor que personas que no

estaban implicadas en temáticas relacionadas con la raza. Tajfel, en conclusión, consideró que este experimento probaba su hipótesis de que el valor suponía un estímulo en el desarrollo de los juicios (Tajfel, 1984).

No es de extrañar, por tanto, que los sujetos pertenecientes a una sociedad griega o romana donde existía una norma de género muy poderosa y presente en las relaciones cotidianas, utilizaran como criterio la manera en que se estructuran las relaciones de género como herramienta para evaluar la diferencia de su organización social con respecto a otras sociedades. Probablemente, otros elementos de la estructura amazónica aunque fueran diferentes no llamó tanto la atención en la medida en que no era considerada una norma importante en la regulación social, es decir, no era un estímulo tan motivacional como la estructura de género.

Sin embargo, dando una vuelta de tuerca al razonamiento, la regulación genérica es una *creencia*, en el sentido que la definía Ortega y Gasset, como aquella “tierra firme sobre que nos afanamos” (Ortega, 2007:34) y que no es cuestionada. Es la *duda* – como concepto del filósofo español- la que niega la estabilidad pero a la vez, la que nos muestra lo que se ha dado por descontado como diría Fritz Heider, lo que se ha obviado. Por tanto, el género es un estímulo motivacional sólo en la medida en que se trasgrede y genera *duda*. La incertidumbre convierte así una *creencia* obviada en una *idea* razonada, susceptible de ser juzgada en la medida en que se piensa (Ortega, 2007). Una estrategia que permite el cambio social y que bien conocen los militantes por la igualdad de género de la postmoderna corriente *queer*.

7.2. SUBVERSIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE LA PERSPECTIVA EMIC: UNA EXPERIENCIA DE VIDA DICTADA POR EL GÉNERO.

El género es sin lugar a dudas una de las identidades con mayor peso en nuestra comunicación cotidiana y en la creación de nuestra personalidad. Sin embargo, el hecho de que no sea una identidad elegida, sino impuesta bajo un sistema maniqueo, binario y, lo más importante, de dominación, ha propiciado la desafección de personas y grupos que se revelan ante este producto social consciente o inconscientemente. Por otro lado, es necesario mencionar, que la subversión del género no se produjo en ningún momento como una lucha política bajo un estandarte reivindicativo que representase la lucha por la liberación femenina. Como explica Simone de Beauvoir, han primado otras categorías sociales como en el caso de China de Nakano Takeko o Yamamoto Yaeko que defendieron únicamente sus intereses de clase, al igual que de Hatshepsut o Juana de Arco no se puede afirmar que tuvieran una intención ideológica feminista, aunque sus actos en los ámbitos específicos en donde se desarrollaron quedaron impregnados por su rastro subversivo.

Por otro lado, se observa que en las sociedades más igualitarias los cambios de género se produjeron de una manera más sutil, adquiriendo elementos del género opuesto beneficiándose de

las ventajas que le confiere. Este es el caso del faraón Hatshepsut o de las guerreras Mulán y Hojo Masako, y, aunque Juana de Arco siguió su misma estrategia, no tuvo los mismos resultados porque el contexto establecía procesos de dominación masculina muy claros y, por tanto, la sanción social fue la propia condena a muerte.

En un contexto muy similar al de Juana se desarrollaba el personaje de la Monja Alférez. Sin embargo, ella sí optó directamente por el engaño y la ocultación de la identidad sexual, aunque para su suerte contó con el indulto del arzobispo.

Según los casos estudiados, se observan tres elementos comunes a la hora de adquirir una identidad que tradicionalmente se ha adjudicado a los hombres.

Por un lado, se alcanza mayor reconocimiento social y autorrealización, ya que siendo hombre se puede acceder a experiencias vitales relacionadas con la producción y trascendencia humana. Por otro lado, el hecho de que existieran sociedades de mujeres que realizaban las tareas del hombre implica que dichas funciones se corresponden con actividades que constituyen el pilar para la subsistencia humana. Se ha privado, por tanto, a la mujer de colaborar en este menester fundamental de la supervivencia. Por ese motivo, no es de extrañar que la construcción social del varón represente el “canon de lo humano”, lo masculino a la vez que lo “neutro” si se ha encargado de las tareas que cualquier persona debe realizar para conservar la vida en un medio social y natural hostil (donde es necesaria la guerra y la caza). Mientras tanto, la otredad femenina se ha construido en la intimidad, ejerciendo de ayudante en las tareas más secundarias y estas son sus *expectativas normativas* en términos goffmanianos.

El sociólogo de la teoría dramaturgica, Erving Goffman (1963), aunque en sus planteamientos explica que toda persona puede poseer un estigma en el transcurso de su vida, y hace mención especialmente a las minorías étnicas, enfermos mentales y psíquicos, y otros colectivos susceptibles de ser discriminados, no hace referencia a la mujer (como grupo) como posible destinataria del proceso de estigmatización. Sin embargo, *la identidad del yo* de la mujer, enfrenta constantemente su *identidad social virtual* con su *identidad social real*, porque ciertamente es muy complicado adaptarse a un rol femenino lleno de trampas y contradicciones.

Pero esta subversión del género se antoja a la vez condena y liberación. La cara oscura es justamente la sanción social por tentar el sistema normativo, pero en contraposición, es una estrategia para liberarse de la identidad deteriorada femenina. La clave de su destino se encuentra en el contexto social donde se desarrolle el cambio.

En las sociedades menos igualitarias sería más eficaz burlar los roles de género de manera radical a través del engaño, pues integrar características masculinas y femeninas en una sola persona provocaría una sanción oficial y formalizada (como la de Juana de Arco) o informal (como las burlas que Catalina de Erauso recibía según cuenta en *Historias de la monja Alférez*).

Por otro lado, en sociedades más igualitarias la estrategia de compaginar ambos roles de género según la circunstancia puede llevar a superar los impedimentos que se desprenden de ser mujer sin crear un impacto social negativo que se vuelva en su contra.

En la sociedad actual, aunque no sea necesario pasearse con milicias espada en mano, se ha conservado la concesión al hombre del papel de ocuparse del sustento familiar, principalmente con la división del trabajo a partir del s.XIX. Presumiblemente, esta situación se ha visto atenuada en nuestros días pues los derechos entre hombres y mujeres se han igualado considerablemente. La introducción de la mujer en el mercado laboral, especialmente en trabajos de signo tradicionalmente masculinos, ha fomentado una debilitación del estigma, en la medida que las *expectativas normativas* femeninas han expandido sus horizontes. Dando así la posibilidad de mantener una mayor coherencia entre la *identidad social virtual* y la *real*.

Por lo dicho, debido a que ser hombre representa una experiencia vital con mayores beneficios personales y sociales, históricamente el cambio de género se ha realizado en este sentido, es decir, una mujer que se traviste como hombre. Tal y cómo se había estipulado al inicio de la investigación, no hay tantos casos de hombres que deciden hacerse pasar por mujeres a no ser (como hemos visto en la anécdota de las sociedades hispanas prerromanas) que fuera para burlar a una autoridad.

Las mujeres, de la manera en que se ha construido su rol, no representan una gran ayuda y mucho menos una amenaza. Resulta ser un buen escondite ir debajo de un vestido, algo que refleja muy bien el destierro social a la opacidad de la figura femenina por parte de las sociedades masculinas.

Por otro lado, una de las conjeturas iniciales respondía a la adquisición de gestos y comportamientos femeninos, conservando una identidad de género masculina, a modo de embellecer la figura. Aunque no haya sido objeto de estudio en este trabajo, podría ejemplificarse este hecho en el contexto francés durante un siglo, a partir de 1650, donde los hombres introdujeron rasgos femeninos como expresión del buen gusto.

Con todo, se puede concluir que mientras ser hombre supone acceder al prestigio, realización personal e incluso subsistencia, ser mujer sólo proporciona acceso a los ámbitos de la inadvertencia y la estética. No obstante, esto sólo corresponde con una serie de valores de amplísima tradición histórica y no con un orden natural establecido. Por lo que es incumbencia de todos los sectores sociales, también la académica que ha trabajado muchas veces en el sentido opuesto, concentrar esfuerzos en desvalijar este sistema de dominación ancestral para dar salida a definiciones genéricas más igualitarias, cuando no destruirlas, al mejor estilo *queer*.

BIBLIOGRAFÍA:

- Badenes, R. (2002). La mujer y los medios de comunicación. En J. Ballesta (Coord). *Medios de comunicación para una sociedad global* (pp.175-199). España: Universidad de Murcia.
- Bagley, R. (1999). Shang archeology. En Michael Loewe y Edward L.Shaughnessy (Eds.), *The Cambridge History of Ancient China. From the origins of civilization to 221 BC* (194-202). Cambridge: Cambridge University Press
- Beauvoir, S. (1949 [1998]). *El segundo sexo. Volumen II. La experiencia vivida*. Madrid: Cátedra.
- Beauvoir, S. (1949 [2005]). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Bedman, T. y Martín, F. (2009). *Hatshepsut: de reina a faraón de Egipto*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Beeching, Jack (1976): *La guerra del opio*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Berstein, G. (1991). *Recreating Japanese Women, 1600-1945*. California: University of California Press.
- Blau, P. (2009). *Exchange & power in social life*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Bruner, J. y Goodman, C. (1947). Value as need as organizing factors in perception [versión electrónica] *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 43, 33-44.
- Buck, Pearls S. (1998) : *La gran dama*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Buckley, P. (2009). *Historia de China*. Madrid: La esfera de los libros.
- Butler, J. (2008). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Castañeda, J. (2008). *Señoras y esclavas. El papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. México: El colegio de México.
- Castien, I. (2008). Estigma letal. Los andalusíes en la España del Siglo de Oro. En R. González, B. Maneiro, I. Castien (Eds). *Psicosociología del Estigma. Ensayos sobre la diferencia, el prejuicio y la discriminación* (pp. 78-141). Madrid: Editorial Universitas.
- Del Real, C. (1967). *Realidad y releyenda de las Amazonas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Durán, M. (1982). *Liberación y utopía*. Madrid: Akal.

- Duby, G; Duby, A. (2005). *Los procesos de Juana de Arco*. Granada: Gallimard.
- Erauso, C. (2012). *La historia de la monja Alférez*. Barcelona: www.linkgua-digital.com
- Erikson, E. (1972 [2004]). *Sociedad y adolescencia*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Fernández, C. et al. (2003). *La igualdad de oportunidades. Los discursos de las mujeres sobre avances, obstáculos y resistencias*. Icaria: Barcelona.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Frankel, H.H. (1964[1989]). China hasta el 960. En Mann G. y Heuss A. (Eds.), *Historia Universal. Las Grandes Culturas Extraeuropeas. El Renacimiento* (pp.223-307). Madrid: Espasa Calpe.
- Gallego Franco, H. (1999, 21 de Enero). La imagen de la <<mujer bárbara>>: a propósito de Estrabón, Tácito y Germania [versión electrónica]. *Faventia*, 1, 155-63.
- Gergen, K. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, (26), 309-320.
- Gernet, J. (2005) *El Mundo Chino*. Barcelona: Crítica.
- Gobierno de España. (2007). *El papel de la educación en el acceso de la mujer al mercado de. Nuevos retos para el sistema de protección social*. Recuperado el 21 de Mayo de 2013 de: <http://www.seg-social.es/prdi00/groups/public/documents/binario/115786.pdf>
- Goody, J. (2000). *La familia europea*. Barcelona: Crítica.
- Goffman, E. (1963 [2003]). *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Glick, P. y Fiske, S. (1996). The Ambivalent Sexism inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, (70) 491-512.
- Handford, N. (1994) The Role of Women in Japan in the Meiji Era [versión electrónica]. *Cabbages and Kings: selected essays in history and Australian studies*, 22, 26-39.
- Heider, F. (1958). *The Psychology of Interpersonal Relations*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Heródoto. (2011). *Los nueve libros de la historia*. Buenos Aires: Tecnibook.
- Heródoto (2013). *The History of Herodotus, parallel English/Greek*, tr. G. C. Macaulay, [1890], at [sacred-texts.com](http://www.sacred-texts.com). Recuperado el 21 de Agosto de 2013 de: [http://www.sacred-](http://www.sacred-texts.com)

texts.com/cla/hh/hh4110.htm

Ibáñez, T.(1988). *Ideología de la vida cotidiana*. Barcelona: Sendai.

Kiguchi, J. (2005). *Japanese Women's Rights at the Meiji Era*. 37th World Congress of the International Institute of Sociology, Estocolmo. Recuperado el 25 de Agosto de: http://daigakuin.soka.ac.jp/assets/files/pdf/major/kiyou/17_syakai2.pdf

Kierkegaard, S. (1843). *Diario de un seductor*. Ministerio de Educación y Ciencia. Recuperado el 10 de Septiembre de 2013 de: http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/K/Kierkegaard,%20Soren%20-%20Diario%20de%20un%20seductor.pdf

Khoo, O. (2007). *The Chinese Exotic: modern diasporic femininity*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Kwa, S. y Idema W. L. (2010). *Mulan. Five versions of a classic Chinese legends with related texts*. Indianapolis: Hacket Publishing Company: Indianapolis.

Lee, G. (1991). *Recreating Japanese Women, 1600-1945*. Berkeley: University of California Press.

Lee, L. X. H. y Stephanowska, A. D. (2007). *Biographical dictionary of Chinese Women. Antiquity through Sui 1660 BCE-618 CE*. Armonk: East Gate Book.

Liazos, A. (1982). *People First: An introduction to Social Problems*. Boston: Allyn & Bacon.

Liu, W. (1975). *Sunflower splendor: three thousand years of Chinese poetry*. Blomington: Indiana University Press: Bloomington.

Michelet, J. (1986). *Juana de Arco*. México: Fondo de Cultura Económica.

Munné, F. (1986). *La construcción de la psicología social como ciencia teórica*. Barcelona: Alamex.

O'Donovan M. (1996). *The incorporated self: interdisciplinary perspectives of embodiment*. Londres: Rowman & Littlefields Publishers.

Ortega, J. (1940 [2007]). *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza editorial.

Peterson, B. (2000). *Notable women of China: Shang dynasty to the early twentieth century*. Armonk: East Gate Book.

- Preciado, B. (2008). *Testo Yonki*. Madrid: Espasa Calpe.
- Prieto, C. (2009). Síntesis histórica. En Carlos Prieto (Ed), *Por la milenaria China. Historias, vivencias y comentarios* (29-109). México: Fondo de cultura económica.
- Quesada, F. (2012). *Mujeres, Amazonas, tumbas y armas: una aproximación transcultural*. Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado el 18 de Agosto de 2013 de: <http://www.uam.es/proyectosinv/equus/warmas/online/Quesada%202012%20Amazonas%20y%20tumbas.pdf>
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española* [versión electrónica]. Madrid: Espasa Calpe. Recuperado el 6 de Septiembre de: www.rae.es.
- Revilla, C. (2003). *Los anclajes de la identidad personal*. *Athenea digital*, artículo 4. Recuperado el 28 de Agosto de: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea-test/index.php/atheneaDigital/article/view/85>
- Rocha, V. (2003). “El poder del cuerpo y sus gestos; travestismo e identidad de género en América Colonial: El caso de Catalina de Erauso”. *Revista Electrónica CyberHumanitatis N.27*. Recuperado el 21 de Julio de 2013 de: <http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/rt/printerFriendly/5687/5555>
- Saranyana, J. (1997). *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*. Salamanca: Universidad Pontifica de Salamanca.
- Sanae, F. (2007). From Female Sovereign to Mother of the Nation. Women and government in the Heian period. En Mikael Adolphson, Edwards Kamens y Stacie Matsumoto (Eds.). *Heian Japan. Centers and peripheries* (pp. 15-36). Estados Unidos: University of Hawai'i Press.
- Sanae, F. (2007). *Heian Japan. Centers and peripheries*. Estados Unidos: University of Hawai'i Press.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Tubert, S. (2003). *Del sexo al género*. Madrid: Cátedra.
- Turnbull, S. (2010). *Samurai Women 1184-1877*. Oxford: Osprey Publishing.
- Walker, V. (2009). Analectas en femenino: una crítica de género al texto de Confucio. Recuperado el 1 de Septiembre de 2013 de:

http://www.academia.edu/355219/Analectas_en_Femenino_Una_critica_de_Genero_al_Texto_de_Confucio.

ANEXOS

ANEXO I

“φωνῆ δὲ οἱ Σαυρομάται νομίζουσι Σκυθικῆ, σολοικίζοντες αὐτῆ ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου, ἐπεὶ οὐ χρηστῶς ἐξέμαθον αὐτὴν αἱ Ἀμαζόνες. τὰ περὶ γάμων δὲ ᾧδὲ σφι διακέεται. οὐ γαμᾶται παρθένος οὐδεμία πρὶν ἂν τῶν πολεμίων ἄνδρα ἀποκτείνῃ· αἱ δὲ τινὲς αὐτέων καὶ τελευτῶσι γηραιαὶ πρὶν γήμασθαι, οὐ δυνάμεναι τὸν νόμον ἐκπλῆσαι”
(Heródoto, libro IV, cap.117)

ANEXO II

***Balada de Mulán, traducción nuestra al español**

Un suspiro, un suspiro, y luego de nuevo un suspiro,
junto a la ventana tejiendo Mulán debe estar,
No podrás distinguir los sonidos del telar,
De la joven suspirar.

¡Pregúntale de quien está enamorada!,
¡Pregúntale quien su pensamiento atrapa!,
No anhela a nadie en realidad,
No está pensando en ningún muchacho en especial:

“La noche pasada, la lista de reclutamiento vi,
Un gran ejército levanta el Khan;
Doce rollos tiene la lista,
¡Uno tras otro el nombre de mi padre listan!

Y Padre no tiene hijos varones adultos,
¡Y yo no tengo hermanos mayores!
Permitidme comprar un caballo y silla de montar,
Y en lugar de mi padre a la guerra permitidme marchar.”

En el mercado oriental, un corcel compra,
En el mercado occidental, una silla de montar;
En el mercado meridional, una brida,
Un largo látigo en el septentrional.

Al amanecer, de sus padres se despidió
Al atardecer, junto al Río Amarillo acampó.
Ya no podía oír a sus padres llamándola,
Sólo escuchaba del Río Amarillo el fluir y chapotear.

De madrugada el Río Amarillo abandonó,
Al caer la noche, a lo alto de las Montañas Negras llegó,
Ya no podía oír a sus padres llamándola,
En el Monte Yen sólo el relinchar de los caballos bárbaros escuchaba.

Miles de millas recorre de batalla en batalla,
Volando como un pájaro cruza altos pasos y montañas,
Con la brisa del norte, el tambor del centinela viaja,
En su armadura, la luz del invierno es reflejada.

Después de luchar cien batallas, los capitanes han muerto,
Los valientes soldados vuelven a casa, ¡diez años han pasado!
Acuden en audiencia al Hijo del Cielo,
En el Salón de la Luz, sentado el Emperador espera,
Por sus logros consiguen doce rangos promocionar,
Y a miles de hombres ha de recompensar.

El Khan pregunta a Mulán cuál es su deseo:
“No valgo para un puesto en el ministerio,
Sólo otorgadme un camello,
y enviadme de vuelta a mi pueblo.”

“Cuando mis padres mi retorno conocieron,
Ayudándose el uno al otro al borde del pueblo vinieron,
Cuando mi hermana mayor supo de mi vuelta,
Puso maquillaje rojo en su cara, y me espero en la puerta,
Cuando mi hermano pequeño supo que volvía,
Afiló su cuchillo, trajo un cerdo y una oveja.

Abrí las puertas de mi dormitorio oriental,
Y en la cama de mi dormitorio occidental senté;
Mis ropajes de guerra quité,
Y mis ropas de antaño vestí,
En frente de la ventana, mi alborotado pelo negro arreglé,
Y frente al espejo, mi rostro en amarillo maquillé”.

“¡A la puerta salgo para ver a mis camaradas,
Del todo impresionados se quedan!”
“¡Doce años juntos hemos marchado,
Y que Mulán era una mujer jamás lo sospechamos!”

Saltan los pies de la liebre macho,
De la hembra sus ojos destellan,
Pero cuando juntos corretean,
¿podrás distinguir si soy macho o hembra?

TRADUCIDO POR FRANCISCO SUÁREZ VIERA PARA ESTE TRABAJO (2013).

A PROPÓSITO DE MUJERES GUERRERAS:

EN MEMORIA DE MARÍA ALVARADO GONZÁLEZ.

AGRADECIMIENTOS

Imposible en hora y calidad este trabajo sin la ayuda de mi séquito de historiadores:

Gara Santana Suárez (estudiante de historia) e Israel Campos (profesor de historia de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria) por ayudarme con las referencias de Catalina de Erauso y Juana de Arco, y por orientarme en los detalles biográficos.

Y mi hermano Francisco Suárez Viera (doctor en historia), especialmente colaborador de este estudio. Encarrillando mi faena, evitando mis disparates historiográficos (aunque alguno se habrá colado), despejando mis dudas. Me ofreció bibliografía de calidad y me ayudó con las traducciones de los libros en inglés. Especialmente conté con su apoyo en la parte asiática que era demasiado complicada para mis escasos conocimientos en el tema. Él me ha ayudado a entenderlo y hasta ser una experta en el tema. También para el fragmento de Mulán, el cual se encargó él mismo de traducir, cotejando diferentes fuentes. Porque comparte como yo su cariño por el personaje. Creando una narrativa que quedó bonita hasta en español, como un poema del siglo de oro. Gracias de verdad.