

ÍNDICE

De las amazonas, las armas y el poder,
Maria Dolors Molas Font 7

PRIMERA PARTE DE LA HISTORIA

- I. Atenea. ¿Diosa en la esfera masculina?,
Joana Zaragoza Gras 23
- II. Iconografía de las mujeres griegas en tiempos
de guerra, *Elisabet Huntingford Antigas* 39
- III. Actitudes femeninas ante las guerras feudales,
Teresa Vinyoles Vidal 61
- IV. Mujeres en revolución. La participación femenina
en la Revolución Francesa de 1789,
Irene Castells 81
- V. El cambio de la imagen de la mujer en el siglo XX:
Del ángel del hogar al ángel exterminador. Mujeres
contra la guerra en el espacio urbano de Barcelona
durante la semana trágica (Barcelona, 1909),
Dolors Marin Silvestre 95

SEGUNDA PARTE
DE LA CREACIÓN Y EL PENSAMIENTO

- IV. ¡Nunca más guerra! Käthe Kollwitz: una luchadora por la paz y los derechos humanos,
Erika Bornay 121
- VII. Victimizar universalmente: arte, vulnerabilidad y disidencia desde Ettinger y Spero, Butler y Cixous,
Joana Masó 139
- VIII. ¿Qué has visto, *mon amour*?: Fragmentos sobre violencia, duelo y política,
Ángela Lorena Fuster Peiró 149

TERCERA PARTE
DE LA AMBIGÜEDAD Y EL MAL

- IX. El mal hecho mujer o cómo la transgresión confirmó la norma. Introducción al estudio de las sirenas, las harpías, las esfinges y las gorgonas, *Maria Jordana Marín, Alicia Martínez Bonfill, Aroa Carolina Santiago Bautista y Cristina Yúfera Molina* 169
- X. Las sirenas, hechiceras de hombres, cantoras de olvido, *Cristina Yúfera Molina* 173
- XI. Las harpías, deidades de la tempestad, castigo de hombres, *Maria Jordana Marín* 191
- XII. La funesta esfinge. Del rapto al enigma, *Alicia Martínez Bonfill* 205
- XIII. La gorgona Medusa, el monstruo que se convirtió en doncella, *Aroa Carolina Santiago Bautista* 219
- Las autoras 235

DE LAS AMAZONAS, LAS ARMAS Y EL PODER

Maria Dolors Molas Font

Este libro reúne, en tres apartados,¹ los textos surgidos de dos encuentros de investigadoras y profesoras que compartimos el deseo de reflexionar sobre la relación entre las mujeres, las armas y la guerra desde perspectivas, miradas y disciplinas diversas.² Estas reflexiones se enmarcan además en el proyecto de investigación *Filósofas del siglo XX: aportaciones al pensamiento filosófico y político*, del que Rosa Rius Gatell es la investigadora principal.³ Durante los días 2 y 3 de diciembre de 2009, Tàcita Muta (Grup d'Estudis de Dones i Gènere a l'Antiguitat) organizó el primero de los encuentros, titulado «Jornades Dones, guerres i violència. Filles de Lilith: perverses, insubmises i guerrerres», celebrado en la Facultad de Geografía e Historia de la Universitat de Barcelona. Para el segundo, se optó por un formato de mayor difusión y, bajo el título *Dones, guerres i exèrcits a través de la història, el pensament i la creació literària*, se concibió como un curso y una mesa redonda y formó parte de los cursos de verano «Els Juliol de la UB» del año 2010.

1. El uso de la preposición «de» en el encabezamiento del título del libro y en el de los apartados que lo integran se inspira y, por lo tanto, es deudor del libro *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, editado por Rosa Rius Gatell.

2. El libro incluye, además, el ensayo de Àngela Lorena Fuster Peiró, a quien agradezco desde estas páginas su valiosa aportación.

3. Financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2009-08468).

Desde la Antigüedad griega hasta nuestros días, el mito de las amazonas ha ejercido una gran atracción en la tradición cultural de Occidente,⁴ que les ha otorgado significados diversos. Por una parte, representándolas como féminas valerosas que ostentan el poder, situándolas, en el feminismo, a menudo, en la genealogía femenina mítica de mujeres independientes con capacidad de decidir y actuar. Por otra, se ha recurrido a ellas con frecuencia para desautorizar el liderazgo y la intervención activa de las mujeres. Pero, por encima de todo, las guerreras amazonas son, sin duda, el colectivo femenino más poderoso del imaginario griego antiguo, de tal manera que en el contexto del evolucionismo positivista de la segunda mitad del siglo XIX, el mito fue interpretado como el recuerdo de un supuesto pasado matriarcal de la humanidad.

La atracción hacia las amazonas responde, en buena medida, a que en el relato mítico estas poseen coraje, fuerza y liderazgo, fundan ciudades y redactan leyes, configuran una poderosa y belicosa comunidad bárbara —es decir, no helena— formada exclusivamente por mujeres que ostentan el poder y conquistan pueblos y territorios, integradas en un ejército armado. Además, rechazan el matrimonio y odian a los hombres, a los cuales asignan el hilado de la lana y otras labores domésticas tradicionalmente asociadas a la feminidad. A diferencia de las otras mujeres, las amazonas logran el poder y lo ejercen mediante las armas y no con la seducción, el arma simbólica que los hombres atribuyen a las féminas. Sin embargo, esta comunidad de mujeres armadas se extinguió paulatinamente, después de ser derrotadas sus reinas por los héroes griegos y también por sus vecinos, hombres bárbaros a quienes habían provocado graves perjuicios.⁵

Aparentemente, este mito conlleva una paradoja, pues en los tiempos y en los espacios históricos en los que las diferentes versiones se originaron y recrearon, el ejercicio del poder, sustentado en la posesión de las armas —y también en el uso de la palabra política—, era una prerrogativa de la masculinidad y requería poseer ciertas

4. Véase, por ejemplo, Verrier (2004), Leduc (2008) y Boulogne, Devauchelle y Hecquet (2008).

5. Para una recopilación de las citas sobre las amazonas en los autores griegos, véase Molas (2012).

capacidades naturales que solo los hombres tenían y que son las mismas de las que las amazonas hacen gala en sus gestas. El mito de las amazonas ilustra, de manera paradigmática, la concepción masculina del poder, que tiene en las armas y la violencia su eje vertebrador. A través de la inversión de los roles y funciones de género, el mito refuerza el orden sociopolítico imperante en el seno de un sistema de hegemonía masculina, dado que esas poderosas guerreras fueron finalmente vencidas por los grandes héroes griegos y por sus vecinos bárbaros, y su pueblo dejó de existir. Así, al enfatizar las habilidades bélicas de las amazonas, el relato no trata de engrandecer su figura sino la de los héroes griegos que las vencieron. Como varoniles guerreras, las amazonas habían de provocar el rechazo de las mujeres griegas. Este rechazo se acrecentaría cuando, hilando la lana en el patio o en el gineceo, oyesen contar que las amazonas rompían las piernas y los brazos de sus hijos, incapacitándolos para la guerra, y mutilaban el seno derecho de sus hijas, preparando su cuerpo para la batalla:

También estableció leyes, en virtud de las cuales condujo a las mujeres a la guerra, e infligió a los hombres humillación y esclavitud. Por otro lado, a sus hijos les mutilaban las dos piernas y los brazos, incapacitándolos así para las exigencias de la guerra, y a las niñas les cortaban el pecho derecho para que no sobresaliera y les estorbara cuando sus cuerpos maduraran. (Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* II, 45)

Evitar que los hombres se hicieran un día con el poder, hasta entonces transmitido por vía femenina, era el objetivo que las madres amazonas perseguían a través de la violencia practicada en los cuerpos de sus hijos. Esta forma cruel de preservar el poder, que expulsa a los hijos varones de la sucesión, recuerda los relatos narrados por Hesíodo en la *Teogonía* sobre la formación del panteón divino griego, en los que el padre recurre a estrategias variopintas para eliminar a sus hijos varones y afianzarse en la suprema potestad.⁶ La violencia

6. Hesíodo, *Teogonía*, sobre Urano, vv. 155-180; sobre Cronos, vv. 455-495.

practicada por las madres amazonas en los cuerpos de sus hijos y de sus hijas lleva al extremo la idea foucaultiana del cuerpo como *locus* del poder, ejemplarizada de manera singular en la violencia ejercida sobre el cuerpo femenino, al forzar la adquisición de roles, no ya solo con la socialización sino también con la readaptación de los cuerpos mediante la mutilación. Al mismo tiempo, la violencia inscrita en el cuerpo de las niñas durante su proceso de socialización se plasma en la amputación de su seno derecho, un órgano significativo del sexo femenino y de su inferioridad. Esto muestra que la conceptualización griega del Otro como reflejo inferior del Yo se establece según aquellos rasgos que lo recrean como diferente. Así, imaginar al Otro como próximo al Yo solo es posible provocando en él la pérdida de aquellos rasgos que le confieren identidad. A partir de la relación dialéctica entre Yo/masculinidad/fortaleza/poder y Otro/feminidad/debilidad/subordinación, la amputación del seno derecho de las niñas amazonas permite imaginar la inversión de los roles y estatus de las mujeres, y situarlas en la posición de dominio, tradicionalmente masculina. Ilustrativos al respecto son los relatos sobre mujeres, especialmente guerreras, obligadas a travestirse y ocultar sus pechos para poder ocupar espacios de masculinidad.

En definitiva, el mito de las amazonas busca otorgar validez al orden masculino establecido, basado en la violencia y la fuerza de las armas, a través de una ficción sobre un mundo al revés en el que las mujeres ostentan el poder. Es por esta razón por lo que la atracción contemporánea hacia el mito es, quizás, el reflejo de una cierta incapacidad por nuestra parte para imaginar de manera distinta las relaciones de poder entre los individuos, en el seno de la vida social. Pero otras formas de relación son posibles, como lo explicita Teresa Vinyoles Vidal en su texto cuando evoca las acciones de algunas señoras feudales que, en tiempos de guerra, durante la época medieval, intentaron evitar el conflicto armado.

En el mundo mediterráneo antiguo, la exclusión de las mujeres de la esfera bélica y de las armas aparece por primera vez de forma clara en las tablillas administrativas escritas en lineal B, y también en las imágenes pertenecientes a la denominada civilización micénica, que floreció en las tierras del Egeo durante la Edad del Bronce

entre los siglos XVI y XIII a.C.,⁷ un periodo en el que la relación entre las armas, el poder y la riqueza es evidente. En el contexto de las sociedades griegas del alto arcaísmo, recordadas en los poemas homéricos (finales del siglo VIII e inicios del VII a.C.), la capacidad para disponer de armamento depende del grado de riqueza del individuo, es decir, del control de los medios de producción —las tierras agrícolas y los rebaños—, propiedad de los *basileîs*, los guerreros protagonistas de la *Iliada* y de la *Odisea*. El principio de que las armas son de quienes las usan está en la raíz de la concepción de la *pólis*, el estado griego de base ciudadana (siglos VII-IV a.C.) que convierte la defensa y la lucha por el bien de la comunidad cívica en un derecho y un honor. Se establece, así, la norma según la cual los ciudadanos aportan al ejército un determinado tipo de armamento en función de sus recursos económicos, una norma que tiene también su contrapartida en el mayor o menor acceso a los derechos políticos.⁸ El ciudadano es concebido, pues, como un hombre libre, nacido en el lugar, poseedor de derechos heredados por la vía de la sangre. Esta idea de Estado excluye a las mujeres de la participación en el ejército y la política, pues se las considera incapacitadas para ello a tenor de su naturaleza.

Ese es el mundo plasmado en las imágenes que Elisabet Huntingford Antigas estudia en su texto, en el que conduce nuestra mirada hacia las escenas en las que la esposa, guardiana del hogar, entrega las armas a su marido, el ciudadano que parte hacia la guerra. La negación de los derechos cívicos a las mujeres, representada de manera ejemplar por su separación del armamento, se muestra de forma clara en la iconografía. El ideario iconográfico no solo se adhiere al transmitido por los textos de autoría masculina, que reiteran las carencias femeninas para el manejo de las armas, sino que lo amplifican. Nunca las mujeres, que con valor y coraje defienden la ciudad y a sus hijos e hijas de los ataques del enemigo, son

7. La bibliografía sobre la civilización micénica es extensa y las obras de carácter general se caracterizan por su androcentrismo. Entre las publicaciones, destaco el libro de Massimo Cultraro *I micenei* (2006).

8. La democracia, la virtud y el valor, y no los recursos económicos, son, en principio, los fundamentos de la igualdad política.

representadas empuñando las armas, sino que en su lugar utilizan instrumentos domésticos o gritan para intentar espantar al ejército atacante. La idea recurrente acerca de la falta de aptitud de las mujeres para armarse y, por consiguiente, del mal uso que harían de las armas de poder usarlas impregna la figura de la mujer asesina, aquella que mediante la espada, la daga o el puñal provoca dolor y muerte, siempre en el entorno familiar. Ejemplo singular es Medea, referente de la madre asesina que con su acción violenta interfiere en el bienestar y la continuidad del *oikos* del esposo y, en definitiva, de la *pólis*, puesto que el Estado se cimenta en el *oikos*.

En ese mundo de hegemonía masculina, en el que la política está profundamente arraigada en la guerra, Atenea, la diosa guerrera griega por excelencia, ocupa aparentemente un espacio que no le corresponde. Sin embargo, esto es solo en apariencia, pues parida de la cabeza de un dios, sin madre que la traiga al mundo y sin la presencia durante el parto de divinidades protectoras de los nacimientos, Atenea se erige como defensora del orden patriarcal, como señala Joana Zaragoza Gras en su texto. La inverosímil epifanía de la diosa, que acaece después de que Zeus se tragase a Metis embarazada de Atenea, responde a la estrategia diseñada por este para evitar que, según el vaticinio, un hijo nacido de la diosa le arrebatase un día el poder, al igual que él se lo arrebató a su padre, Cronos. De esta manera y por voluntad paterna, Atenea es eternamente virgen. Escribe Joana Zaragoza que «por herencia materna posee la capacidad de discurrir y discernir», pero, virgen, «está al servicio del padre y supeditada al varón», y es por esta razón que Atenea «no representa ningún desajuste en la mentalidad griega» ni un peligro para los dioses ni los hombres.

La relación histórica entre las armas, el poder y el estatus es paradigmática en el sistema feudal de la Europa medieval. Como señala Teresa Vinyoles Vidal, el feudalismo ponía las armas en un lugar preeminente y por esta razón el estamento militar se convirtió en la clase privilegiada, de la que formaban parte hombres y mujeres. En este sistema, las mujeres tenían plenas responsabilidades en el gobierno y la custodia de los reinos, condados y castillos. Cabe considerar que la afirmación del derecho feudal «no es propio de mujer portar armas», que no implica prohibición alguna, se refera a las señoras feudales y no a las mujeres en general. En principio,

estas señoras configurarían una identidad de género femenino en la que el estatus tendría un papel clave para la construcción de su identidad y les abriría el acceso a la posesión de las armas. En la escala jerárquica del poder, las reinas y las señoras feudales ocuparon un lugar privilegiado desde el cual algunas de ellas, después de valorar sus posibilidades, escogieron usar estrategias como la negociación, el diálogo o las relaciones personales para defender sus castillos, el patrimonio de sus hijos o a sus familiares, y tratar así de evitar el conflicto armado.

La idea griega que asocia la ciudadanía al derecho a las armas aflora con fuerza entre las mujeres de la Revolución francesa. Explica Irene Castells en su capítulo cómo las revolucionarias reivindicaron el derecho a usar las armas, puesto que para ellas reclamar las armas era reclamar su estatuto de ciudadanas, y en su demanda ligaban poder y ciudadanía: «desfilaron armadas de picas, vestidas de amazonas y con unos uniformes que recordaban los de la guardia nacional». Algunas de ellas, muy jóvenes, lograron alistarse por un tiempo en los ejércitos regulares y «sus compañeros de armas las admiraron y respetaron», escribe la autora en su texto. Las acciones políticas de las revolucionarias francesas llenaron de significado el término «ciudadana» y sembraron el camino para que un día los gobiernos democráticos del siglo XX convirtieran en un derecho de las ciudadanas el poder elegir formar parte de las fuerzas armadas y de los cuerpos de seguridad del Estado. Así lo pusieron de manifiesto la presencia y las palabras de Josefina Quevedo⁹ y de Cristina Manresa,¹⁰ que participaron en la mesa redonda que clausuró el curso de verano «Els Juliols de la UB» de 2010: *Dones, guerres i exèrcits a través de la història, el pensament i la creació literària*.

A manera de un hilo conductor, las reivindicaciones públicas femeninas se entrelazan con el discurrir del tiempo. Las acciones políticas de las barcelonesas que, en 1909, participaron en la revuelta urbana conocida como la Semana Trágica, narradas en el texto de

9. Capitán auditora y fiscal jurídicomilitar del Tribunal Militar Territorial Tercero del Ministerio de Defensa de España, Barcelona.

10. Comisaria Jefe de los Mossos d'Esquadra de la Región Policial Metropolitana Sur.

Dolors Marin Silvestre, evocan el activismo público de las revolucionarias francesas. Unas y otras actuaron como sujetos de derecho e intervinieron en el desarrollo de acontecimientos que esas mujeres hicieron suyos, sintiéndose protagonistas de una historia compartida. Mujeres de composición heterogénea, de todas las edades y condiciones sociales, que lucharon contra lo que ellas consideraban injusto. Ocuparon el espacio público, transgrediendo los límites establecidos por razones de género, y así su visibilidad y su capacidad de actuar ofendieron tanto a los contrarrevolucionarios de finales del siglo XVIII como a la gente «biempensante» y a la Iglesia catalana de los primeros decenios del siglo XX, que las consideraron «malas madres». Estos movimientos reivindicativos de mujeres fueron posibles, en buena medida, gracias a la existencia de espacios femeninos de sociabilidad, surgidos del fenómeno asociativo que caracteriza ambos períodos históricos. Se trata de espacios de sociabilidad que, a lo largo de la historia de Occidente, las mujeres han sabido convertir en lugares de relación e intercambio que han favorecido la intervención pública y colectiva femenina. Estos espacios abarcan un espectro amplio y dispar que va desde los rituales y cultos religiosos de mujeres de la Antigüedad grecorromana a los talleres de hilanderas y tejedoras, los lavaderos públicos, los salones literarios, los clubes de mujeres del París revolucionario o las organizaciones de mujeres racionalistas, librepensadoras y espiritistas surgidas en España a caballo de los siglos XIX y XX.

Al nutrido grupo de mujeres que adquirieron compromiso social y político en los tiempos convulsos que les tocó vivir —muchas de ellas invisibilizadas por el androcentrismo histórico— pertenece la artista Käthe Kollwitz, a la que Erika Bornay denomina en su escrito «una luchadora por la paz y los derechos humanos». Su producción pictórica es excepcional, ya que «la representación del sujeto de la guerra, y en particular del sufrimiento humano, desarrollado por mujeres artistas, prácticamente no existe». Es un grito de denuncia contra la pobreza y la explotación social, y contra el dolor y la miseria causados por la guerra, que la artista expresa de forma desgarradora en sus representaciones de madres e hijos, «los seres más débiles y vulnerables en tiempos de miseria y de violencia», y que vivió en carne propia con la pérdida de su hijo durante la Primera Guerra Mundial y de su nieto en la Segunda.

Los cuadros de Käthe Kollwitz evocan otros muchos relatos sobre mujeres que sufrieron y afrontaron los horrores de la guerra, como Hécuba, la anciana reina de Troya, durante el asedio de la ciudad por los aqueos. Muerto su esposo, el rey Príamo, asesinado su hijo Héctor a manos del griego Aquiles y sacrificada su hija Polixena sobre la tumba del asesino de su hijo, Hécuba entierra a su nieto Astianax, fallecido al ser despeñado por los aqueos desde las murallas de Troya, como símbolo de una ciudad sin futuro. Vulnerabilidad, pérdida y duelo que Hécuba expresa en las palabras pronunciadas ante la tumba de su nieto, acompañada por las mujeres troyanas:

Pero soy yo, una anciana sin ciudad y sin hijos, quien entierro tu triste cadáver de joven; no tú a mí. ¡Ay de mí! En vano fueron mis muchos abrazos, mis cuidados, mis sueños de entonces.

¿Qué podría escribir un poeta sobre tu tumba? «A este niño lo mataron un día los aqueos por temor.» ¡Vergonzoso epigrama para Grecia!

(Eurípides, *Las troyanas*, vv. 1185-1190)

Invocando la obra de Nicole Loraux, Joana Masó destaca en su ensayo que las ciudades griegas intentaron acallar el duelo de las madres por la pérdida de sus hijos en el campo de batalla, como si de ello dependiera la estabilidad de la *pólis*. Es posible que los intentos de contención de los llantos y lamentos —expresión de la maternidad fallida por la inútil muerte de los hijos-ciudadanos—, sea el reflejo de un cierto temor a que la exteriorización del dolor pusiera en duda los principios de un Estado cimentado en la fuerza y el poder de las armas. La misma fuerza y las mismas armas indisolublemente ligadas a la brutalidad de las guerras que Nancy Spero y Käthe Kollwitz denuncian en sus obras, si bien lo hacen mediante un lenguaje pictórico distinto. Señala Joana Masó en su escrito que Nancy Spero pone en primer término la vinculación entre violencia sexual y violencia bélica, y cómo «inversamente, toda violencia sexual desata el imaginario de la guerra: no solamente la represión sino la tortura y la victimización». «Cuerpos que son casi exclusivamente femeninos» que en las guerras son reducidos a objetos de conquista, placer y humillación por todos los bandos contrincantes.

En su ensayo, Àngela Lorena Fuster Peiró dirige su mirada hacia la experiencia de la *pólis* griega, interpretada de manera magistral en el pensamiento de Hannah Arendt. Como antecedente político de la *pólis*, la filósofa destaca la grandeza de la imparcialidad de la obra homérica frente a griegos y troyanos. En la lucha cuerpo a cuerpo, guerrero contra guerrero, los *basileís* obtenían a través de sus gestas el *kléos*, la fama, y así la inmortalidad que había de mantener viva su memoria para la posteridad, eludiendo simbólicamente la precariedad inherente a la condición humana. La pervivencia individual de los héroes homéricos se convirtió en el seno de la *pólis* en inmortalidad colectiva, que los ciudadanos alcanzaban en el campo de batalla, como sujetos políticos, por medio de las armas. Así, el *héroon*, el monumento individual en honor del héroe, da paso a la tumba colectiva que acoge a los ciudadanos caídos en la batalla. Es ilustrativo al respecto el uso de la primera persona del plural en el discurso que Tucídides atribuye a Pericles, dirigido a los ciudadanos, parientes de los soldados atenienses muertos en el primer año de la guerra del Peloponeso, un discurso que Hannah Arendt cita en muchas ocasiones, como señala Àngela Lorena Fuster. Sin embargo, quiero recordar aquí que el estadista solo se refiere a las mujeres al final de este largo elogio fúnebre, dedicándoles unas breves palabras que dejan claro cuál es su destino.¹¹ Para ellas no tenía cabida la inmortalidad de la memoria, pues su naturaleza débil e irracional las apartaba asimismo de la palabra política, del derecho a la palabra pública que las mujeres de la Revolución francesa reivindicarían veintidós siglos después. Escribe Fuster: «Y huelga decir que, aunque en esa época los únicos que gozaron de las posibilidades de zafarse de la mortalidad fueron los varones libres, la posibilidad de esa aventura siempre fue sostenida por la labor poco lucida de las mujeres». Y añado yo: gracias, sobre todo, a la creación de cuerpos, una forma atenuada de inmortalidad que, por razones biológicas, corresponde a las mujeres.

11. «Y si es necesario que me refiera a la virtud femenina, a propósito de las que ahora vivirán en la viudez, lo expresaré todo con un breve consejo: si no os mostráis inferiores a vuestra naturaleza, vuestra reputación será grande, y será grande la de aquella cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, XLV).

El ensayo de Àngela Lorena Fuster me invita a reflexionar sobre algunos factores que pudieron intervenir en la formación de la *pólis*, la comunidad política griega de base ciudadana. La escasez de los recursos naturales e hídricos y la relativa pobreza del suelo, en el marco de un paisaje peninsular abrupto y compartimentado, y de una infinitud de pequeñas islas, pudieron suscitar en sus habitantes la necesidad de colaborar y cooperar para superar las dificultades, creando espacios políticos compartidos. Surgió, así, un original sistema estatal que —con todas sus limitaciones— ha sido un referente en la historia del pensamiento político occidental sobre la organización de la vida en comunidad. Al igual que en el imaginario posible que acabo de exponer, también hoy colaborar, cooperar y compartir para hacer frente a las adversidades puede dar lugar a formas de vivir en sociedad que supongan una alternativa a este mundo tan convulso, violento e injusto en el que nos ha tocado vivir, y del que en buena medida también somos responsables.

El último de los apartados del libro reúne los ensayos de cuatro jóvenes investigadoras,¹² dedicados a cuatro figuras femeninas monstruosas del imaginario griego: las sirenas, las harpías, las esfinges y las gorgonas. El punto de partida de estos ensayos fue el taller *L'imaginari de l'ambigüetat. Monstres femenins al món antic*, coordinado por Maria Jordana, Alicia Martínez, Aroa C. Santiago y Cristina Yúfera, y llevado a cabo en el marco de las *Jornades dones, guerres i violència. Filles de Lilith: perverses, insubmises i guerres*. Las explicaciones acerca de esos seres fantásticos estuvieron acompañadas por la lectura oral de algunas fuentes textuales y el visionado de imágenes; con ello, las coordinadoras del taller instaron al público asistente a reflexionar sobre esas figuras monstruosas. Se formularon, así, numerosas preguntas acerca de la relación entre la monstruosidad, la alteridad, el salvajismo y las mujeres. La cuestión que hilvanó la mayoría de las intervenciones fue: ¿por qué los griegos antiguos atribuyeron sexo femenino a los seres monstruosos que podían causar

12. Licenciadas en Historia por la Universitat de Barcelona de la promoción 2005-2009 y alumnas de la asignatura Género y Memoria en las Sociedades del Mediterráneo Antiguo, impartida por mí en el segundo ciclo de la licenciatura de Historia.

el mal a los hombres y a las mujeres? La misma cuestión que había determinado la elección del tema del taller y que en este apartado del libro desarrollan las autoras de los cuatro escritos. Estos son el fruto de un elaborado trabajo, individual y de equipo, y de la interacción intelectual entre investigadoras que comparten inquietudes y formas de entender el mundo. Los cuatro ensayos no son, ni pretenden ser, estudios pormenorizados de esas figuras fantásticas, puesto que, dada la riqueza textual e iconográfica y la larga evolución de los relatos míticos a ellas asociados, su estudio en profundidad superaría con creces los límites estipulados para este volumen.

Seres singulares y ciertamente ambiguos, las sirenas, las harpías, las esfinges y las gorgonas han sido, a veces, interpretadas como seres poderosos, con capacidad para actuar. Las autoras de este apartado cuestionan esta interpretación y muestran a estas figuras de ficción carentes de poder y de agencia. De manera significativa, a ninguna de ellas se le otorga nunca el derecho a usar las armas, ni tan siquiera para provocar el mal, ya que ellas mismas son las armas del mal.

Para finalizar este escrito introductorio, quiero agradecer a las autoras del libro su generosa colaboración, gracias a la cual este volumen es hoy una realidad. De manera especial deseo expresar mi gratitud a Marta Segarra por ofrecerme una vez más la oportunidad de publicar en la colección «Mujeres y culturas», que ella dirige. Y mi agradecimiento a Susana Arias y a María Teresa Vera por sus atentas e inteligentes miradas, y a todas las personas amigas que me han acompañado en el viaje que ha significado para mí la concepción, gestación y alumbramiento de este libro.

Referencias bibliográficas

- BOULOGNE, Jacques, Didier DEVAUCHELLE y Myriam HECQUET (eds.) (2008), *Amazones et déesses guerrières: Actes de la journée d'étude. Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille*, 27, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3.
- CULTRARO, Massimo (2006), *I micenei*, Carocci, Roma.
- EURÍPIDES, *Las troyanas, Tragedias II*, José Luis Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid, 1978.
- HESÍODO, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo*, Aurelio Pérez Jiménez (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1990.

- LEDUC, Guyonne (ed.) (2008), *Realité et représentations des Amazones*, L'Harmattan, Paris.
- MOLAS FONT, Maria Dolors (2012), «Alteridad y género en el mito de las amazonas», *Homenaje al Profesor Julio Mangas Manjarrés*, Rosa María Cid López y Estrella García Fernández (eds.) (en prensa).
- RIUS GATELL, Rosa (2006), *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Juan J. Torres Esbarranch (trad.), Gredos, Madrid, 1990.
- VERRIER, Frédérique (2004), *Le Miroir des Amazones: Amazones, viragos et guerrières dans la littérature italienne des XV^e et XVI^e siècles*, L'Harmattan, Paris.