



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

La negación de la ambigüedad: Transgénero en la España Barroca

Denial of the Ambiguity: Transgender in the Baroque Spain

Begoña Álvarez Seijo

Universidad de Santiago de Compostela
begona.alvarez.seijo@rai.usc.es

Fecha de recepción:
30/05/2017

Fecha de evaluación:
01/11/2017

Fecha de aceptación:
19/11/2017

Abstract:

In Baroque Spain, the cases of change of roles, physical appearance and modes of behaviour typical of the socially constructed gender by the dominant ideology, Catholicism, were very abundant, especially in relation to women, but not condemned by the institutions in power as one might think. Hermaphroditism, androgyny, cross-dressing or transsexuality seem identities that have only recently found their place within postmodern societies; nothing could be further from the truth. With other denominations, based on other arguments or explanations, respected or condemned, for other reasons or for different purposes, all these categories or identities can be found in seventeenth-century Spain, within a directed and behaviourist culture as the Baroque.

The present article aims to analyse, from all the levels of the dominant discourse of the time the meaning, the role and place that the intermediate identities occupy, and the reasons that lead to the controversy, during the XVI and XVII centuries, on the feminine "transmutations". Furthermore, this paper will analyse real examples, such as the one of Elena Céspedes or Catalina of Eraúso, (end of century XVI), and some others in the *literatura de maravillas*, with the *mirabilia* or *miraculus* defended by Antonio de Torquemada, Martin del Rio and Fray Antonio de Fuentelapeña, which was at the same time rejected as *magicus* or prodigium by other scholars and moralists of the time. All this in order to demonstrate how these identities, both accepted and denounced, are

links of a chain socially constructed by the Counter Reformation and the State to justify the inferiority of the feminine gender and its necessary submission to man.

Key words: Transgender, Baroque, Spain, Counter Reformation, Hermaphrodites, Women, Sex.

Resumen:

En la España barroca, los casos de cambio de roles, aspecto físico y modos de comportamiento propios del género socialmente construido por parte de la ideología dominante, el catolicismo, fueron muy abundantes, sobre todo en relación a las mujeres, y no tan condenados por parte de las instituciones en el poder como cabría pensar. Hermafroditismo, androginia, *cross-dressing*, o transexualidad parecen identidades que sólo han encontrado su lugar recientemente en el seno de las sociedades posmodernas; pero nada más lejos de la realidad. Con otras denominaciones, basándose en otros argumentos, buscándose otras explicaciones, respetadas o condenadas, con otros motivos o con diferentes fines, todas estas categorías o identidades pueden encontrarse en la España del siglo XVII, dentro del seno de una cultura dirigida y conductista como la del Barroco.

En el presente artículo se pretende analizar desde todos los niveles del discurso dominante de la época el significado, papel y lugar que ocupan las identidades intermedias, así como las razones que conducen a la controversia, durante el siglo XVII y primera mitad del XVIII, sobre las “transmutaciones” femeninas y cómo ello se evidencia tanto en casos reales como el de Elena Céspedes o Catalina de Eraúso, a finales del siglo XVI, como en casos de la Literatura de Maravillas, con los *mirabilia* o *miraculus* defendidos por Antonio de Torquemada, Martín del Río y Fray Antonio de Fuentelapeña, al mismo tiempo rechazados, como *magicus* o *prodigium*, por otros académicos y moralistas de la época. Todo ello para demostrar cómo dichas identidades, tanto las aceptadas como las denostadas, son eslabones de una cadena socialmente construida por la Contrarreforma y el Estado para justificar la inferioridad del género femenino y su necesaria sumisión al hombre.

Palabras clave: transgénero, Barroco, España, Contrarreforma, Hermafroditas, mujeres, sexo.

0. Varones estropeados o el género débil

Desde la Antigüedad clásica hasta la eclosión de la Ilustración, la medicina occidental formuló y reformuló, de forma constante, el paradigma de la diferenciación sexual basándose en la teoría humoral. Las teorías de Hipócrates, Galeno y Avicena sobre la fisionomía y fisiología del cuerpo humano, resultado de la combinación de humores y temperamentos, fueron heredadas por el pensamiento moderno para dar sentido a la diversidad existente de seres humanos y fue empleado por médicos y filósofos naturales para explicar las diferencias biológicas o naturales que se daban entre géneros, y dentro de los géneros en sí mismos; pero también fue integrado dentro del discurso religioso oficial, siendo asumido por teólogos y moralistas, para así categorizar la Diferencia y naturalizar la desigualdad de género, socialmente construida por una sociedad jerarquizada y patriarcal (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 1997: 385).

Con el nacimiento del humanismo ortodoxo cristiano en España, durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, se asumió por parte del discurso académico, tanto científico como moralista, un modelo en el que el sexo, es decir, el cuerpo, debía ser entendido como el epifenómeno del género, mientras que éste, entendido como categoría cultural, se impuso como el orden de las cosas, como lo real. Según Thomas Laqueur, esto fue así porque lo que hoy día llamamos sexo y género fueron, en última instancia, engranajes de un mismo modelo, el modelo de sexo único, en el cual se explicaba la divergencia de los seres humanos a través de los humores pero asumiendo que hombres y mujeres poseían los mismos órganos sexuales. En este contexto, ser un hombre o una mujer significaba ocupar un lugar dado en la sociedad, un estatus social, pero no participar de uno de los sexos orgánicamente inconmensurables que hoy se reconocen; es decir, el sexo biológico, antes del siglo XVIII, era todavía una categoría sociológica y no ontológica (Laqueur, 1994: 6-8).

Lo que proponía el modelo de sexo único en maridaje con la teoría humoral era que ser hombre o mujer dependía de la presencia, combinación y grado de intensidad en el cuerpo de los tipos cuatro humores existentes: calor, sequedad, humedad y frialdad. Pues aunque se considerase que hombres y mujeres tenían los mismos órganos sexuales, en el hombre predominaban el calor y la sequedad, lo cual naturalmente le otorgaba una serie de cualidades: carnes enjutas, fortaleza física, tendencia al dominio y poder, inteligencia y exteriorización del pene y los testículos. Sin embargo, en la mujer predominaban los humores fríos y húmedos lo cual la hacía biológicamente inestable, débil y de carnes blandas, carente de inteligencia, tendente a la sumisión y la obediencia, débil de espíritu y con su pene y testículos

replegados al interior por no tener el calor y sequedad necesarios para expulsarlos (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 1997: 386).

Basándose en el modelo de sexo único y en el paradigma humoral, los médicos españoles de la época, bajo la estricta supervisión de la Inquisición¹, como Juan Huarte de San Juan en su obra *Examen de ingenios para las ciencias*, defendían que a partir de la combinación de humores de los progenitores, en función de la predominancia de unos sobre otros, la progenie recibiría uno u otro sexo biológico y todas las características mentales, ingenio y cualidades propias del género en el que se enmarcasen (Arquiola, 1989: 5). Por lo tanto, las posibilidades que ofrecía la ciencia fueron empleadas, por parte de la ideología dominante como modelo incontestado para dar sentido al amplio abanico de mentalidades, jerarquías y posiciones sociales y culturales de hombres y mujeres. El discurso de figuras de la ciencia de la época como Huarte de San Juan o Álvarez de Miravall, fue asumido por la Iglesia y Estado para reforzar las creencias de sus seguidores, pues permitía naturalizar las diferencias entre géneros, estados y grupos sociales; es decir, otorgarle una explicación biológica a una construcción social y cultural, antes solo fundamentada en la voluntad divina.

De este modo, el modelo humoral y el paradigma del sexo único funcionaron como engranajes de un mismo mecanismo al servicio del poder, para justificar la estructuración patriarcal de la sociedad y mantener así los posibles estados de la mujer reducidos a la obediencia y sumisión a una figura masculina superior. Todo esto contribuyó a que se elaborase un modelo de feminidad que partía del hecho de que la mujer era un ser humano más imperfecto que el hombre, debido a que física y fisiológicamente era un varón frustrado, un hombre estropeado porque sus órganos sexuales, debido a la falta de calor y sequedad, se encontraban replegados en el interior y a que los humores fríos y húmedos que predominaban en su cuerpo hacían de ella un ser volátil, incapaz y de escasa inteligencia. De este modo, la oposición de contrarios, cálido/frío, húmedo/seco, bueno/malo, masculino/femenino, funcionaron como categorías que justificaban la búsqueda de una perfección metafísica (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 1997: 387-388); los hombres fueron creados a imagen y semejanza de Dios y, por ello, se consideraba que poseían mayor perfección física y mental, mientras que las mujeres pertenecían al mundo terrenal porque la sabiduría divina las creó a partir del

¹Todos los tratados de medicina de la época eran supervisados por la Inquisición y una gran parte fueron censurados, pasando a formar parte de las listas de libros prohibidos. Esto se debía a que la explicación científica ofrecida no podía negar la inmortalidad del alma y la omnipotencia divina, por lo que debían ser corregidos para poder divulgar su contenido, si no especificaban que la biología o naturaleza de los seres humanos eran competencia de la voluntad divina. Esto sucede con la obra de Juan Huarte de San Juan, quien publica su tratado, *Examen de ingenios para las ciencias*, en 1575, pero es censurado y no vuelve a ser publicado, en su edición adecuada a los mandatos inquisitoriales, hasta 1593.

hombre, como apéndice, como un varón fallido nacido para acompañar al hombre en su camino hacia el mundo celestial con obediencia y sumisión, y como vehículo para ayudarles en la perpetuación de la especie (Salamanca Ballesteros, 2007: 288).

1. Hermafroditismo, androginia y transexualidad en la España del siglo XVII

Sin embargo, esta asunción de un modelo unitario y jerárquico del sexo, en el que la mujer es el eslabón intelectual y físicamente inferior, conlleva, así mismo, la aceptación de una serie de estados o identidades intermedias: el hermafroditismo y las transmutaciones o cambios de sexo. La creencia en la existencia de los mismos órganos genitales en hombres (externos) y mujeres (internos) y el funcionamiento de los humores permitió la consecuente justificación y explicación de la existencia de seres de naturaleza indefinida. Las transmutaciones de sexo, de mujer a hombre, y el hermafroditismo no eran considerados, en la mayoría de los casos, anomalías aberrantes sino que se integraron como condiciones biológicamente plausibles, de carácter raro o “maravilloso” dentro del imaginario colectivo, puesto que no entorpecían el paradigma de diferenciación sexual impuesto por la razón patriarcal y, al mismo tiempo, se entendía como una manifestación natural de la omnipotencia divina, ya que se entendía la Naturaleza como un orden trascendente y, simultáneamente, un ámbito moral regido por Dios (Vázquez García & Cleminson, 2012: 37-38).

De este modo, el hermafroditismo se erigió en la época como una tercera posibilidad, como suerte de tercer sexo, con sus diversas tipologías: viragos, varones menstruantes o lactantes, hombres afeminados o mujeres barbadas, con sus transiciones entre ellos (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 2000: 94). Ningún médico dictaminaba la verdadera identidad del hermafrodita; sin embargo, este tercer sexo no conllevaba la existencia de un tercer género, pues estaban obligados cultural y socialmente a escoger y adecuarse a los roles sexuales y modos de comportamientos construidos alrededor del género elegido de por vida. La ambigüedad e indeterminación social y cultural quedaba condenada, mientras la ambigüedad sexual era aceptada, porque “el sexo anatómico no era entendido como una verdad biológica sino como un atributo social” (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 2000: 93).

El cirujano francés Ambroise Paré, en su obra *Monstruos y prodigios*, del último tercio del siglo XVI, define a los hermafroditas o andróginos como seres que nacen con un aparato reproductor genital doble, masculino y

femenino². Según Paré, la causa de la existencia de estos seres reside en que la mujer aporta durante la concepción tanto semen como el hombre en proporción, lo que hace que se mezclen en un mismo cuerpo ambos sexos. De este modo, el francés diferencia cuatro tipos de hermafroditas: los hermafroditas macho (predominancia de genitales masculinos), la mujer hermafrodita (mayor perfección de los genitales femeninos), los hermafroditas sin sexo (ambos sexos imperfectos, estériles) y los hermafroditas perfectos (ambos genitales perfectamente desarrollados) a los que las leyes, según Paré, obligan estrictamente a escoger el sexo que desean utilizar quedándoles terminantemente prohibido, bajo pena de muerte, el emplear el sexo que no haya sido escogido por considerarse una entrega a la lascivia y un abuso de su condición (Paré, 1978: 37-38).

Este tipo de ideas ya se encuentran presentes en España desde finales del siglo XVI y se mantienen durante el siglo XVII, dentro de una corriente naturalista que defiende el hermafroditismo y las transmutaciones de sexo como consecuencia de la aceptación del modelo del sexo único, de la diferenciación sexual de raíz humoral, del dinamismo de una Naturaleza cambiante y prolífica y, al mismo tiempo, como *mirabilia*; es decir, como casos extraordinarios, rarezas caprichosas que denotan la omnipotencia divina (Vázquez García & Cleminson, 2012: 39). Forman parte de esta corriente muchos autores de la Literatura de Maravillas (de Torquemada, de Fuentelapeña, Pérez de Moya, Gómez de Huerta, Gutiérrez Torres), y cirujanos, médicos o filósofos naturales, como Huarte de San Juan, Juan Frago o Álvarez de Miravall, seguidores de la teoría humoral y de la unicidad sexual, como previamente se ha indicado (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 2000: 94). Además, se contemplaba la posibilidad de una ambigüedad o transmutación sexual como *miraculus*, es decir, como intervención de la Providencia con fines de salvación: las santas convertidas en varón para mantener intacta su mácula y honor; la resurrección de mujeres como varones o el andrógino como símbolo de culto por la fusión de contrarios (Vázquez & Cleminson, 2012: 40).

Sin embargo, este discurso coexistía con la existencia de otro relato que cuestionaba la naturaleza de los hermafroditas: el de los *prodigium ó magicus*; criaturas consideradas monstruosas y peligrosas cuya apariencia y condición, al mismo tiempo masculina y femenina, ambigua, obedecía a la obra del

²En el siglo XVII no hay distinción entre hermafroditismo y androginia. Hoy en día, el hermafroditismo e intersexualidad son entendidas como unas peculiaridades biológicas en las que el individuo posee tejido ovárico y testicular, al mismo tiempo, en sus gónadas, lo que causa anomalías somáticas que le dan la apariencia de reunir ambos sexos; por su parte, la androginia es definida desde la biología como una presencia anormal de tejido testicular que no ha descendido, poseyendo órganos genitales femeninos; pero, como término social, la androginia identifica a aquellas personas que no se sienten identificadas con los roles de su género y adoptan los modos de comportamiento del opuesto.

demonio o a un castigo divino por haber pecado de sodomía o lascivia; en esta línea, los hermafroditas y transgénero son percibidos como seres que ya no pertenecen a la naturaleza, seres *contra natura* que representan malos presagios y están emparentados con la malignidad moral. (Vázquez García & Cleminson, 2012: 66-67).

1.1. *Mirabilia y miraculus: los aceptados.*

La medicina moderna había establecido un modelo mediante el cual se naturalizaba la diferencia a través del establecimiento de dos grandes géneros y de la creencia en la unicidad de la carne. Por lo tanto no existían dos sexos, sino dos géneros o representaciones sociales de la diferencia. Esto unido a la creencia en la omnipotencia de Dios y lo inescrutable de sus designios explica tanto la concepción naturalista como su designación de *mirabilia* de los hermafroditas y transgénero, ya que ambas se encuentran entrelazadas en cierto modo.

La literatura de maravillas fue un género literario desarrollado en España desde el siglo XVI hasta ya entrado en siglo XVIII, teniendo su auge entre 1540 y 1677. Sus autores solían ser eclesiásticos que relataban casos extraordinarios de la Naturaleza y las rarezas del mundo, entre los cuales se encontraban las figuras sexualmente intermedias. Esta literatura recoge, por un lado, casos e historias de hermafroditas y, por otro, episodios de masculinización. En los relatos sobre estos casos de ambigüedad, los autores más sobresalientes, entre los que podemos destacar a Antonio de Torquemada, Fray Antonio de Fuentelapeña o Martín del Río, emplean el apelativo de natural a la hora de describirlos, aunque no en referencia a lo natural biológico, como se entendería hoy en día, sino haciendo alusión a la Naturaleza como orden cósmico regulado por la divinidad.

Esto se justificaba desde una doble perspectiva que se retroalimentaba: por un lado, biológicamente las mujeres eran imperfectas, ya que la omnipotencia de Dios y la naturaleza habían hecho que su pene y testículos por falta de calor y sequedad quedasen replegados en el interior del cuerpo, lo que las convertía en varones estropeados, naturalmente inferiores a los hombres; por otro, social y moralmente sólo podía entenderse que Dios permitiese que los seres vivos tendiesen naturalmente a la perfección. Se trata de un diseño finalista y teleológico de la Naturaleza que defendía la superioridad de lo masculino sobre lo femenino y la tendencia de todas las cosas a alcanzar el mayor grado de perfección posible; por tanto, la mujer, como hombre defectuoso, si transmutaba en varón, era un cambio en sentido ascendente, mejoraría de género y biológicamente, mientras que el hombre que transmuta en mujer era visto como una aberración *contra natura*, ya que

es un cambio que viola la ley divina y natural de consecución de un estado ideal y perfecto (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 2000: 101-103). En palabras de Paré:

La razón por la que las mujeres pueden convertirse en hombres es que tienen oculto en su cuerpo el pene que los hombres tienen al descubierto, debido a su gran frialdad de su temperamento que hace que no tengan el calor suficiente para que salga al exterior. Por ello, si la frialdad de la infancia queda exhalada en su mayor parte, y el calor se hace más robusto, áspero y activo, no es cosa increíble que el pene, por algún movimiento violento, pueda ser expulsado. Por eso no encontramos historia auténtica de hombre que se haya convertido en mujer, ya que la naturaleza tiende siempre a lo más perfecto, y no, por el contrario, a hacer que lo perfecto se vuelva imperfecto (Paré, 1993: 42).

De este modo, en este género literario se admite la existencia de los hermafroditas y los autores relatan los casos que han conocido a través de la literatura clásica o mediante su propia experiencia; intentando, de esta forma, que los lectores entiendan qué hay de cierto y qué de fantástico en las historias populares sobre casos excepcionales, además de otorgarle una explicación divina y moral a la naturaleza extraordinaria de estos sucesos.

En lo que se refiere a los cambios de sexo, en la literatura de maravillas, se encuentran relatados casos concretos en los que se produce una transmutación sexual, que siempre es de mujer a hombre (episodios de masculinización), pero se niega o duda la posibilidad de que el hombre sea el que se convierta en mujer. Según Fuentelapeña, esto se debe a que la naturaleza tiende siempre a la mayor perfección y a que es más sencillo que brote el miembro viril a que se esconda de nuevo en el interior (Fuentelapeña, 1978: 244). Por su parte, Martín del Río establece:

Me parece imposible para la naturaleza y para el demonio convertir al varón en mujer. Este cambio requiere una excesiva retracción de partes perfectas en cavidades femeninas. Y no puedo entender cómo podría la naturaleza degenerar de ese modo. (Martín del Río, 1991: 396-397).

Sin embargo, en relación al cambio opuesto, la transexualidad de mujer a hombre, por externalización del pene interno o simplemente la adopción de la mujer de los roles del género masculino, aparece aprobada y recogida por todos estos autores en diversos casos, algunos de la Antigüedad que rescatan de la obra de los clásicos y otros contemporáneos de los que han llegado a tener constancia. Uno ejemplo es el caso relatado por Antonio de Torquemada en su *Jardín de las flores curiosas*, también recogido por Martín del Río³:

³Finalmente añade Torquemada haber sabido por un amigo de mucha seriedad y toda confianza el siguiente caso: No lejos de Benavente, en España, vivía la mujer de un campesino

[...] estaban una mujer casada con un hombre labrador, no muy rico; y como esta mujer no tuviese hijos, el marido y ella estaban mal avenidos, y así, le daba tan áspera vida, fuese de celos o por otra causa que la mujer, una noche, hurtando los vestidos de un mozo que en casa estaba, vestida con ellos, se fue y anduvo por algunas partes fingiendo ser hombre, y así vivió y ganaba para sustentarse; y estando así, o que la naturaleza obrase con ella con tal pujante virtud que bastase para ello, o que la imaginación intensa de verse con el hábito de hombre tuviese tanto poder que viniese a hacer el efecto, ella se convirtió en varón, y se casó con otra mujer, lo cual no osaba descubrir ni decir como mujer de poco entendimiento; y hasta que un hombre que antes la conocía, hallándose en el lugar donde estaba, y viendo la semejanza con la que él había conocido, le preguntó si por ventura era su hermano, y esta mujer, hecha varón, fiándose de él, le dijo el secreto de todo lo que había sucedido, rogándole con gran insistencia que en ninguna manera le descubriese (Torquemada, 1982: pp. 189-190).

Como apuntan Vázquez García y Cleminson, son el cambio de atuendo y la adopción del rol de hombre, en su ocupación y modos de comportamiento, unidos a una extrema imaginación, lo que provoca la mutación sexual. En este caso se puede apreciar que el sexo biológico no actúa como soporte del género, ya que, como decíamos, el sexo biológico no era entendido como una verdad natural sino como un atributo más de una construcción social alrededor de la diferencia. Sin embargo, esto tampoco indica que sea el género el que soporta el sexo biológico sino que ambos se presentan indiferenciados y que de lo que se trata es de una cuestión de rango, una condición de suyo estable, que se encuentra difuminada en estos casos especiales. Sin embargo, si entendemos el género como una construcción social que dicta los roles socio-culturales a los que debe ajustarse un individuo por compartir unas características físicas comunes que le llevan a ser o hombre o mujer, parece que, en el caso de la mujer-varón que relata Torquemada, el hecho de cambiar el atuendo y los modos de actuar propios de su género, adscribiéndose al contrario, es suficiente para que en ella se produzca el consecuente cambio en su fisionomía y la acepten como varón.

medianamente acomodado, el cual no la quería mucho, por ser estéril. Hasta que, harta de malos tratos, una noche se fugó disfrazada de hombre con las ropas de un criado. Así vestida, y haciéndose pasar por varón, se fue ganando la vida sirviendo por varios lugares. Andando el tiempo, bien por la fuerza de su propio temperamento natural, o de la imaginación nacida y fomentada por el continuado hábito y trabajo varonil, descubrió sin lugar a dudas que se había masculinizado. Y a la que tanto tiempo fuera esposa, decidió actuar como marido y unirse a una mujer en matrimonio.” (Martín del Río, 1991: 393).

El género, a su vez, lleva adjunto a su propia significación la adjudicación de un determinado rango al individuo, posibilitándole o no el acceso a unos determinados derechos que la construcción social considera apropiados o adecuados para su condición. Solo la mujer puede tornar varón, y si lo hace físicamente con la expulsión del pene interno por un esfuerzo y aumento de su calor y sequedad corporal, también debe asumir los roles y modos de comportamiento de su nueva condición genérica; sin embargo, si lo que hace la mujer es travestirse (*cross-dressing*) y adoptar los modos de comportamiento, tareas y actitudes propias del hombre (transgénero) puede vivir como hombre sin necesidad de que su pene interno aflore (transexualidad).

Un caso célebre en la España barroca fue el de la monja Alférez, Catalina de Eraúso, quien relata sus propias peripecias en su autobiografía, *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Eraúso, escrita por ella misma*. Esta mujer, nacida en San Sebastián en 1585, fue enviada a un convento dominico por sus padres con cuatro años de edad, en el que se crió hasta los quince años. En 1600, Catalina al recibir maltratos físicos de una de las monjas decide escaparse del convento. Entonces comienza su aventura: se corta el pelo y cambia sus ropas y se va Vitoria a casa de un primo hermano de su madre al que no le revela su identidad, haciéndose pasar por varón, y con él convive unos tres meses, pero decide marcharse porque la instaba a estudiar con él, llegando incluso a obligarla haciendo uso de la fuerza. Fue entonces cuando partió hacia Valladolid, donde ocupó el oficio de paje de un secretario del rey.

Después Catalina recorre varias ciudades de un trabajo a otro, siempre bajo atuendo de varón, hasta que, en Sanlúcar de Barrameda, decide unirse como grumete de una embarcación que partía para la punta de Araya, en las Indias, en 1603. Termina en Panamá, donde comienza a trabajar al servicio de Juan de Urquiza, mercader de Trujillo, quien decide ponerla al frente de una de sus tiendas en Saña. Estando allí, Catalina tuvo una pelea con un hombre y terminó por acabar con su vida, por lo que fue enviada a la cárcel. Su amo medió por ella con el corregidor y le aconsejó casarse con Beatriz de Cárdenas, tía de la viuda, para congraciarse con la familia y que el conflicto fuese olvidado. Pero Catalina decide no aceptar la proposición de su amo de contraer matrimonio con doña Beatriz, ya que esta, que tenía a Catalina por varón, después de muchas insistencias no escuchadas, la encierra en una habitación buscando tener contacto carnal con ella, a lo que Catalina se niega rotundamente, ratificándose en la negación a la propuesta de su amo.

Entonces, parte de Saña a Trujillo, pero allí mata a un hombre, por lo que comienza a ir de un lugar a otro al amparo de su hermano Miguel de Eraúso, a quien se encuentra en Lima, pero que no es capaz de reconocerla al encontrarse travestida. Después, sirve en el ejército como alférez, primero al servicio del capitán Gonzalo Rodríguez y, más tarde, al servicio de Francisco Navarrete. Trabajando para este último, en Concepción, tratando de ayudar a

otro amigo suyo en un duelo, Catalina mata a su propio hermano y anterior protector. Tras el fratricio, se va de Concepción a Tucumán, donde se promete matrimonio a dos mujeres distintas, llevándose los favores de las familias y regalos por el compromiso, pero decide huir justo antes del casamiento para no tener que cumplir en el matrimonio.

Fue de un sitio a otro hasta que, en 1626, se le termina la suerte a la pícara y termina en la cárcel de Guamanga, Perú, donde fue detenida y condenada a muerte. Para evitar dicha condena confesó al obispo Agustín de Carvajal que era una mujer y que toda su vida adulta se había hecho pasar por varón. El religioso la mandó inspeccionar por unas parteras y estas establecieron que efectivamente se trataba de una mujer y que además era virgen. En ese momento, Catalina es enviada de vuelta a España y recibida por el monarca, Felipe IV, quien no solo mantuvo su graduación militar sino que, tras apodararla la monja alférez, le permitió continuar usando su nombre de varón y una pensión compensatoria por sus servicios prestados a la Corona en el Reino de Chile (Catalina de Eraúso, 2002: 93-175).

Lo que llama la atención de la historia de la monja alférez es el respeto que tienen el resto de los hombres por ella, incluido el propio Felipe IV, a pesar de descubrirse que se trataba en realidad de una mujer. Pero genéricamente había adoptado todos los roles y actitudes propias de los hombres; no se encontraba en una zona de indeterminación o ambigüedad social y culturalmente, pues con su vestimenta, actitudes y hazañas, se había ganado ser hombre a pesar de no haber manifestación alguna de expulsión del pene interno en sus genitales. Además, según la historia relatada por la propia pícara, nunca había mantenido relaciones con una mujer o con un hombre a pesar de haber estado prometida en matrimonio con diversas mujeres, por lo que no podía ser acusada de lujuria o lascivia, consideradas propias de los seres monstruosos o ambiguos. Catalina era una mujer que, debido a la concepción teleológica y finalista que tenía del mundo la sociedad española del Barroco, había optado sabiamente por tender a la perfección, a ser varón, y por ello era un caso curioso pero digno de admiración. Su caso es el de una mujer cuyo comportamiento podría sin problemas adecuarse a la normativa socialmente impuesta sobre la identidad de género (masculino); es una mujer que realizó actos admirados y ensalzados que demostraban valentía, arrojo, fuerza y honor, y que en lugar de ser despreciada como un ser aberrante, producto de un fallo embriogénico, fue catalogada como un ser a medio camino entre la imperfección de la mujer y la perfección absoluta del varón (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 1997: 400).

Sin embargo, si estos actos y comportamientos los hubiese desempeñado en su forma femenina, Catalina hubiese sido despreciada por la sociedad en la que vivía ya que incumplía todos los presupuestos, normas y modos de comportamiento otorgados al género femenino por parte del pensamiento de la época. Las mujeres no podían adoptar roles masculinos y

acceder a los oficios, cargos y derechos reservados para el género masculino siendo femeninas, pero sí podían mejorar de sexo y no necesariamente cambiando su condición biológica sino mudando de género, es decir, cambiando la imagen socialmente construida de la mujer por el discurso masculino.

No obstante, no todos los casos de transgénero de mujer a hombre fueron igualmente aceptados y comprendidos por el conjunto de la sociedad y las instituciones de control. Otro caso famoso y destacado, recogido por Fray Antonio de Fuentelapeña, es el de Elena Céspedes, juzgada por el tribunal inquisitorial por hacerse pasar por hombre y vivir como tal. Esta mujer nacida en Alhama, Granada, fue el fruto de las relaciones sexuales entre su madre, una esclava morisca, y su amo en 1545. Casada con un señor de Jaén con el que se sentía desdichada, en el momento de parir a su primer hijo, tras la muerte de su madre, decidió abandonar a su marido y hacerse varón, alegando ante el tribunal de la Inquisición que dicha decisión había sido tomada porque en el momento de parir el pene interno afloró de sus entrañas (Morales Estévez, 2012: 227).

Normalmente se asociaba la expulsión del pene interno por parte de la mujer a un momento de cambio corporal o a un sobreesfuerzo, como se indica en casos como el de María Pacheco, relatado por Martín del Río, en su obra *La magia demoníaca*, y también recogido por Antonio de Torquemada y Ambroise Paré, que a su vez se sirven de la obra de Amado Lusitano:

[...] en la portuguesa ciudad de Ezgueira, a nueve leguas de Coimbra, vivía un noble que tenía una hija llamada María Pacheco. Llegada a la pubertad, en vez de flujo menstrual le brotó un miembro viril, que no se sabe bien si lo llevaba allí escondido, o si le nació de alguna otra manera. De esta suerte, la muchacha cobró aspecto de mancebo adolescente. Como cuadraba a su sexo, se vistió de hombre y se empezó a llamar Manuel Pacheco. Embarcándose pasó a las Indias, donde por sus hazañas cobró fama de valiente soldado, y también hizo fortuna. De vuelta a su patria, casó con ricahembra. Amado nada dice de que tuviesen descendencia, pero sí que fue siempre imberbe, y de rasgos un tanto afeminados: indicios estos de virilidad imperfecta. (Martín del Río, 1991: 392-393).

Por lo tanto, María Pacheco muda de sexo por un cambio corporal y fisiológico como es la menstruación, mientras que Elena Céspedes alegaba haberse vuelto varón tras los esfuerzos del parto.

Con el estigma de sus orígenes, su antigua esclavitud y condición de morisco, ya como hombre, Elena viaja por Andalucía desempeñando diversos oficios reservados al género masculino y manteniendo relaciones con mujeres, ya que asume completamente su rol como varón. Cuando estalla la guerra de

las Alpujarras, se convierte en soldado y combate en dicha revuelta, y tras el fin de la guerra en 1576, Eleno parte a Madrid donde aprende el oficio de cirujano con un médico converso valenciano llegando a ejercer en el Hospital de la Corte debido a sus magnas habilidades. Pero debido a la gran competencia que había en la villa de Madrid, y tras aprobar el examen de cirujano, Eleno se traslada a poblaciones colindantes con la villa madrileña.

En Ciempozuelos el cirujano conoce a la que será su futura mujer, María del Caño. La pareja decide casarse pero se encuentran con un impedimento: el aspecto afeminado e imberbe de Eleno. Por ello, para la concesión del permiso matrimonial, se hace pasar a Eleno por varios exámenes realizados por distintos médicos para comprobar su masculinidad. Gracias a sus conocimientos como cirujana, no se sabe cómo, pasa los exámenes corporales de los doctores, dictaminando todos ellos que Eleno es varón (Morales Estévez, 2012: 228). De este modo, ya como Eleno oficialmente, contrae matrimonio con María del Caño; pero debido a los avatares del destino se trasladan de Yepes a Ocaña, por motivos de trabajo, y allí se encuentran con un excompañero de la guerra de las Alpujarras que le reconoce y denuncia al gobernador.

Así comienza el proceso contra Eleno ante el tribunal del Santo Oficio por los delitos de sodomía y burla al sacramento del matrimonial, a los que se añadirá el de pacto con el demonio. El Santo Oficio llama a declarar a los médicos que la habían examinado para celebrar su casamiento y dictaminaron su masculinidad física, así como a su mujer María del Caño que alegó haber consumado su matrimonio y no tener duda de la hombría de su cónyuge; pero el tribunal decide hacer pasar al granadino por nuevos exámenes corporales en los que algunos de los mismos médicos que habían dictaminado su hombría biológica, sin entender cómo, se encontraron con que en realidad estaban ante una mujer y que no había ningún indicio de que se hubiese sometido a una operación con anterioridad, ya que no existía ningún tipo de cicatriz.

Eleno, ante esta situación, gracias a sus conocimientos como cirujano, alegará que el pene y los testículos se le habían caído debido a una terrible enfermedad, un cáncer, declarándose hermafrodito y defendiendo que tenía derecho a elegir a qué género adscribirse y por ello a vivir como un hombre, aplicando de este modo las teorías de los naturalistas como Huarte, Miravall, Paré, Torquemada o del Río. Debido a su declaración, a los testimonios de su mujer y de los médicos que la examinaron por primera vez, el tribunal duda sobre la naturaleza de Eleno, habiendo algunos miembros que aceptan su hermafroditismo y otros que creen en un pacto del morisco con el demonio, por lo terminan por castigarle a doscientos azotes y su reclusión en un hospital como cirujano sin derecho a sueldo durante diez años (Morales Estévez, 2012: 230).

Por lo tanto, los casos de Catalina de Eraúso y María Pacheco fueron comprendidos, el primero, como deseo de superación de una condición imperfecta e inferior y el otro, como resultado de la acción de una naturaleza impredecible guiada por la voluntad de Dios orientada a la consecución de la mayor perfección, que dada la creencia en la existencia de un único sexo perfecto, el masculino, sería el tender, moral y físicamente, de ser mujer a ser hombre.

El caso de Eleno es diferente ya que alega su hermafroditismo una vez casada y consumada su relación con María del Caño (cosa que no ocurre con María Pacheco, quien se vuelve varón en la pubertad temprana), engañando en los exámenes previos a la concesión de la licencia matrimonial a pesar de haberse adscrito a todos los roles del género masculino socialmente establecidos. Catalina, por su parte, aunque engaña a todo el mundo y nunca alega ser hermafrodita, en sus exámenes médicos se establece que su virginidad permanece intacta por lo que no se la puede culpar de ningún pecado de la carne. Sin embargo, entre las acusaciones de Eleno aparece el cargo por sodomía y debido a sus orígenes musulmanes, al ser morisco, se cree en la posibilidad de un pacto con el demonio y cobra más fuerza el cargo de sodomía debido al hincapié realizado por el catolicismo tras el Concilio Trento en establecer una estrecha relación entre los musulmanes y la homosexualidad (Morales Estévez, 2012: 234-235).

De este modo, el caso de Eleno fue considerado el fruto de un fingimiento y un completo engaño, tanto por los detractores como por los defensores de las transmutaciones sexuales femeninas. Así lo expone Fray Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado*:

[...] lo cual prueban de lo sucedido en Castilla, con una Esclava Andaluza, llamada Elena de Céspedes, la cual dejado el hábito de mujer, fingió ser hombre por muchos años, y mostraba serlo, aunque sin barba, y mal tallado, con cierto engaño artificioso, y tan al natural, que después de haberle mirado algunos Cirujanos, y declarado ser hombre, se casó en un lugar del Conde de Chinchón, llamado Ciempozuelos; pero por último supo el Santo Tribunal de la Inquisición la verdad del caso, y descubrió el engaño, que había; y así dicen pudo haberlo del mismo modo en los demás casos (Fuentelapeña, 1978: 245).

Sin embargo, Fuentelapeña trata de argumentar por qué este caso no debe ser tomado como ejemplo y no puede invalidar el resto de transmutaciones verídicas, que algunos, tomando a Eleno como referencia, tratan de dar por invenciones y engaños nacidos de la malignidad de las mujeres o de intervenciones demoníacas que hace que sus frutos solo puedan ser tratados como monstruos *contra natura*:

[...] que no porque una fingiese, se sigue en consecuencia de fingimiento a las otras. Lo segundo, que no parece verosímil sean fingidos tantos casos, como se refieren haber sucedido de dichas transmutaciones, y más siendo muchas de tales personas Religiosas, de quien no se debe presumir con facilidad semejante engaño, y embuste tan pernicioso. A que se añade, que una de dichas Monjas, que se convirtieron en hombres (a las cuatro Religiosas halló sucedido lo dicho, una en Úbeda, otra en Alcalá, y dos en Madrid, según los autores citados arriba) se ordenó después Sacerdote, y así menos fundamento para maliciar embuste en la dicha (Fuentelapeña, 1978: 245).

Fuentelapeña trata de paliar la controversia causada por el caso de Eleno poniendo sobre la mesa los casos documentados sobre monjas y beatas que experimentaron cambios de sexo y cuya palabra, por su fe y condición, no puede ser negada. En una relación de sucesos del año 1617⁴ se describe el caso de una transmutación de sexo acaecida ese mismo año en el Convento de la Coronada, en Úbeda (Jaén), a una monja, María Muñoz⁵ (Salamanca Ballesteros, 2007: 290).

María era una mujer perteneciente a la nobleza que tuvo que ingresar en dicho convento en 1605, por mandato de su padre, quien preveía imposible el casamiento de su hija debido a sus modales y actitudes masculinas. Tras doce años internada en Úbeda, María experimentó una mutación en su cuerpo: transportando un saco muy pesado, debido al esfuerzo realizado, se le desgarró la piel de la ingle y de ésta brotaron pene y testículos. Atemorizada, pensando que lo que había sucedido era la pérdida de su virgo, María calló, a pesar de que el resto de monjas del convento sospechaban de la femineidad de María, porque sus maneras, modos y ánimo eran más propios de un varón. Atormentada por su secreto, María decidió confesárselo a Fray Agustín de Torres⁶, el cual se percata de la transformación sufrida por la monja ya que se le presenta como hombre completo. De este modo, decide encerrarla en una celda y apartarla del resto de las religiosas. Poco después, se declaró a María

⁴Las relaciones de sucesos son un género histórico-literario, que precedió al periodismo, durante los siglos XV, XVI y XVII, en donde se pueden encontrar, a modo de crónica, muchos de los relatos extraordinarios que se analizan en el presente artículo, pero que dada su extensión, resulta imposible estudiar en este trabajo.

⁵Debido a que se trata de un caso acaecido en 1617, prácticamente con toda seguridad se trate de la misma monja de Úbeda a la que hace referencia Fuentelapeña, cuando habla que no se puede poner en duda la veracidad de las transmutaciones de sexo acontecidas a religiosas, ya que la primera edición de su obra, *El ente dilucidado*, fue publicada en 1676.

⁶ Fray Agustín de Torres escribe en sus *Cartas* todo lo sucedido con María Muñoz en el Convento de la Coronación, obra que se encuentra en la Biblioteca Nacional Española.

oficialmente varón ante el regocijo de su familia, quien contaba desde ese momento con un heredero masculino (Zamora Calvo, 2008: 438-439).

Eusebio de Nieremberg, en su *Curiosa y oculta filosofía*, en el Libro II sobre las maravillas de la imaginación, afirma la posibilidad de mudar de sexo, pues así lo muestra la experiencia, y recoge casos de algunas mujeres que se habían vuelto varones, entre los cuales está el caso de otra monja, también presente en la enumeración de Fuentelapeña, la monja de Alcalá:

Más duda puede ser, si ha sido ocasión la imaginación para mudar de sexo. No parece esto imposible del todo, por no mudar la esencia de la criatura, y no es este caso sin ejemplo, pues en los adultos, donde es más ardua toda mudanza, ya ha acontecido. Lucinio Luciano afirmó, que él conoció a uno llamado Ariscon, que antes decía Arescusa, que fue mujer, y se casó con un hombre, después barbó, y se mudó a varón, y se casó con otra mujer. Pontano dice de una mujer de un pecador, después de catorce años casada, que tornó varón, y lo que es sobre todo crédito el mismo Autor asevera de una mujer, después de haber parido, tornó sexo. No ha muchos años que en Alcalá de Henares sucedió un caso más admirable de una mujer después de treinta años casada, y parido también, que mejoró de sexo. A otra Monja de Alcalá, poco ha que le nacieron partes viriles (Eusebio de Nieremberg, 1643: 54-55).

Precisamente, estos casos de religiosas están relacionados con aquellos que conforman la segunda denominación o categoría aceptada por gran parte de la sociedad barroca respecto a la virilización de las mujeres: los *miraculus*. Los *miraculus* son intervenciones sobrenaturales que rompen el curso de la Naturaleza introduciendo un mensaje salvífico. Normalmente afectan a religiosas o jóvenes de profunda fe que se convierten en varones por intervención divina (Vázquez García & Cleminson, 2012: 40).

A diferencia de los *mirabilia*, de carácter extraordinario pero fundamentados en la teoría humoral y una concepción teleológica de la naturaleza, los *miraculum* no cuentan con explicación médica del ningún tipo, sino que su justificación es teológica: Dios es omnipotente y estos casos no vienen sino a confirmar su poder, ya que es capaz de hacer y deshacer los sexos a su antojo, bien para dar a conocer a los hombres sus infinitas capacidades, bien para salvar o ayudar a un alma pura necesitada.

Un caso de *miraculus*, muy famoso en la época y de gran relevancia en España, es el de Santa Paula de Ávila. Paula fue una joven nacida en la localidad de Cardeñosa, en Ávila, en los primeros años del siglo XVI. Debido

a su enorme belleza y delicadeza, un joven se quedó totalmente prendado de ella y comienza a acosarla. Paula respondió negativamente a las insistencias del joven, pues quería preservar su pureza. Un día, cuando se encontraba sola, camino de la ermita de San Segundo, en la que rezaba con frecuencia, el joven le cerró el paso con su caballo obligándola a huir y cobijarse en la ermita más cercana, la de San Lorenzo. Allí escondida, Paula rogó a Dios que “la diese alguna fealdad en el rostro” para así poder librarse de su acosador. Sus súplicas fueron atendidas y le brotó una barba “tan espesa y tan compuesta como si fuera varón.” Gracias a eso, el joven la tomó por hombre ermitaño y pasó de largo sin reparar en que era una Paula masculinizada (Vázquez García & Cleminson, 2012: 75). Después, la santa vivió toda su vida en penitencia cerca de la ermita de San Segundo, donde fue enterrada, y su sepulcro tiene una losa con una leyenda, hoy ilegible, en la que se indica su enterramiento (Cátedra, 2000: 132).

Este relato presenta diversas versiones que fueron proliferando a lo largo de los siglos XVI y XVII. El padre Eusebio de Nieremberg lo recoge en su tratado del siguiente modo:

[...] sino los de Santa Paula de Ávila, y de Santa Liberata; entre los cuales acertadamente advierte diferencia don Lorenzo Ramírez de Prado en las observaciones a Juliano: Santa Paula natural de Ávila, por librarse del furor de un Caballero, que desatinadamente la amaba, pidió a Dios la deformase, y al punto le salieron barbas. En semejante trance, Santa Liberata, ó Wilgefertis, hija del rey de Portugal impetró la misma disimulación, después fue crucificada por Christo (Eusebio de Nierember, 1643: 55).

El relato de Santa Liberata, Librada o Wilgefertis es otro de los casos de santa velluda más relevante en la época. La leyenda cuenta que Santa Liberata era una de las hijas del rey de Gallaecia y Lusitania, prometida por su padre con el rey moro de Sicilia. Liberata, que no quería contraer matrimonio con el elegido de su padre, hizo voto de castidad y oró a Dios para que la librase de tan terrible trance. En respuesta a sus plegarias, se produjo el milagro y le creció una espesa y frondosa barba, consiguiendo que el rey musulmán rompiera el compromiso de matrimonio. El rey, enfurecido con su hija, la mandó crucificar.

Como en muchas otras vidas de santas, en ambas narrativas se aprecia cómo el mantenimiento de su virginidad y pureza, su castidad, es el principal valor que se ensalza, y debido a esto que Dios escucha sus súplicas y permite que se produzca el milagro, otorgándoles el aspecto de varón, un ser teleológicamente superior. Para evitar el acoso de un varón o un matrimonio

propiciado por la familia hay santas que se inmolan o mutilan, como prueba para Dios, manteniéndose inmaculadas. En el caso de Santa Paula o Santa Liberata la mutilación sería el ruego que hacen a la divinidad para deformarse, es decir, la propia barba (Cátedra, 2000: 137-138). La barba en estos relatos actúa como símbolo de la pureza preservada, pues es el detonante que permite que conserven su castidad al provocar auténtica repulsa en su agresor o futuro marido no deseado.

1.2. *Magicus: contra natura*

Sin embargo, a pesar de la existencia de estas posturas de aceptación, justificación y explicación de la naturaleza de los hermafroditas y la existencia de transmutaciones de sexo de mujer a hombre, existían restricciones para estas personas impuestas tanto por las autoridades civiles como religiosas. El tercer sexo, entendido como identidad biológica o física del hermafrodita, la transexualidad o el transgénero (de mujer a hombre) eran categorías socialmente e institucionalmente aceptadas mientras no abriesen la barrera del género; es decir, Dios había creado al hombre y la mujer para perpetuar la especie y ambos cumplían unos roles construidos e imprescindibles en el seno de la sociedad, por lo tanto, no podía existir ningún ser que se escapase a esa categorización: si eras un hombre actuabas como tal a todos los efectos; si eras mujer y lo parecías debías actuar como tal, y si mejorabas de sexo o decidías vivir como hombre, debía ser también a todos los efectos.

Se trataba de delimitar los requisitos legales del tercer sexo o de aquellas personas que habían experimentado alguna transmutación para que se inscribiesen dentro del modelo de género dual; castigándose de modo ejemplar a quienes hiciesen de la ambigüedad su identidad, a los seres de género intermedio: aquellos que pareciendo físicamente hombres actuasen como mujeres, o viceversa. La construcción social de lo que era un hombre y una mujer era lo que debía ser respetado; el hermafrodita, una vez declarado como tal, debía elegir a qué género adscribirse; del mismo modo que una mujer a la que le brotasen el pene y los testículos, aun habiendo tenido hijos, podía vivir como hombre y contraer matrimonio con una mujer, si lo parecía y actuaba como tal, mientras no se cayese en la ambigüedad.

Se condenaban las figuras intermedias que no asumían totalmente las funciones sociales construidas y aprehendidas para uno de los dos géneros primigenios. De este modo, la ambigüedad se asociaba con seres monstruosos *contra natura*. Es el discurso de los *prodigium* o *magicus*, criaturas cuyas anomalías físicas eran vistas por la sociedad como malos augurios, como signos de perversión anunciados por Dios; seres abominables,

de mal agüero, cuya apariencia o condición física no es sino un castigo por su malignidad moral (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 2000: 94-95).

Por lo tanto, los *prodigium* encarnan lo sobrenatural maléfico. Del mismo modo que los *miraculus* se presentan como intervenciones divinas en las que la mutación de las santas viene propiciada por un deseo puro de castidad, los *magicus* se relacionan con el pecado o una intervención del demonio. Son los hermafroditas o las transmutaciones de sexo que, debidos a su fisionomía y apariencia intermedia, eran entendidos como presagios o advertencias negativas, símbolos de catástrofes o del pecado contra natura de sodomía, que implicaban una inducción al desorden social al poner en tela de juicio con su apariencia y comportamiento ambiguos la regulación de la Naturaleza y la estructuración de la sociedad (Vázquez García & Cleminson, 2012: 66).

A este grupo pertenecerían las mujeres de condición viril y complexión caliente, es decir, aquellas mujeres que no externalizan su pene y testículos internos, pero que son masculinas, velludas (pues convierten, según Huarte, la materia nutritiva en pilosidad, como los hombres), delgadas, de piel parda, inteligentes e infértiles. Son lo que en la época denominan virágines o *viragos*, mujeres de gran fortaleza, valentía e inteligencia, pero al mismo tiempo, lujuriosas y dadas al pecado nefando, pues son mujeres que tienen actitudes y características propias de varones, lo que las hace siniestras y de mal agüero. Su ambigüedad, su imposible clasificación dentro de uno de los dos géneros aceptados, es lo que las hace presentarse a la sociedad como seres abominables y monstruosos. Un ejemplo claro son las mujeres barbudas, puesto que la barba se convierte en un signo fácilmente reconocible de condición intermedia que se asocia a la lujuria y al pecado. En el caso de los hombres, un ejemplo significativo es de los varones lactantes o hombres afeminados: hombres en los que, siguiendo la clasificación de Huarte de San Juan, predominan la humedad y la frialdad propias de las mujeres, haciendo que presenten atributos físicos femeninos o que incluso puedan desarrollar glándulas mamarias. Debido a que la transmutación de hombre a mujer se consideraba un proceso antinatural, los hombres afeminados se presentan en relación con la sodomía, el demonio y el pecado.

Pero tras un análisis de los textos médicos y morales de la época, junto con la literatura de maravillas, se observa que este tipo de seres ambiguos forman, efectivamente, parte de una realidad compleja que no debe equipararse a la vida de los enanos, lunáticos y bufones que formaban parte de los divertimentos de la Corte de los Austrias; sino que tanto las mujeres barbudas como los varones lactantes se inscriben dentro del universo de los *prodigium*, creado y al mismo tiempo rechazado por los organismo de producción cultural para la negación de la ambigüedad, para la condena a cualquier amenaza la construcción binaria del género.

Debe ser, por tanto, en el seno de esa realidad concreta, donde se tiene que desentrañar su enigma, el origen de su naturaleza perturbadora como *prodigium*: la ambigüedad debe ser negada y si existe debe ser vista como una intervención siniestra de Satán, ya que su mera existencia le aporta capacidad para abrir el inamovible campo de la dualidad genérica necesaria para subordinar a la mujer dentro del modelo biológico del sexo único.

Parece que estos seres de la ambigüedad podían desafiar el sistema patriarcal y cerrado de la construcción de género, pues su carácter como figuras intermedias las hace encuadrarse dentro del sector rechazado por la ideología de la época: ni hombres ni mujeres, fruto del pecado nefando o la intervención del diablo, que solo pueden significar un mal augurio. El refranero castellano de Francisco Espinosa lo deja claro: “a la mujer barbuda, de lexos me la saluda, con tres piedras que no con una.” (De la Flor & Sanz, 1999: 269). Pues la barba en la mujer se asocia con la lujuria y su fisionomía poco definida, que imposibilita adscribirla con claridad a uno de los dos géneros posibles, la relacionan inexorablemente con una intervención demoníaca, por lo que su simple presencia entraña innumerables peligros.

Está claro que lo que se rechazaba obstinadamente en la época era la transgresión, la indeterminación, aquello que significaba la no adecuación a las categorías y jerarquías establecidas; esto suponía el rechazo de figuras intermedias y su catalogación por muchos como de lujuriosas y demoníacas, ya que representan desviaciones de la norma impuesta. Actuar como mujer pareciendo hombre, ése es el pecado nefando; la barba es simplemente un elemento fácilmente reconocible de esta identidad intermedia. Lo que realmente resulta transgresor, alarmante y amenazador es su ambigüedad: parecer dos cosas a un tiempo, y eso es algo que solo el demonio podría crear y permitir.

2. Conclusión

Un estudio pormenorizado de las construcciones de género desde todos los discursos existentes en la España Barroca permite entender cómo determinadas identidades, que parecen imposibles de aceptar dentro de una sociedad fuertemente condicionada por el catolicismo, ocuparon su lugar e incluso fueron aceptadas por sectores mayoritarios de la producción cultural. El hermafroditismo o transgénero femenino (ya sea como *cross-dressing*, transexualidad o androginia) fueron identidades que encontraron un lugar en la España del Barroco porque servían como engranajes que justificaban el funcionamiento de un sistema, un mecanismo, mayor de alienación: el modelo de sexo único permitía entender la existencia de hermafroditas y transmutaciones de sexo, pero también justificaba la inferioridad y

consecuente subordinación de la mujer al varón; solo podía ser transgénero o transexual una mujer porque ello significaría que la Naturaleza y Dios buscaban una mayor perfección en el cosmos, razón de la existencia de *mirabilia* y *miraculum*: como demuestran Catalina de Erauso o María Muñoz. La mujer, como varón estropeado relegada al hogar, la religión y el cuidado de la prole, no podía ser inteligente y tomar decisiones por sí misma y, si lo hacía, la única explicación que se contemplaba era que hubiese mutado en hombre, o que fuese una transgresora de la norma establecida como ser lujurioso tendente al pecado y a relacionarse con el demonio, como Eleno, y, por ello, debía ser castigada. Por otro lado, la no aceptación de los *prodigium* por ser figuras que portadoras de malos presagios, símbolos de lujuria e intervención demoníaca, está íntimamente relacionada con ese papel adjudicado al género femenino. La ambigüedad era castigada porque no podía permitirse que se rompiera el esquema de la dualidad genérica construido por los organismos de poder para el control del género femenino.

Referencias bibliográficas

- ARQUIOLA, Elvira. "Bases biológicas de la feminidad en la España Moderna", *Asclepio*, XI, 1, (1989).
- CÁTEDRA, María. "Sobre la ambigüedad. El caso de santa Paula Barbada", en *La constitución social de la subjetividad*, Eduardo Crespo & Carlos Soldevilla (eds.). Madrid: Ediciones Catarata, 2000.
- DE LA FLOR, Fernando R., & Jacobo, SANZ. "La puella pilosa. Representaciones de la alteridad femenina (de Sánchez Cotán a José de Ribera, pasando por Sebastián de Covarrubias)", en *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Fernando R. de la Flor (ed.). Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- DEL RÍO, Martín, *La magia demoníaca*, Jesús Moya (ed.). Madrid: Hiperión, 1991.
- ERAÚSO, Catalina de. *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, Angel Esteban (ed.). Madrid: Cátedra, 2002.
- FUENTELAPEÑA, Fray Antonio de. *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*, Javier Ruiz (ed.). Madrid: Editorial Nacional, 1978.
- LAQUEUR, Thomas. *Making sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard: Harvard University Press, 1992.
- MORALES ESTÉVEZ, Roberto. "Eleno Céspedes: el cóncavo reflejo de la historia", en *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (eds.). Madrid: Abada Editores, 2012.

- NIEREMBERG, Eusebio de. *Curiosa y oculta filosofía. Primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales.* Madrid: Instituto Geológico, 2006.
- PARÉ, Ambroise. *Monstruos y prodigios*, Ignacio Malaxecheverría (ed.). Madrid: Ediciones Siruela, 1993.
- SALAMANCA BALLESTEROS, Alberto. *Monstruos, ostentos y hermafroditas.* Granada: Universidad de Granada, 2007.
- TORQUEMADA, Antonio de. *Jardín de las flores curiosas*, Giovanni de Allegra (ed.). Madrid: Castalia, 1982.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco & Richard, CLEMINSON. *Los hermafroditas. Medicina e identidad sexual en España (1850-1960).* Granada: Comares Historia, 2012.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco & Antonio, MORENO MENGÍBAR. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX).* Madrid: Akal, 1997.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco & Antonio, MORENO MENGÍBAR. "Hermafroditas y cambios de sexo en la España Moderna" en *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional*, Madrid: Doce Calles, 2000: 91-103.
- ZAMORA CALVO, María Jesús. "Transexualidad en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Bulletin Hispanique* 110-2 (2008): 431-447.